



Ricardo Gonçalves Castro

Redimindo Masculinidades: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2018



Ricardo Gonçalves Castro

Redimindo Masculinidades: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Joel Portella Amado

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Iraídes Caldas Torres

Programa de Sociedade e Cultura – UFAM

Prof^a. Marcia Maria de Oliveira

Departamento de Educação do Campo – UNIR

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de Fevereiro de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Ricardo Gonçalves Castro

Graduou-se em filosofia e teologia pelo Missionary Institute of London em 1990. É mestre em ciência da religião pela Universidade de Leuven. Foi professor de filosofia e Teologia no Seminário João XXIII e na Universidade Nacional Eduardo Mondlane em Moçambique (1991-1998). Na Faculdade Claretiana (São Paulo – 2002-2007) foi professor de teologia e ética aplicada. Fez um doutorado livre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Nossa Senhora Assunção em São Paulo (2007). Atualmente é professor de filosofia e teologia no Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia e na Faculdade Salesiana D. Bosco (Manaus).

Ficha Catalográfica

Castro, Ricardo Gonçalves

Redimindo masculinidades: representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral amazônica / Ricardo Gonçalves Castro; orientador: Abimar Oliveira de Moraes. – 2018.

258 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Masculinidades. 3. Redenção. 4. Cultura-religiosa amazônica. 5. Kenosis. 6. Iniciação. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

As minhas mães, irmãs e mulheres de caminhada, das Cebs e dos Movimentos Sociais da Amazônia. Aos meus pais, tios e ao saudoso Pe. Dilson Brandão de Parintins.

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Abimar pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

A CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meus amigos Pe. Gustavo Auler, Pe. Wallace e Pe. Marcos Santana por todo apoio, paciência e compreensão.

As Professoras Iraildes Caldas, Marcia Oliveira e os pesquisadores do grupo de estudos da Universidade Federal do Amazonas, GEPOS, pelas importantes contribuições e palavras de apoio. Aos meus professores e colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Castro, Ricardo Gonçalves; Moraes, Abimar Oliveira de. **Redimindo Masculinidades: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica.** Rio de Janeiro, 2018, 258p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese analisa a relação entre as masculinidades, violência e religiosidade a partir do contexto Amazônico. Esta se volta para os significados das masculinidades encarnadas nas representações elaboradas dentro dos contextos interculturais e históricos da religiosidade amazônica. Masculinidades no plural quer expressar a diversidade de expressões que se constrói tanto na vida das pessoas, como nas expressões culturais e religiosas. A pesquisa usa da metodologia das teologias contextuais da libertação, porque se elabora a partir de aspectos da realidade cultural-religiosa de onde deriva compreensões críticas das representações teológicas sobre as masculinidades. As mediações teóricas são elaboradas a partir das perspectivas teológicas de gênero, feminista, pós-colonial e intercultural. O problema central desta pesquisa é a relação entre os vários significados de masculinidades presente nas representações religiosas e teológicas, como causa de violência ou possibilidade de redenção. A hegemonia de uma masculinidade construída a partir de estruturas coloniais violentas, princípios racionais e teológicos patriarcais, ao ser desconstruída, abre a possibilidade de melhor compreender e enriquecer a vivência humana nos seus modos plurais, no contexto Amazônico. Esta reflexão teológica procura oferecer significados teológicos atualizados, para que a vida humana e suas relações, sejam transformadas e manifestem os sinais do Reino de Deus. Masculinidades, são colocadas na esfera da história, da cultura e da religião que os homens habitam, elas são interculturais, híbridas, ou seja, não são estáveis, mas estão em constante processo de reformulação. Essa constatação é um aspecto importante para pensar possibilidades pastorais do cuidado de homens no âmbito eclesial. Uma antropologia pastoral das masculinidades se fundamenta na perspectiva trinitária e kenótica, na releitura de

suas representações bíblico-teológicas: êxodo, páscoa, kénosis, morte e ressurreição – da escravidão para a liberdade de filhos e filhas, da morte para a vida em plenitude. Masculinidades redimidas na Amazônia bebe das fontes cristãs, mas também da cultura milenar de seus povos, tornando-se ecológicas. A formação e vivência de novas identidades masculinas necessitam de processos iniciáticos, ou seja, adquirir uma consciência de si mesmo como pessoa – adquirir compreensão da corporeidade espiritual, subjetiva, intersubjetiva e chamada a vivência comunitária.

Palavras-chave

Masculinidades; redenção; cultura-religiosa amazônica; kénosis; iniciação.

Abstract

Castro, Ricardo Gonçalves; Moraes, Abimar Oliveira de (Advisor). **Redeeming Masculinities: Representations and meanings of masculinities and violence in the perspective of an Amazonian pastoral theology.** Rio de Janeiro, 2017, 258p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis aims to analyze the relationship between masculinities, violence and religiosity from the Amazon context. It turns to the meanings of masculinities embodied in the representations elaborated within the intercultural and historical contexts of Amazon religiosity. Masculinities in the plural wants to express the diversity of expressions that is built both in people's lives and in cultural and religious expressions. The research uses a methodology of the contextual liberation theologies, because it is built from aspects of the cultural-religious reality from which critical understandings of theological representations about masculinities derive. The theoretical mediations are elaborated from the theological perspectives of gender, feminist, postcolonial and intercultural. The central problem of this research is the relationship between the various meanings of masculinities present in religious and theological representations, as cause of violence or possibility of redemption. The hegemony of a masculinity built from violent colonial structures, patriarchal rational and theological principles, by being deconstructed opens the possibility of better understanding and enriching human experience in its plural modes, in the Amazon context. This theological reflection seeks to offer up-to-date theological meanings, so that human life and its relationships are transformed and manifest the signs of the Kingdom of God. Masculinities are placed in the sphere of history, culture and religion that men inhabit, they are intercultural, hybrid, it means, they are not stable, but are constantly in the process of reformulation. This observation is an important aspect to think about the pastoral possibilities of caring for men in the ecclesial sphere. A pastoral anthropology of masculinities is based on the trinitarian and kenotic perspective, re-reading its biblical-theological representations: exodus, easter, kenosis, death and resurrection - from slavery to the

freedom of sons and daughters, from death to life in fullness. Redeemed masculinities in the Amazon drink from Christian sources, but also from the ancient culture of its peoples, so that it becomes ecological. The formation and experience of new masculine identities need initiatory processes, that is, to acquire an awareness of oneself as a person - to acquire an understanding of the spiritual, subjective, intersubjective bodiliness and called the community experience.

Keywords

Masculinities; redemption; Amazonian religious culture; kenosis; initiation.

Sumário

1 Introdução	12
2 Masculinidades e violência no contexto cultural-religioso da Amazônia	21
2.1 Um sobrevoo sobre o contexto religioso da Amazônia	23
2.1.1. A pajelança, encantados e mitologia indígena	26
2.1.2. Devoções aos Santos e Nossas Senhoras	34
2.1.3. O Pentecostalismo Amazônico.....	47
2.2. As masculinidades histórico-culturais dos povos tradicionais da Amazônia	53
2.2.1. As masculinidades indígenas	57
2.2.2. As masculinidades híbridas da Amazônia	65
2.3. Violência masculina no contexto cultural-religioso da Amazônia.....	70
2.4. O aprendizado violento da masculinidade hegemônica	85
2.5. Conclusão	91
3 Deus e as Masculinidades – rumo a uma teologia das masculinidades	97
3.1 Masculinidades no contexto teológico	98
3.2 Masculinidades na perspectiva da teologia Trinitária	103
3.3 A masculinidade libertadora de Jesus Cristo.....	113
3.3.1 Representações e significados da masculinidade de Deus no Antigo Testamento	114
3.3.2 A masculinidade de Jesus no contexto do Novo Testamento	125
3.3.3 A representação de Deus como Pai, o “Abbá” de Jesus Cristo.....	135
3.4 Imagem e semelhança de Deus, aspectos bíblico-antropológicos...	141
3.5 Corporeidade e sexualidade - antropologia teológica dos corpos e sexualidades masculinas.....	147
3.6 O pecado estrutural do poder e violência masculina	162
3.7 Conclusão	171

4 Da práxis pastoral - “redimindo masculinidades” na Amazônia.....	173
4.1. Da práxis pastoral - marcos teológicos.....	177
4.2. O rosto materno de Deus na Amazônia	185
4.3. Iniciação a vida cristã de homens: desafios e perspectivas pastorais.....	190
4.3.1 Antropologia teológica da iniciação cristã das masculinidades	198
4.3.2. Iniciação cristã de homens à vida de comunidade	202
4.4. “Masculinidades redimidas” na Amazônia	212
4.4.1 Masculinidades redimidas no contexto doméstico na Amazônia...213	
4.4.2 Masculinidades ecológicas - o cuidado da grande maloca Amazônica	216
4.5. Sabedoria teológica das masculinidades amazônica	223
4.5.1 Pajé – pajelança amazônica.....	224
4.5.2 Florestania – aspectos de uma ecoteologia Amazônica.....	229
4.5.3. Itinerário de iniciação masculino à vida cristã - redimindo masculinidades	233
4.6. Conclusão	238
5 Conclusão	240
6 Referências bibliográficas	245

1 Introdução

Nossa abordagem pastoral escolhe um verbo, no gerúndio “redimindo”, para expressar o sentido mais profundo e central desta pesquisa: refletir sobre a salvação que Jesus Cristo oferece através de sua encarnação, morte e ressurreição, para uma realidade e um contexto específico. Esta oferta de vida em plenitude se encarnou nas fronteiras da Palestina, no período histórico da dominação romana do território de Israel, na vivência de um judaísmo onde prevalecia a autoridade religiosa dos fariseus e das castas sacerdotais, profeticamente instaurando um novo momento para a história humana. A redenção e vida plena que Jesus Cristo tornou presente na história, continua se realizando nas fronteiras do mundo com seus contextos, culturas e pessoas concretas.

A história do ocidente construída basicamente pela força do patriarcal, é marcada por uma masculinidade hegemônica e violenta. Esta se estabelece, dentro dos processos históricos, nas estruturas fundamentais da sociedade, da cultura e da religião. Esta percepção monista, universalista e essencialista, excluiu e violentou as diversidades e pluralidades presentes nas subjetividades humanas, culturais e religiosas. Esta história, e os que foram excluídos e marginalizados dentro dela, podem ser redimidos pela força inclusiva do Evangelho do Reino. A *Ruah* de Deus que conduziu a vida e a missão de Jesus Cristo continua ainda hoje, desafiando e abrindo caminhos de liberdade, emancipação e pluralidade. As vivências plurais da condição humana masculina e feminina são parte integrante da ação da *Ruah*. Masculinidades que se expressam na vida individual de homens podem ser lidas como dons de Deus que na diversidade de sua ação criadora, torna suas criaturas e o universo capaz de pluralidades biológicas, humanas e culturais.

O uso que se faz no plural das “masculinidades” está relacionado com o contexto intercultural da Amazônia. Primeiramente porque as masculinidades se encarnam nas subjetividades dos homens inseridos em um contexto cultural e religioso específico, adotando expressões próprias. Segundo, porque a “masculinidade hegemônica” (cultural ocidental cristã), no contexto atual tem

sofrido uma crise nos seus padrões, dando margem para as expressões das masculinidades não padronizadas.

A elaboração de uma teologia pastoral contextual, se volta para as representações e significados religiosos das masculinidades, através destas, elas se manifestam, se justificam e se legitimam. Nesta reflexão crítica sobre uma realidade sociológica e teológica específica, faremos uma releitura de aspectos fundantes da religiosidade que possam fornecer as bases para um diálogo com as pluralidades, presentes na sociedade, na academia e na Igreja. Nosso esforço é de elaborar uma teologia pastoral das masculinidades que se articule numa liberdade crítica e criativa, transmita significado e sentido para as periferias existenciais, seja capaz de transformar mentalidades, estruturas e relacionamentos violentos, gerando vida digna para todos e todas.

Deste modo, a principal questão deste estudo são as masculinidades em sua relação com as representações e significados teológicos, de que modo estas podem ser legitimadoras da violência masculina, ao mesmo tempo, como podem ser relidas e ressignificadas para promover redenção e transformação. O que se busca é uma epistemologia teológica das masculinidades, tecendo compreensões no entrelace com as teorias de gênero, queer, a teologia feminista e os estudos pós-coloniais.

Para o desenvolvimento desta tese, usamos da metodologia das teologias contextuais da libertação. A metodologia teológica contextual se caracteriza pela valorização e diálogo com a história e a cultura particular. Nesta perspectiva, a história e a cultura são os meios pelos quais Deus revela a si mesmo e seu projeto para a humanidade. Contudo, história e cultura são construções humanas que podem desvirtuar a revelação de Deus, tornando-as opressora da condição humana.

A metodologia da práxis libertadora se articula a partir do método ver-julgar-agir. O *Ver* que é o ponto de partida, situando e fazendo uma análise da realidade, utilizando das mediações e contribuições teóricas das ciências sociais, como a sociologia, a antropologia e a história. O *Julgar* é o momento da hermenêutica teológica sobre as realidades delimitadas pelo ver. Nesta etapa faz-se uso das Sagradas Escrituras, da tradição teológica magisterial e das teologias afins que contribuam para a compreensão da revelação de Deus dentro dos contextos analisados. O *Agir* é a etapa em que se elaboram os princípios pastorais para a ação transformadora da realidade.

Seguindo a metodologia apresentada, o primeiro capítulo é *Ver*, a história e a cultura religiosa particular. Nesta etapa, levanta-se questões sobre o papel da religião cristã nos contextos históricos e culturais da Amazônia, tanto na elaboração de representações e significados masculinos patriarcais coloniais, como sobre a base para construção de formas violentas masculinas.

Para esta análise, usa-se como ferramenta teórica os estudos pós-coloniais que analisam os efeitos da colonização nas culturas e nas sociedades. O termo foi usado primeiramente dentro do âmbito da história, depois pelos críticos da literatura para discutir os vários efeitos culturais da colonização. Pos-colonialismo é um conjunto de estudos, utilizados para analisar e compreender as práticas culturais do colonialismo. Esta teoria dá atenção a questão da raça no contexto do colonialismo e demonstra como a ótica racial possibilitou as potências coloniais de representar refletir, refratar e visualizar as culturas nativas de forma preconceituosa, considerando-as inferiores.

As teorias pós-coloniais são frequentemente associadas e aliadas com os "pós" do modernismo e do estruturalismo. Estas se tornam importantes, para a pesquisa, pois analisam a enorme variedade de masculinidades existentes, examinando o modo como são produzidas e vivenciadas nos contextos culturais e religiosos híbridos, através das fusões culturais das diásporas globais.

Fazendo um sobrevoo sobre o contexto religioso na Amazônia, se privilegia alguns de seus elementos mais importantes: os encantados e as mitologias indígenas, santos e Nossas Senhoras da religiosidade popular e o pentecostalismo. A análise desses elementos culturais religiosos, analisarão as influências que geram a autopercepção masculina e se tornam o filtro das construções das identidades sexuais e de gênero.

A análise das masculinidades histórico-culturais dos povos tradicionais da Amazônia, ocorre a partir da perspectiva teórica de Kimmel e Gilmore. Para eles, as sociedades particulares, constroem dentro de seus contextos, o significado de ser homem e mulher, masculino e feminino. Deste modo, os grupos étnicos diversos e as subjetividades fazem nascer as masculinidades. Para estes grupos, inseridos em contextos próprios da Amazônia, ser homem significa ser guerreiro, caçador e coletor. A autopercepção das masculinidades também é derivada da sintonia com a natureza e com o mundo animal, que será expressa nas representações encenadas em mitos, rituais, festas, tabus e no cotidiano das relações humanas. Neste

momento, ressalta-se a figura heroica de Ajuricaba, como modelo e arquétipo de masculinidade de resistência, revolução e amor.

As masculinidades híbridadas da Amazônia serão analisadas na ótica das teorias pós-coloniais de Homi Bhabha, Memmi e Gruzinski, para compreendê-las como resultado de interações entre grupos indígenas com os europeus e as populações nordestinas que migraram ao longo dos ciclos da borracha. A mestiçagem reelabora os componentes das tradições culturais indígenas, ocidental e nordestina, criando resistências, mutações e o pensamento mestiço pós-colonial.

Finalizando o primeiro capítulo, analisaremos a questão da violência masculina nos processos históricos da Amazônia. A partir de Connell que elaborou a compreensão de “masculinidade hegemônica” e Bordieu que trabalha a perspectiva da “dominação masculina”, se investigará a relação entre masculinidade e violência. Partindo da perspectiva de que a masculinidade hegemônica é basicamente violenta e, é aprendida nos contextos específicos e históricos, passaremos para a verificação da violência cultural, hierárquica, urbana e do campo presente na realidade Amazônica.

Em seguida, estuda-se o modo como a violência da masculinidade hegemônica é aprendida. Neste âmbito, será importante ponderar sobre alguns aspectos antropológicos da iniciação. Neste sentido, aspectos da masculinidade hegemônica serão avaliados, como: o dualismo hierárquico e a dominação masculina. Arelado a este aspecto, pondera-se sobre a crise da masculinidade hegemônica, como possibilidade de expressões das masculinidades. A partir desse sobrevoo se estabelece os desafios teológicos, contextuais e libertadores para as masculinidades – o *Julgar*.

No segundo capítulo, passaremos para o segundo passo da metodologia contextual da libertação, o *Julgar*. A interação entre a compreensão de Deus e as masculinidades tem como objetivo elaborar uma antropologia teológica pastoral. Para este fim usaremos de uma hermenêutica crítica que se constrói a partir das contribuições das teologias pós-coloniais bíblicas, feministas, ecofeministas, de gênero, queer e gay. A passagem de uma teologia hegemônica-patriarcal-colonial para uma antropologia teológica contextual e libertadora, exigirá uma análise dos esquemas interpretativos das representações e significados masculinizados de Deus e de Jesus Cristo. O esforço de reinterpretar, fazer releituras das representações e significados teológicos das masculinidades, demanda uma compreensão renovada

do Deus Trinitário, uma teologia da *Ruah*, que gera liberdade, criadora das diversidades, a contemplação do caminho *kenótico* da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Iniciaremos o segundo capítulo, nos questionando, sobre como as masculinidades se tornam uma temática teológica. Primeiramente, a teologia das masculinidades está a serviço do enfrentamento das diversas formas de violência masculina hegemônica. Outro desafio na elaboração teológica desta temática é sua característica de diversidade e sua presença nas intersecções sociais. Uma hermenêutica teológica crítica, nos ajudará a suspeitar de uma visão dominante e opressiva da masculinidade hegemônica, que influencia e condiciona nosso modo de fazer teologia, de ser cristão e viver relacionamentos humanos e comunitários. Deste modo, começaremos a compreender como o cristianismo e sua elaboração teológica sofreu influências de uma masculinidade hegemônica-patriarcal-imperial. Este debate teológico exigirá um encontro com as representações e significados da masculinidade de Jesus Cristo e a masculinização patriarcal da imagem de Deus.

Para teologizar as masculinidades, faremos o esforço de revisitar a compreensão Trinitária de Deus, na imanência de suas expressões plurais na condição humana. Neste contexto, podemos compreender as masculinidades como um modo de abertura da condição humana ao projeto Trinitário.

Para refletir teologicamente sobre as masculinidades como resposta aos grandes desafios da violência e desigualdades de gênero, nosso primeiro passo será fundamentar na teologia trinitária a condição humana. Pretendemos neste âmbito, correlacionar o Ser Trinitário de Deus com o ser, do humano e seus processos de transformação e amadurecimento. Dois aspectos serão relevantes neste ponto: a relacionalidade como aspecto central para contemplar o mistério trinitário e a *kénosis* trinitária do Filho na cruz e na ressurreição. O aspecto da relacionalidade trinitária se correlaciona, com o que torna o ser humano pessoa, ou seja, a qualidade de suas relações com Deus, consigo mesmo e com o outro. A *kénosis* trinitária aponta para uma masculinidade, fundada neste princípio, capaz de experimentar a vulnerabilidade e a humildade de Deus que é geradora de compaixão, misericórdia e justiça.

Depois de fundamentar teologicamente as masculinidade na perspectiva trinitária e kenótica, passaremos para uma análise mais abrangente da masculinidade libertadora de Jesus, dentro da perspectiva bíblica, analisando as

representações e significados de gênero no Antigo e no Novo Testamento. Faremos este estudo, usando como ferramenta teórica, a perspectiva crítica pós-colonial, de autores como Segovia, Sugirtharajah e Musa Dube. Nosso objetivo, é compreender de que modo a visão imperial-colonial, está presente na elaboração dos textos bíblicos e suas interpretações.

Dentre tantos aspectos da teologia bíblica, centralizaremos nossa atenção na representação de Deus como Rei e seu reinado sobre toda a terra. Nossa intenção, a partir de uma leitura pós-colonial das Escrituras é verificar, o modo como a mentalidade imperial-colonial, dá legitimidade ao colonialismo, patriarcalismo e dominação masculina. Nesta releitura, ênfase será dada a outras imagens e atributos bíblicos de Deus, como o lamento, a mulher em parto e a sabedoria. Estas podem abrir possibilidade, de uma compreensão mais complexa e misteriosa da ação de Deus nas diversidades humanas.

Da compreensão de Deus no Antigo Testamento, daremos um salto para o Novo Testamento, para estudar a masculinidade em alguns de seus textos e contextos. Neste estudo, usaremos como fundamento teórico a perspectiva de gênero de Conway, Kuefler e Dale B. Martin, aplicada a leitura bíblica. Esta análise dos textos, imagens, símbolos e doutrinas, querem perceber a influência destes aspectos, na construção de uma masculinidade hegemônica patriarcal e violenta. Ao mesmo tempo, fazer releituras que abram possibilidades de encontrar na masculinidade controversa de Jesus, inclusão amorosa e solidaria com as diversidades de gênero.

Neste percurso de reflexão bíblica-teológica, examinaremos nos textos e contextos das Escrituras e na experiência de Jesus, uma das representações mais importante de Deus, no Novo Testamento, o de Pai-*Abbá*. Seguiremos as trilhas teóricas de autores como Archila, Fiorenza e Conway. Nosso objetivo neste ponto é reinterpretar a paternidade de Deus libertando-a do patriarcalismo imperial e do seu potencial violento e autoritário. Adentrando na experiência de Jesus, releteremos sua relação de Filho como o Pai, livre de subordinações e hierarquizações de relações. Este diálogo com os textos e contextos das Escrituras, servirá para redescobrir na experiência filia, a fonte geradora da comunidade de iguais.

Homens e mulheres como imagem e semelhança de Deus, é um aspecto importante na reflexão bíblica sobre as masculinidades. Seguindo a perspectiva bíblica de Fiorenza, Westermann e Gebara, nosso objetivo nesta leitura é buscar

uma visão bíblica, para aprofundar a igualdade e justiça de gênero. Nossa leitura irá destacar na análise do Antigo Testamento, o texto de Gn 1, 26-28, que deriva sua compreensão de imagem e semelhança a partir da ação criadora de Deus. No Novo Testamento (Gl 3,26-28) estudaremos o ser “imagem e semelhança”, a partir da relação do Filho com Deus-*Abbá* e com a humanidade. A imagem Trinitária de Deus se reflete concretamente, nas relações de igualdade, dignidade e valor de homens e mulheres em suas expressões diversas.

Um dos aspectos antropológicos importantes da compreensão das masculinidades no contexto atual, é a corporeidade e a sexualidade. Estes aspectos tem uma ligação direta com as questões do poder, dominação e violência, nas relações de gênero. Seguindo as pesquisa de Musskopf, Krondorfer e Bordieu sobre as masculinidades, o que se pretende é apontar alguns elementos importantes para que a antropologia teológica, possa refletir sobre a corporeidade masculina. Os aspectos relevantes desta etapa estão relacionados com a trajetória da antropologia sobre a corporeidade e a sexualidade masculina; corpo e sexualidade na definição das masculinidades; corpo como construção social, cultural e histórica.

No âmbito da antropologia teológica, aponta-se também, para a importância do corpo e da sexualidade no relacionamento com Deus e com o outro; o mistério da encarnação do Filho de Deus, no corpo da humanidade e das masculinidades; perspectiva bíblica do corpo; superação do dualismo corpo/alma; corpo e sexualidade nas homossexualidades, bissexualidades e transsexualidade. Muitas são as questões que se levantam, relacionadas, principalmente, com o campo da ética sexual.

Nesta última parte do segundo capítulo sobre uma antropologia teológica das masculinidades, nossa atenção se volta, para o pecado estrutural do poder e da violência masculina. Seguindo as intuições das teologias pós-coloniais e das teologias feministas de Ruether e Gebara, busca verificar as expressões estruturais do mal que se encarna nas vidas masculinas, através das representações e significados de dominação, autoritarismo e violência. Estas estruturas, ao atingir a vida dos homens, tornam-se destrutivas de suas vidas e dos relacionamentos humanos diversos. A questão mais importante, é como redimir, libertar os homens, dessas estruturas patriarcais violentas.

O terceiro capítulo desta tese, é o *Agir*. Aqui pretendemos elaborar uma teologia da *práxis* pastoral das masculinidades, que seja interpretativa da realidade

e das representações e significados teológicos e que desencadeie processos transformadores pessoais e comunitários. A compreensão da “práxis” se formula a partir da perspectiva de Paulo Freire e Gustavo Gutierrez que tem como objetivo adquirir consciência ética e política. Neste contexto, apresentaremos em primeiro lugar os marcos teológicos, aprofundando dois aspectos fundamentais: a kénosis como caminho iniciático de Jesus no mistério de sua encarnação na corporeidade masculina e a relação filial de Jesus com seu *Abbá*.

Na busca de princípios transformadores das masculinidades violentas, retorna-se, nesta etapa, a um aspecto bastante importante da religiosidade Amazônica – a devoção a Maria-Mãe. Faremos uma releitura das devoções Marianas, verificando dois aspectos da religiosidade intercultural da Ameríndia: Maria a Grande Mãe, relacionada com a natureza nas concepções indígenas e, Maria a Rainha do Céu – intercessora dos homens frente a Deus. Nosso objetivo é reler a figura de Maria-Mãe como portadora das características amorosas de Deus.

Uma parte importante deste capítulo se dedica a propor passagens e caminhos de iniciação cristã masculina, a partir de uma perspectiva intercultural que articula, cultura, fé e redenção. O desafio é propor princípios pastorais, para fazer a passagem das masculinidades violentas para masculinidades sapienciais. Para delinear os princípios básicos para a iniciação cristã das masculinidades, iremos refletir sobre alguns aspectos da antropologia teológica, usando de uma abordagem crítica e criativa. Nosso esforço é a elaboração de uma antropologia teológica pastoral do cuidado, da cura, da redenção de homens, feridos pela compreensão tóxica da masculinidade hegemônica-patriarcal-colonial.

Um aspecto importante da iniciação cultural e religiosa, é a inserção na vida social e na comunidade cristã. Neste âmbito, refletiremos sobre as questões relacionadas ao poder e a autoridade masculina, dando relevância ao poder comunitário, para combater a dominação, o autoritarismo e a violência.

Parte deste capítulo é a descrição teológica, do significado de “masculinidades redimidas” na Amazônia. A partir de aspectos culturais e religiosos pretende-se elaborar princípios de vivência masculina dentro de contextos específicos: no âmbito doméstico e no cuidado ecológico da grande maloca Amazônica. Neste contexto, se insere dois elementos importantes, para o exercício de teologia contextual e intercultural na Amazônia. No âmbito das culturas indígenas, elabora-se um diálogo com as sabedorias da Amazônia,

encarnada principalmente no pajé e na sua prática de pajelança. Com as comunidades da floresta, dialoga-se com o conceito de florestania, para compreender o sentido mais profundo da condição humana na região Amazônica.

A última parte do capítulo, é uma proposta de itinerário de iniciação cristã masculina oferecida as comunidades como resultado desta pesquisa. O que se busca, é colher os frutos deste caminho de reflexão intercultural sobre as masculinidades, a partir do contexto Amazônico, e transformar num grande mapa de jornadas que inclui aspectos simbólicos, rituais e mitológicos. Serão sugestões de vivência cristã, que oferecem caminhos para que os homens, possam se inserir no Êxodo de redenção das masculinidades.

Ao finalizar esta breve apresentação da tese, queremos alertar sobre alguns aspectos de delimitação desta reflexão. Primeiramente, trataremos do masculino e das masculinidades, e não necessariamente do feminino, apesar de usarmos de ferramentas teóricas feministas e de gênero. Segundo, trata-se de uma pesquisa bibliográfica que usa da produção teórica e da pesquisa de campo elaborada por diversos autores.

Um dos grandes desafios dessa pesquisa foi equilibrar o local, o contextual Amazônico com o global. Em alguns momentos da leitura desta tese, encontraremos compreensões mais abrangentes das questões, mas, que só foram possíveis devido aos desafios provenientes da realidade local. Nesta tese, somos iniciantes no uso de conceitos e metodologias inovadoras dentro da produção de conhecimento teológico, que exigirão no futuro melhor definição e um diálogo transformador com as teologias já sistematizadas.

2

Masculinidades e violência no contexto cultural-religioso da Amazônia

Neste capítulo introdutório queremos apresentar os aspectos relevantes da cultura religiosa da Amazônia para melhor contextualizar a compreensão sobre a relação entre masculinidades, violência e religião. Para a elaboração de uma teologia pastoral sobre as masculinidades nosso primeiro passo, será colocar o pé no chão da história e da cultura-religiosa amazônica. Nossa análise faz uso de algumas ferramentas sociológicas e antropológicas para melhor sondar a questão da construção das masculinidades neste contexto cultural.

Num sobrevoo sobre o contexto cultural-religioso da Amazônia, buscamos também, alcançar uma das motivações centrais dessa pesquisa que é estabelecer um vínculo entre a percepção cultural-religiosa com a reflexão teológica crítica sobre as masculinidades. Ao estudar as práticas da pajelança, as crenças nos encantados e mitologia indígena, devoções aos santos e Nossas Senhoras, assim como sobre o pentecostalismo amazônico, busca-se entender, como estas percepções provenientes do arcabouço cultural-religioso influenciam a autopercepção dos homens. Neste contexto analisaremos como estas percepções são básicas para a construção das identidades sexual e de gênero, como estas se assentam sobre uma imagem mítica da masculinidade. Na elaboração de uma teologia pastoral contextual, iniciamos analisando essas representações culturais e religiosa, para abrir a possibilidade de um significado teológico mais adequado das masculinidades.

Na segunda etapa deste capítulo nossa atenção se volta para as masculinidades históricas e culturais dos povos tradicionais da Amazônia. O conceito de “masculinidade” foi universalizado e essencializado pela perspectiva hegemônica, falocêntrica e sexista ocidental. Estes aspectos se tornam obstáculo epistemológico, político e religioso para enfrentar a questão sobre as “masculinidades”. O que se pretende é explorar caminhos anti-hegemônicos,

antiessencialistas e antiuniversais, para compreender o modo como as identidades masculinas se elaboram dentro de seus contextos culturais e religiosos.

No âmbito das masculinidades indígenas, nossa análise está delimitada pelo dinamismo da interculturalidade que mantém aspectos próprios de cada povo, mas ao mesmo tempo seus diálogos e trocas simbólicas com outros grupos. Sendo culturas que têm suas origens na relação entre ser humano e ecologia, as masculinidades derivam suas identidades do mundo natural e animal, da mitopoética e da ancestralidade indígena.

Outro aspecto desta segunda etapa é uma análise das masculinidades híbridas da Amazônia. A construção da identidade deste grupo ocorre principalmente no âmbito da modernidade colonizadora ocidental. Neste contexto interagem os aspectos sócio-biológicos e socioculturais com a força de imposição política e religiosa da modernidade colonial e pós-colonial. A construção da identidade masculina desse grupo é praticamente imposta de fora para dentro pelo processo de hierarquização binária. Ao longo desta análise fica a questão de como elaborar uma teologia pós-colonial das masculinidades subalternas.

As questões sobre masculinidades e violência no contexto cultural religioso da Amazônia são parte desta terceira etapa deste primeiro capítulo. Homens são representados com imagens de masculinidades proveniente da história, das tradições culturais, da religião e, atualmente pelo poder dos meios de comunicação. Através dessas estruturas de socialização, homens são definidos no modo como deveriam parecer, agir e ser. A autoafirmação da masculinidade passa principalmente pelo que deve ser assumido e o que deve ser rejeitado. Neste âmbito, algumas questões serão tratadas a respeito da relação entre masculinidade e violência. As masculinidades são essencialmente violentas? O que caracteriza a violência dentro deste contexto pluricultural? Como a violência pode ser tornar autoviolência? Violência masculina é aprendida? De que forma?

Pretendemos no percurso final do capítulo, analisar como a violência masculina se constrói e se expressa neste contexto cultural religioso. Enfrentar as questões relacionadas com a violência masculina exige um confronto com as construções históricas, culturais e religiosas de poder e vulnerabilidades masculinas. Ao mesmo tempo, perceber a crise do modelo violento de masculinidade, como oportunidade para repensar a contribuição teológica pastoral

de imagens e representações masculinas, para um mundo novo de diversidades, equidade e paz.

2.1

Um sobrevoo sobre o contexto religioso da Amazônia

No contexto atual o trabalho teológico se torna cada vez mais vinculado à complexidade cultural das sociedades pluriculturais. É neste sentido que para entender a relação entre masculinidade e religião na Amazônia é necessário compreender seu contexto sócio-histórico-religioso a partir de algumas ferramentas teóricas. A primeira ferramenta será da interculturalidade assumida como base para compreender no passado e na atualidade a interação entre culturas e tradições religiosas. Como este conceito nos ajuda a compreender a religiosidade dos povos da Amazônia?

Nossas sociedades na Ameríndia são resultado de um intenso processo histórico de convergência de culturas. Enquanto o conceito pluricultural é utilizado para caracterizar o contexto social, a interculturalidade descreve a relação entre as culturas dentro de um determinado contexto. O prefixo “inter” pode significar processo de interação, trocas simbólicas, interdependência; “culturalidade” se refere aos aspectos enriquecedores das culturas: valores, modos de vida, representação simbólica dos grupos e indivíduos. Interculturalidade¹ é parte integrante dos processos históricos dos encontro entre culturas que as levam a interagir umas com as outras. O que se pensou foi que este processo teria como resultado uma homogeneização cultural, mas o que ocorreu foi um processo de interação e influência entre culturas, umas com as outras, em que as diferenças permanecem e ao mesmo tempo evoluem.

Na Amazônia a convergência histórica da cultura indígena com a cultura ibérica, afro e nordestina fez nascer um contexto pluricultural e intercultural particular. Nela ocorreu ao longo de um processo histórico, influências recíprocas que ainda hoje geram convergências e divergências, porém sempre num dinamismo relacional. Aspectos e elementos culturais e religiosos indígenas estão presentes no

¹ CF. PANIKKAR, Raimon, **El imperativo cultural**. In: FORNET-BETANCOURT Raúl (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, p. 20-42; FORNET-BETANCOURT, Raúl, **Transformación intercultural de la filosofía**, Bilbao, 2001.

cotidiano dos amazônidas. Assim como muitos elementos ocidentais passam a fazer parte da vida dos povos da região, principalmente no aspecto linguístico.

O projeto colonizador procurou elaborar representações de inferiorização e demonização da cultura daqueles que foram colonizados, construindo formas de poder para o domínio colonial. Deste modo, as culturas e as sociedades locais foram dominadas e exploradas. Como explica Quijano:

Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, a população colonizada foi despojada dos seus saberes intelectuais e dos seus meios de expressão exteriorizantes ou objetivantes. Foram reduzidas à condição de indivíduos rurais e iletrados”²

Nesta perspectiva, os povos tradicionais da Amazônia, assim como escravos africanos são entendidos como não humanos ou semi-humanos, quase animais, sexualmente monstruosos e selvagens. O homem branco burguês ocidental se autoconsiderou o sujeito adequado para governar. Pensou-se um ser civilizado, heterossexual e cristão, capaz de raciocinar e agir adequadamente. A mulher no contexto colonizador é caracterizada principalmente como aquela que reproduz o poder de dominação masculina e do capital. A mulher tem sua figura relacionada principalmente pela pureza e fidelidade matrimonial, passividade, dócil e confinada ao lar. Mesmo no contexto atual, segundo Da Matta: “O mundo diário pode marcar a mulher como o centro de todas as rotinas familiares, mas os ritos políticos do poder ressaltam apenas os homens”.³ Hoje, as culturas se esforçam para se conhecerem a partir de si mesmas, buscando eliminar preconceitos e estereótipos culturais.

Outra ferramenta de análise provém das teorias pós-coloniais que nos ajudam a pensar sobre o contexto sócio-religioso da Amazônia como resultado da mestiçagem, sincretismo e hibridismo cultural e religioso. A colonização em suas várias formas criou sua própria representação desigual tanto da cultura como dos nativos. O pós-colonialismo é, portanto, um termo dado para uma abordagem

² QUIJANO, Anibal, **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENESES, Maria Paula (orgs), **Epistemologias do sul**, Rio de Janeiro: Cortez, 2013, p. 124

³ DA MATTA, Roberto, **A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil**, Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 39.

teórica crítica em estudos literários e culturais que designa uma política de resistência transformacional para formas injustas e desiguais das práticas coloniais.⁴

O pós-colonialismo se articula a partir de alguns pressupostos básicos. Usa de uma abordagem anti-essencialista de identidade (embora ele permita uma necessidade estratégica do essencialismo). Privilegia as diferenças mais que as semelhanças. A sua visão política é pluralista e anti-hegemônica (celebra abertamente a crioulicidade, a diáspora e o hibridismo e, ao mesmo tempo problematiza todas as formas de subalternidade e subjugação). Relaciona a representação com o poder.⁵ A partir dessa perspectiva, as características religiosas dos povos da Amazônia são resultado da confluência, das releituras feitas nas práticas cotidianas, de ritmos, cores, danças, linguagens e experiências do transcendente. A sociedade, assim como a religiosidade na Amazônia é composta da contribuição de muitas tradições religiosas de origens diversas.

As tradições religiosas são como o cordão umbilical, caracterizado principalmente pelos seus mitos fundadores, por deuses ou semi-deuses, por seus santos e rezas. Contudo, são estes elementos constitutivos das tradições religiosas que conferem sentidos e significados para a vivência do cotidiano e os confrontos com a história. As relações construídas com o colonizador europeu, o afrodescendente, o nordestino, o asiático ao longo das etapas da história exige produzir de novo uma nova visão da “Amazônia”, a partir da escuta das narrativas complexas da religiosidade de seus povos.

No âmbito religioso o ambiente amazônico é o lugar dos sincretismos, da mestiçagem e do hibridismo. Ainda estamos por desvendar, interpretar suas representações e significados traduzidos aqui pelas religiões, mitologias indígenas e africanas, pelas práticas de pajelança desenvolvidas pelas populações diversas, rurais e urbanas, pelas visões de santos e de visagens, pelos encantados e pelos círios e procissões dedicadas à Nossa Senhora, pela religião do Daime com sua

⁴ HALL, Stuart, **Da diáspora: identidades e mediações culturais**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 99-100.

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa, **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**, São Paulo: Cortez, 2008, p. 179-190.

beberagem, pelos cultos afro-amozônico e as experiências de possessão diabólica e do Espírito Santo nos cultos pentecostais.⁶

Para fins de estudo e análise, apresentaremos a religiosidade na Amazônia, privilegiando alguns elementos deste âmbito. Lembrando-se de que o ambiente amazônico herda do contexto brasileiro a complexidade e confluências de diversas origens culturais e religiosas.

Quais as características básicas do contexto religioso da Amazônia? Para responder a esta questão descreveremos e analisaremos alguns aspectos da religiosidade amazônica, derivando seus significados e representações incorporadas nos aspectos constitutivos dos sistemas religiosos: ritos, mitos e símbolos. “Mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente (por enquanto, “o sagrado”), trata-se de uma experiência *humana*, e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural.”⁷ Seguindo alguns autores⁸ que pesquisaram sobre este tema, vamos destacar quatro aspectos para este sobrevoo sobre as representações religiosas da Amazônia: pajelança, encantaria e mitologia indígena, as devoções aos santos e às Nossas Senhoras e o Pentecostalismo amazônico.

2.1.1. A pajelança, encantados e mitologia indígena

A base sobre a qual se assenta a cosmovisão tanto social como religiosa da Amazônia é indígena. Durante o período colonial, a catequização e a evangelização envolveu não somente a imposição de uma visão eurocêntrica sobre os indígenas, mas também a "hibridização", na medida em que os colonizadores espirituais adaptaram a religiosidade católica, para se adequar às populações não-ocidentais. Deste modo, os indígenas interpretaram o cristianismo de acordo com os seus

⁶ MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Mocambira, **Pajelança e encantaria amazônica**. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

⁷ CROATTO, José Severino, **As linguagens da experiência religiosas**, São Paulo: Paulinas, 2002, p.41.

⁸ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**, Belém: Editora Cejup, 1995; PRANDI, Reginaldo (org) Introdução. In: **Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004; WAGLEY, Charles, **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo 1988.

próprios quadros culturais. Assim, ocorre uma "semiose colonial", ou seja, uma interação de signos e significados de ambas as origens - europeias e indígenas que se seguiu ao longo do processo de evangelização. Este processo envolveu uma ação criativa por parte tanto dos missionários católicos como dos povos indígenas, apesar de claras assimetrias de poder.⁹

É sobre essas bases fundadoras que se pode compreender o que é a Amazônia e como nos relacionar com ela. A cosmovisão mitológica indígena que estrutura a vida pessoal, social e religiosa quer manter o vínculo umbilical com a terra molhada, suas florestas e rios. Pajelança e espíritos dos encantados definem identidades e sentidos práticos para a vivência do cotidiano aparentemente caótico e desordenado.

Para os povos da Ameríndia, segundo vários pesquisadores da teologia indígena, “Deus” não é uma realidade para ser explicada, mas tem a ver com a sabedoria religiosa que se torna resistência, convivência com o cosmo e natureza.¹⁰ Há múltiplas imagens para se descrever a experiência do transcendente, tanto para expressar as origens como para descrever a condição humana e os acontecimentos. Antes de ser uma busca racional de interpretação da experiência, é vivência cotidiana que depois é expressa de modo mítico-simbólica.¹¹ No vocabulário indígena existem inúmeros termos para designar o sagrado e o divino. Para expressar o mistério possui uma linguagem muito rica. Neste sentido, e de modo geral, se pode falar de um núcleo teológico que mais especificamente se pode chamar de “teocosmologia” ou “cosmoteologia” devido a seu ponto de partida.¹²

⁹MIGNOLO, Walter D., **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**, Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 23-76.

¹⁰ Cf. LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, **Teología índia**, Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000; CARRASCO, Vitoria, **Antropología indígena e bíblica: ‘Chaqiñan’ andino e Biblia**, In: RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Vozes, n. 26, 1997, p. 25-47; IRARRÁZAVAL, Diego, **Interação andina com a palavra de Deus**, Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana/RIBLA, 26, Petrópolis: Vozes, 1997, p.63-69; MARZAL, Manuel Maria, (Org), **O rosto índio de Deus**, São Paulo: Vozes 1989.

¹¹ A cosmovisão dos povos indígenas tem sua própria maneira de descrever os seres sobrenaturais que podem ser tanto animais como vegetais. Sua teoria do mundo é basicamente mitológica de conteúdo altamente simbólico que trata de questões como a origem do mundo, dos tempos ancestrais, dos seres que ali habitavam e que foram os que criaram a humanidade, as espécies animais e suas capacidades. São vários os estudos antropológicos deste aspecto. Cf. HILL, Jonathan, (Org.), **Rethinking History and Myth**, Illinois: University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.

¹² Estes povos mantêm com a terra uma relação mística, consideram-na sua mãe, de tal modo que, como afirmam, não são eles os que possuem a terra, mas é a terra que os possui; mais ainda, os indígenas são a terra. Por isso, há nessas comunidades um amor arraigado à sua terra e um profundo respeito ecológico. Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, **Por uma terra sem males**, Brasília: Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002, p.36.

A maioria dos povos ameríndios não possui a figura de um Deus único, criador e retribuidor como aconteceu com as religiões monoteístas do Mediterrâneo e Médio Oriente. A maioria desses povos possui figuras mitológicas (demiurgos), cujas ações enaltecem. É uma visão cosmo-humana, mais que antropocêntrica. A religião na sua essência possui uma visão redutiva do tempo e do meio ambiente. O elemento utópico é relacional, o presente inclui o passado e o futuro. Este aspecto está presente principalmente no rito e na festa. O mundo físico se limita à biosfera ou à floresta e à terra natal. O mundo sócio-político se encontra principalmente na família nuclear, parentes reais ou fictícios, na família extensa (linhagem), nas alianças tribais e intertribais. O mundo metafísico é constituído de heróis mitológicos, monstros, visagens, espíritos, almas, animais em forma de pessoas que simbolizam o “alter-ego” das pessoas. A visão histórica tem o limite dos antepassados imediatos (quatro ou cinco gerações). De modo geral, as ações dos heróis mitológicos aconteceram durante a vida dos antepassados mais velhos.¹³

O sagrado é o agente que tem poder. Sua transcendência se dá neste mundo pelo modo como se manifesta através de suas próprias criaturas. Ele possui sinteticamente todos os seres em si mesmo. Ele pode se transformar em qualquer um deles. As criaturas brotam de dentro de si mesmo. Não é um “faça-se” (criacionismo), mas, “eu também sou isso”. Não cria a partir ou sobre a matéria, mas é autotransformação. O primeiro ser humano continha em si todos os seres. O humano é a presença do transcendente na criação.

Na matriz indígena um dos elementos centrais é a figura do pajé. Nele se encontra a fonte geradora das crenças e práticas religiosas do mundo indígena. O termo pajé vem do tupi pay, é um personagem presente na maioria das etnias indígenas da América. É de sua prática que nasce a expressão pajelança que engloba uma série de funções e práticas sociais e religiosas que basicamente mantém a comunidade unida e restabelece a harmonia do corpo com a natureza e seus espíritos.¹⁴

O pajé de origem basicamente tupi é uma pessoa que nasce com uma autonomia pessoal, deste modo, ele não é escolhido por um mestre ou pelo grupo.

¹³ MARZAL, Manuel Maria, (Org), **O rosto índio de Deus**, 1989, p. 89.

¹⁴ ARENZ, Karl Heinz, **São e Salvo**, Quito: Abyayala, 2003, p. 49.

Sua arte nasce de si mesmo, impulsionado por uma força interna a partir de certos acontecimentos de sua vida pessoal. Para Hoornaert:

O xamã é um profeta e curandeiro inspirado, uma figura carismática e religiosa que tem o poder de dominar os espíritos por sua força carismática. Tudo nele provém de si próprio, não de uma investidura a partir de uma corporação ou de um mandato imposto pela sociedade.¹⁵

O pajé tem um papel-chave na sociedade indígena. Ele interage através do rito, dos sonhos ou dos transe induzidos, servindo como mediador entre os domínios humanos e extra-humanos. O xamã, que é médico e conselheiro, é também líder espiritual e genitor simbólico; simboliza um modo de vida distinto, com conhecimentos e poder de cura. Representa a raiz da espiritualidade indígena e sua força é simbólica. Leva politicamente a comunidade para a auto-suficiência, nas atividades econômicas, políticas e sociais. Interfere no "mundo que não se vê", no "reino invisível".¹⁶

A figura do pajé assume deste modo no contexto indígena um símbolo de resistência e de ruptura com as formas materiais e simbólicas de subordinação impostas aos povos indígenas, desde a invasão de 1500. Segundo Maués, o pajé, principalmente na sua forma mais atualizada no contexto das comunidades tradicionais da Amazônia, é aquele que

ao mesmo tempo, ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações etc., de sua arte. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado” numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí, estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de “corrente do fundo”) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas.¹⁷

Os povos indígenas sempre lutaram para ser sujeitos e protagonistas de sua espiritualidade e fé, a partir das diferentes formas de professá-las, desde sua religião tradicional ou de seus vínculos diferenciados com as mais diversas vertentes cristãs.

Hoje se pode falar de um neo-xamanismo. Este nasceu nos grandes centros urbanos, durante o movimento contracultural dos anos 60. O xamanismo passa a ser objeto de estudos antropológicos a partir de estudiosos da religião como Mircea

¹⁵ HOORNAERT, Eduardo, **História da Igreja na Amazônia**, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 111.

¹⁶ WAGLEY, Charles, **Uma comunidade Amazônica**, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 313.

¹⁷ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), São Paulo: Editora USP 2005. p. 269-270.

Eliade em sua obra “Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase”, onde procura elaborar uma definição adequada para o termo. Nesta mesma linha, o antropólogo Carlos Castañeda¹⁸ em suas obras sobre o xamanismo indígena, não somente realiza um trabalho de observação do fenômeno, mas ele próprio passa por uma experiência xamânica. Michel Harner, outro estudioso do xamanismo, em sua obra “O caminho do xamã” procura popularizar as práticas xamânicas, podendo ser usadas por qualquer pessoa.¹⁹

Neo-xamanismo nacional e amazônico se manifestou mais expressivamente na década de 1980 e 1990, com o uso ritualístico xamânico da bebida da ayahuasca, também chamada de vinho das almas, Santo Daime ou Vegetal. O neo-xamanismo se torna presente no contexto urbano amazônico em suas várias vertentes do Espiritismo Amazônico e do Santo Daime.²⁰

Estudos sociológicos e antropológicos apontam como uma das causas do tremendo sucesso do movimento pentecostal e neo-pentecostal de diversas formas no contexto amazônico, a alma xamânica do amazonense. Em encontros de oração, cultos e devoções se experimenta o mundo do espírito através de experiências emocionais, extáticas, onde se escutam vozes, ora-se em línguas e se manifestam espíritos malignos.

Os mitos são a base estrutural para compreender a religiosidade amazônica. Na compreensão de Mircea, o mito “conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos”.²¹ Esses mitos se referem à criação do mundo e a origem das coisas e da humanidade. Nos rituais elas eram repetidas e rememoradas. A ritualização imbuía os participantes de uma força sagrada dos tempos primordiais. Na coletânea da mitologia indígena se encontram os mitos de origem, mitos escatológicos do fim do mundo, na lógica do eterno retorno, na descrição dos tempos primordiais, na luta do bem ou da ordem contra o mal ou o caótico.²²

¹⁸ CASTAÑEDA, Carlos, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Washington Square Press, 1998.

¹⁹ Apud, MAGNANI, José Guilherme Cantor, **Xamãs na cidade**. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro, 2005, p. 221.

²⁰ MAGNANI, José Guilherme Cantor, **Xamãs na cidade**, 2005, p. 225.

²¹ ELIADE, Mircea, **Aspectos do mito**, Lisboa: Edições 70, 1986, p. 12

²² Cf. BEZERRA, Ararê Marrocos, **Amazônia, lendas e mitos**, Belém: EMBRAPA, 1985; CASCUDO, Luis da Câmara, **Geografia dos mitos brasileiros**, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1947; ORICO, Osvaldo, **Mitos ameríndios e credences amazônicas**, Rio de Janeiro: Civilização, 1975; PAULA, Ana Maria T. d, **Mitos e lendas da Amazônia**, Belém: DEMEC1EMBRATEL, 1985.

A destruição pela colonização do *modus vivendi* indígena vai desencadear um processo de transposição ou de deslocamento epistemológico desses mitos para as várias vertentes culturais e religiosas. São a partir de suas narrações dialéticas, tramas, personagens e valores que as culturas tradicionais da Amazônia se confrontaram não somente com o poder de dominação da religião colonizadora, mas enfrenta ainda hoje o processo destruidor de seu ethos. Num processo de relações interculturais da mestiçagem e do hibridismo cultural, os mitos são a base para compreender a formação da identidade que explica o mundo, que situa o ser humano dentro de seu contexto cultural, que formula os comportamentos e costumes sociais da Amazônia.²³

Esta é a base sobre a qual as culturas tradicionais tiveram que tecer relações com a mitologia cristã e outras que se apresentaram ao longo de seu processo colonizador. Pelo próprio dinamismo mitológico que nunca está acabado, mas está sempre se renovando, as narrativas e dinâmicas dos mitos amazônicos serão reformulados recebendo novos significados e contributos. Alguns desses mitos foram sincreticamente relacionados com os mitos colonizadores que exigiram uma reordenação das representações imaginárias e míticas das tradições. Este processo é ainda hoje vivenciado nas expressões folclóricas nos municípios da Amazônia²⁴, no inconsciente religioso das manifestações religiosas de devoção a santos e Nossa Senhora, nos rituais sincréticos afro-indígena, no contato com espíritos dos mortos no espiritismo e nas visões resultantes do uso da ayahuasca.

Pela própria particularidade da região, as codificações mitológicas estão distribuídas em dois universos: aquele das águas e outro das matas. As águas dos rios caudalosos são geradoras de mitos, assim como florestas e cerrados. Em cada um desses contextos, se apresentam elementos simbólicos específicos. As

²³ Cf. GALVÃO, Eduardo, **Aculturação indígena no Rio Negro**. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 7, Belém, 1959, p.138.

²⁴ Podemos citar como exemplo das festividades de alguns Municípios do Amazonas: Tabatinga: Comemoram-se o Festival do Boi-Bumbá (junho), Festival Internacional de Tribos do Alto Solimões (setembro), Festa dos Santos Anjos Miguel, Rafael e Gabriel (setembro), Festival da Canção (novembro); Novo Airão: Festival Folclórico (junho), Festival de Música Popular Airãoense (29 a 30 de agosto), Festival do Peixe-Boi (último final de semana de outubro), Festival de Verão (17 de novembro); Manacapuru: Festival das Cirandas (última semana de agosto), Festa de São Francisco (4 de setembro); Parintins: Festival dos Bois-Bumbás de Parintins (último final-de-semana de junho), Festa de Nossa Senhora do Carmo, Padroeira do Município (julho), Festival de Pesca do Peixe Liso (agosto), Festival de Verão do Uaicupará e Cabury (setembro), Festival de Música Sacra (setembro), Festival do Beijú (setembro), Aniversário do Município com Festival de Toadas (15 de outubro), Festival de Pastorinhas (23 de dezembro).

narrativas mitológicas descrevem acontecimentos primordiais que são ordenadores dos comportamentos e costumes, satisfazem as necessidades de religião com as antigas tradições, suprem a necessidade que o ser humano tem de se ligar às forças sobrenaturais temerosas ou às benéficas.

Ao longo da história das culturas e das religiões se percebeu uma forte vinculação entre a religião e a política. O mito na sua função de ordenador da estrutura social foi usado para legitimar e celebrar o poder reinante. Antes de passar para uma descrição de alguns dos mitos mais contados e recontados na Amazônia, importante retomarmos a questão sobre a mitologia segundo a perspectiva de Roland Barthes.

O que significa para Barthes o termo "mito" é, de fato, a maneira pela qual uma cultura dá significado e sentido ao mundo ao seu redor. De acordo com Barthes, qualquer coisa pode ser um mito, e ele segue esta abordagem ao longo dos exemplos nas mitologias. O conceito de mito para Barthes parece similar ou, pelo menos, baseia-se no conceito de ideologia, tal como formulada por Marx na “A Ideologia Alemã”. Ideologia de acordo com Barthes não é totalmente oculta e está sujeita à análise através de suas manifestações culturais. Estas manifestações podem se apresentar como sendo "natural" e, portanto, são transparentes. O que Barthes busca em sua análise das mitologias é revelar a natureza ideológica do mito que subjaz no nível mais profundo da cultura.²⁵

Na criação do mito não está somente uma tentativa de explicar a cosmogonia, a teodiceia e organização social. Mitos não são culturalmente neutros, estes possuem um potencial de legitimar o poder – um potencial político. Suas narrativas, imagens e personagens mitológicos podem agir dentro da cultura e da religião, no sentido de guiar e direcionar a percepção e o significado. Como aponta Pierre Clastre:

Mas o ato fundador do social, a instituição da sociedade, remete ao pré-social, ao meta-social: são obra dos que precederam os homens num tempo anterior ao tempo humano, são obra dos antepassados, e o mito, como relato do gesto fundador da sociedade pelos antepassados, constitui o fundamento da sociedade, a compilação de suas máximas, de suas normas e de suas leis, o conjunto mesmo do saber transmitido aos jovens no ritual de iniciação.²⁶

Mitos podem agir de modo ideológico privilegiando certos gêneros e excluindo outros. Mitos podem tanto elevar o espírito para as grandes questões e

²⁵ BARTHES, Roland, **Mitologias**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 131-178.

²⁶ CLASTRES, Pierre, **Arqueologia da violência**, São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 80.

respostas sobre o transcendente, como podem justificar estruturas sociais, costumes e regras de convivência.²⁷ Na maioria dos mitos amazônicos há um entrelace entre o mundo humano e o mundo animal. Animais que possuem atributos humanos e seres humanos que possuem capacidades animais. Essa relação foi herdada dos povos indígenas que viam nos animais os atributos para serem desenvolvidos pelos guerreiros da tribo. Assim o boto é caracterizado principalmente pela sua capacidade de sedução e relação sexual com mulheres jovens que depois ficam grávidas sem saber como aconteceu.²⁸

Na figura masculina do boto aparece claramente, nos relatos da lenda, o poder de dominação da masculinidade. Sua descrição, depois da transformação de peixe-mamífero em ser humano, apresenta traços da masculinidade heterossexual branca. Sua roupa e características sedutoras parecem expressar contorno do estilo de roupa ocidental e suas ações beiram ao estupro de moças jovens, muito comuns tanto na época da colonização, como no contexto atual. O boto sedutor pode trazer em si significados de uma masculinidade dominadora de mulheres, assim como expressão de um poder político patriarcal colonizador, traduzida nos coronelismos e patrimonialismos regionais.²⁹

A Yara é o oposto do boto que usa também de seu canto para enfeitiçar e atrair homens jovens, levando-os para os fundos do rio. Esta lenda possui características claras do feminino colonizador, ou seja, é uma história que certamente tem sua ressonância com a mitologia indígena amazônica, mas seu traço possui elaborações do ocidente português. Aqui o feminino se manifesta em um ser que é metade mulher e metade peixe. O feminino parece não ser totalmente humano. Sua beleza e canto encantam e seduzem os homens, assim como a primeira mulher no livro do Gênesis.³⁰

²⁷ WARAT, Luis Alberto, **Mitos e teorias na interpretação da Lei**, Porto Alegre: Síntese, 1979, p. 128.

²⁸ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade**. História Oral, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2006, p. 20.

²⁹ Sobre a relação entre o mito do boto tucuxi e a realidade política histórica da Amazônia ver: TORRES, Iraíldes Caldas, **Arquitetura do Poder: Memória de Gilberto Mestrinho**, Manaus: Edua, 2009; SOUZA, Márcio, **A resistível ascensão do Boto Tucuxi**, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

³⁰ A poesia musicada do Boi Bumbá Caprichoso relata a lenda: Canta e encanta, Sereia dos lagos, Yara dos rios, Tua beleza é a própria melodia, Brota das águas E invade a floresta em sinfonia Encanto que surge ao luar Que envolve o pescador Que seduz navegador E inspira o trovador Voz sonora Infinita brasa ou calor Tudo em volta é fogo Incenso, fumo e fervor Canta minha sereia... E quando você para Para ouvir E quando você pensa em voltar Não há mais tempo Tudo fica tão

Mapinguari e Curupira são espírito da floresta, semi-homens, semi-animais, são responsáveis pela malinez³¹, ou seja, fazem algum tipo de maldade as pessoas no contexto florestal. A floresta segundo essas mitologias tem a capacidade de se autodefender. Ela pode prejudicar o ser humano se não for respeitada, por isso deve ser temida e reverenciada. Essa percepção indígena terá forte ressonância na experiência religiosa afro, no contexto amazônico, que também percebe na natureza a presença de seus deuses. Essa compreensão espiritual da natureza também se tornará presente nas beberagens do Santo Daime.

É neste contexto que podemos intuir que o arcabouço da mitologia amazônica de modo geral é patriarcal. A maioria de suas imagens e personagens seja humanos como animais expressam elementos da perspectiva masculina. Nesta busca de revisitar a mitologia ancestral da Amazônia, podemos nos questionar sobre possíveis novas leituras, novas compreensões que possam promover uma nova convivência humana de gênero e uma reconexão com a mãe terra.

2.1.2. Devoções aos Santos e Nossas Senhoras

Ao adentrarmos nos aspectos da religiosidade popular da Amazônia é importante esclarecer as razões de colocarmos os “santos” em primeiro lugar nesta análise. Nosso objetivo não é nem desvalorizar o papel e importância de Nossa Senhora para as comunidades católicas da Amazônia, nem questionar a figura de Maria como Mãe e medianeira na encarnação do Filho de Deus. Os santos são analisados primeiramente devido seu valor simbólico para entender a relação entre representações religiosas e as masculinidades na Amazônia. Outro aspecto a ser esclarecido de imediato é o uso da expressão “Nossas Senhoras” no plural. Novamente, o que nos leva a usar a expressão no plural, está relacionada com os vários títulos que definem identidades e expressões diversificadas de significados. Cada título de Nossa Senhora na Amazônia tem a ver com representações e significados diversos. Cada um de seus títulos precisa ser analisado nas suas expressões simbólicas e nos significados históricos e culturais.

distante de você O canto da sereia seduziu você (2x) Um canto caprichoso seduziu você. BARBOSA, Ronaldo, **Canto da Yara do Boi Caprichoso**, 1998.

³¹ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade**, 2006, p.23.

As populações diversas³² da Amazônia, designadas como cabocla ou ribeirinha que muitas vezes trazem uma conotação preconceituosa, significando não-letrada e supersticiosa, é constituída por uma religiosidade expressiva. São essas camadas sociais que são os principais responsáveis pela elaboração da religiosidade nos aspectos da organização dos tempos, dos espaços e rituais religiosos. Há um saber religioso coletivo que não é doutrinal porque dispensa os especialistas da religião, mas sim pragmático que dá sentido às práticas religiosas e quebra a rotina, do cotidiano da comunidade em festa. Eduardo Galvão explica as origens e as interações desse processo da seguinte forma:

A interação dos elementos religiosos processou-se de modo desigual e por etapas que dependeram de fatores diversos, porém específicos ao ambiente amazônico, ou sejam – os recursos econômicos da floresta tropical, a organização das sociedades tribais, as técnicas primitivas de exploração do meio, a influência dos missionários, o caráter do catolicismo ibérico em confronto com a ideologia do aborígine e, finalmente, as características da sociedade mestiça de índios e brancos que emergiu e se desenvolveu na atual sociedade rural contemporânea.³³

Essa religiosidade apesar de se encontrar e se constituir uma característica fundamental do espaço social rural, está presente também nos contextos urbanos. Um fenômeno importante das cidades da Amazônia é a importação de tradições, costumes e práticas cotidianas rurais para dentro do dinamismo social dos grandes centros urbanos. No âmbito da cidade esses aspectos da religiosidade popular são sutilmente estabelecidos e sofrem de releituras e transformações.

A religiosidade amazônica é complexa e é o resultado do entrelace dos aspectos indígenas, afros e ibéricos. Nosso enfoque dentro deste campo híbrido e mestiço, são as devoções aos santos, principalmente a Santo Antônio e São Sebastião, e as Nossas Senhoras de Nazaré, do Carmo e do Perpétuo Socorro. “O catolicismo do caboclo é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de ‘santos de devoção’ identificados à comunidade.”³⁴ Pretendemos analisar o relacionamento do fiel com essas representações do sagrado; perceber como esta relação influencia as relações e vivências cotidianas; os significados e representações inscritas nas imagens e nas histórias dessas representações divinizadas; analisar de que modo essas imagens,

³² Populações diversas significam principalmente as populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas.

³³ GALVÃO, Eduardo, **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 02

³⁴ *Ibidem*, p. 03

história de vida, fenômenos miraculosos definem a identidade humana, de ser homem e de ser mulher.

Os santos e as suas representações simbólicas, no contexto Amazônico, são quase todos de homens. Contudo, esses homens são considerados seres especiais, apesar de sua humanidade. O processo que os torna especiais é a santificação que inclui tanto suas histórias místicas e ascéticas, como os milagres realizados em vida e depois de sua morte. Na Igreja Católica há santos que são santificados a partir de processos canônicos definidos pela própria instituição religiosa e outros que são reconhecidos seus méritos de santidade, pelo próprio povo.³⁵

Santos são mediadores para a obtenção de favores pessoais que incluem as necessidades de obtenção da saúde, de resolução de problemas financeiros ou amorosos, ou mesmo, para recuperar objetos perdidos ou roubados. O santo é capacitado para obter estes benefícios porque recebe diretamente de Deus este poder. Os santos estão subordinados a Deus, mas são poderosos intercessores das necessidades de seus devotos. Os milagres são realizados pela intercessão do santo, mas é pelo poder divino que estes se manifestam.³⁶

Os santos das devoções populares são representados nas suas imagens, que possuem um poder místico. Tocar na imagem, ornar seu altar com flores e fitas, carregar seu andor e oferecer-lhe sacrifícios e oferendas, significa para o devoto o mesmo que se unir ao santo na eternidade. De modo geral estes santos nas procissões são carregados por homens ou por mulheres de comprovada vida e devoção, pertencentes a alguma irmandade ou famílias cuidadoras do santo.³⁷

Na festa do santo além de elementos culturais das várias matrizes religiosas, ou seja, indígena, afro e ibérica, estão entrelaçados vários aspectos da vida social, econômica, política e religiosa, num só espaço e tempo. Aspectos presente na representação simbólica do santo e nos rituais e símbolos ligados á festa que oferecem sentido e significados para a vida cotidiana, para a auto-compreensão do indivíduo e para as identidades coletivas.

Neste contexto descritivo e hermenêutico, é importante lembrar a metodologia da compreensão simbólica. Todo símbolo religioso ou imagem

³⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**, Belém: Editora Cejup, 1995, p. 179.

³⁶ *Ibidem*, p. 180.

³⁷ *Ibidem*, p. 178-179.

iconográfica traz em si um significado que fala ao seu devoto, gerando sentido que se tornam a base para as relações sociais de poder e dominação, de submissão e passividade ou de motivação e empenho pessoal, formação da subjetividade e autonomia. Neste sentido, pode-se questionar de que maneira os homens se relacionam com seus santos de devoção. Galvão parece reconhecer isso quando observa que

Os santos podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa. Cumprindo aquele sua parte do contrato, o santo fará o mesmo. Promessas “são pagas” adiantadamente, para se obrigar o santo a retribuir sob a forma do benefício pedido.³⁸

Podemos, então, nos perguntar, o que a representação simbólica do santo oferece e o que o devoto dá em retribuição a esta oferta? O que lhe é dado, reflete um poder de dominação sobre determinada situação ou pessoa? Ou reflete sua incapacidade e dependência de um poder que lhe é superior? Neste terreno de trocas simbólicas resulta a formação de uma identidade oferecida pela imagem e prescrições rituais a ela vinculadas, definição de uma compreensão individual e coletiva.

Imagens masculinizadas dos Santos como Santo Antônio e São Sebastião remetem as características do guerreiro de Deus. Há como uma legitimação da imagem masculinizada de Deus. Sua guerra é primeiramente sobre as forças instintivas do corpo, principalmente da sexualidade, já que a grande virtude destes santos é a castidade. Outro aspecto é sua relação íntima com Deus que os leva a realizar milagres já na sua vida terrena.

Em sua imagem de santidade há um ideal de masculinidade que parecem ser incompatíveis com a vida concreta dos homens. Ao mesmo tempo em que suas virtudes de guerreiros e companheiros de Deus podem reprimir qualidades humanas importantes e suscitar compreensões inadequadas da masculinidade. Quais as influências religiosas destas imagens santoras para a construção da masculinidade? De que maneira essas concepções religiosas de masculinidade são desestabilizadoras da identidade de homens em sua realidade concreta?

³⁸ GALVÃO, Eduardo, *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, 1976, p. 31

Segundo Seidler, os homens são obrigados a lembrar constantemente, de sua identidade, através do auto-controle, da resistência, de sua natureza animal e expressão de força, entendida como virtudes masculinas. Devem ter controle sobre os seus sentimentos, emoções e desejos e, ao mesmo tempo, resistir às tentações do instinto animal. Assim, qualquer pequeno espasmo de sentimentalismo ou intimidade será considerado feminino e automaticamente classificado como uma ameaça direta à sua identidade. Ele vai manter escondido e rejeitar tudo que seja contrário ao que é considerado tipicamente masculino. Sua identidade como homem, como sendo superior é o que está em jogo. Vulnerabilidades negação e ocultação muitas vezes, pode ser uma fonte de legitimação da violência e esta, por sua vez, um derramamento de carga viril sobre os próprios homens.³⁹

Um dos santos de maior devoção na religiosidade católica da Amazônia é Santo Antônio.⁴⁰ Segundo Vainfas, Santo Antônio que na história de Portugal é o considerado o restaurador português, no Brasil, na luta contra os holandeses, ele será considerado como o recuperador das liberdades perdidas.⁴¹ A devoção a Santo Antônio de Lisboa chega ao Brasil durante a colonização trazida pelas várias ordens religiosas masculinas e pelo próprio Rei de Portugal. A mestiçagem popular de indígenas e afros vai relacionar sua imagem com Ogum, orixá guerreiro dos afrodescentes e em certas regiões do Nordeste (Pernambuco) como o orixá Oxossi (Odé) que também tem as características de guerreiro e batalhador. É santo de pequenos altares em povoações e quarteis, santo das famílias que é invocado nas várias necessidades materiais e conciliador de casamentos.⁴²

Na devoção popular brasileira e Amazônica, Santo Antônio é considerado primeiramente como santo casamenteiro, título que é reconhecido principalmente por mulheres solteiras em busca de um marido. Segundo, ele é considerado o santo de todas as necessidades, o grande provedor, principalmente devido a seu amor aos

³⁹ SEIDLER, Victor J., **Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas**, Barcelona: Editorial Montesinos, Colección Ensayo, 2007.p. 163.

⁴⁰ Santo Antônio nasceu em Portugal em 15 de Agosto de 1195 em uma família abastada. Morreu ainda jovem em Pádua na Itália em 1231. Primeiramente entrou na ordem de Santo Agostinho, para depois mudar para ordem dos Franciscanos onde foi ordenado sacerdote. Foi missionário no Marroco entre os muçulmanos, foi professor de teologia em universidades italianas e francesas, sendo reconhecido como grande orador e pregador. Foi canonizado pelo Papa Gregório IX no ano de 1232, tornando-se padroeiro de Portugal.

⁴¹ VAINFA, Ronaldo, **Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política**, Revista USP, São Paulo, n.57, p. 28-37, março/maio, 2003, p. 26

⁴² BASTIDE, Roger, **As Religiões Africanas no Brasil**, São Paulo, Pioneira,1985, p. 141.

pobres. Pe. Antônio Vieira, grande devoto de Santo Antônio, considerava-o intercessor em todas as necessidades.

Se vos adoecer o filho, Santo Antônio; se vos foge um escravo, Santo Antônio; se requeris o despacho, Santo Antônio; se aguardais a sentença, Santo Antônio; se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo Antônio; e, talvez se quereis os bens alheios, Santo Antônio.⁴³

A iconografia de Santo Antônio, o representa vestido com o habito marrom da Ordem Franciscana que expressa principalmente sua consagração a Deus, a humildade, a morte para o mundo e a pertença a uma ordem religiosa. O livro que leva nas mãos representa seu caráter intelectual, principalmente no estudo das Escrituras para elaborar suas pregações. A cruz que em algumas representações, o santo segura com a mão esquerda, quer significar uma das atividades mais importantes de sua vida, as pregações contra as heresias. A cruz e o Evangelho formam uma unidade, a ciência teológica a serviço da salvação das almas. Desta combinação surge a imagem de Santo Antônio como guerreiro contra as heresias, chegando a ser apelidado de “malleus herticorum” – martelo dos hereges.⁴⁴ Esses elementos de sua iconografia expressam o caráter complexo da figura de Antônio que entrelaça inteligência, raciocínio, habilidades de argumentação com o despojamento e a sensibilidade ao sofrimento dos pobres, luz do saber com a humildade.

Outro elemento constitutivo da representação de Santo Antônio é a imagem do menino Jesus em seu colo. A criança é um símbolo importante na perspectiva do Evangelho, pois representa as atitudes fundamentais para adentrar no Reino de Deus. Na imagem do santo, o Jesus menino simboliza tanto o despojamento e a simplicidade franciscana, assim como a intimidade e alegria da entrega a Deus.

Na maioria de sua iconografia, Santo Antônio traz nas mãos o lírio que representa seu estado de castidade e pureza. No contexto histórico, em que viveu Antônio, um dos pecados mais graves era o pecado sexual. Para a maioria de seus biógrafos, Antônio teve que travar uma guerra interna consigo mesmo no âmbito

⁴³ VIEIRA, Antônio apud MOTT, Luiz, **Santo Antônio, o divino capitão-do-mato**, In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (Org.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 111.

⁴⁴ O título dado a Santo Antônio pelo Rei da França Luiz VIII que representa a sua força argumentativa e disposição para aplicar golpes contra as seitas heréticas. Esta representação do martelo está presente entre as matrizes culturais ocidentais, afro e indígena: Thor na mitologia germânica, Hefesto na mitologia grega, Ogum na mitologia afro é o orixá ferreiro, Tupã para os tupinambá é o deus do trovão e dos relâmpagos. Cf. CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain, **Dicionário de símbolos**, Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

da sexualidade. A tentação da carne como desejo sexual parece estar presente principalmente no início de sua vida. O lírio parece representar esse aspecto de sua vida e o combate espiritual. Assim como este lírio branco sinal de pureza, se conserva firme em sua haste, assim também o santo combateu ao longo de sua vida o apelo ao pecado sexual.⁴⁵

A festa em honra ao santo compreende diversas etapas que trazem em si uma bricolagem de aspectos da cosmologia indígena, ressignificados pelos processos históricos híbridos da cultura tradicional religiosa. Nas festas de Santo Antônio se eleva o mastro que é realizado exclusivamente pelos homens. Esta etapa do ritual da festa do Santo mobiliza principalmente os homens devido à exigência de força física para cortar o tronco e levá-lo até o local. Sobre esse aspecto Heraldo Maués descreve da seguinte maneira uma festa de Santo Antônio:

Enquanto os músicos tocavam, espocavam fogos de artifício e os carregadores do mastro, sempre bebendo da mesma garrafa de aguardente, caminhavam com ele nos ombros, executando uma espécie de dança, indo para frente, para trás e para os lados, durante todo o percurso de 1 km, gritando, ora de forma ritmada, ora de forma desordenada, e soltando muitos vivas: “Viva Santo Antônio!”, “Viva o pau do santo!” (referindo-se ao mastro). O povo que acompanhava o cortejo conversava animadamente, rindo muito das brincadeiras que eram feitas pelos que carregavam o mastro.⁴⁶

Quais as possíveis interpretações e significados presentes na iconografia de Santo Antônio que apelam para as masculinidades amazônicas? Certamente haveriam muitos aspectos a ser ressaltados nesta análise, mas apontaremos somente para dois significados presentes nas representações do santo para as masculinidades: o guerreiro e o provedor. Santo Antônio é guerreiro contra os hereges, luta contra seus instintos sexuais para adquirir pureza e superar a tentação e sedução das mulheres. Ao longo da colonização Antônio é revestido da representação militar nas guerras contra holandeses e na Amazônia contra a revolta dos Cabanos, ele se torna protetor dos exércitos colonizadores.⁴⁷

Nesta relação do devoto com seu santo, sua representação provê identidade e resposta às necessidades do cotidiano, principalmente na questão das doenças. Própria dos indígenas e das comunidades tradicionais carentes de estruturas de básicas de saúde, a busca pela cura é um aspecto importante da devoção. Nos

⁴⁵ LEQUENNE, Fernand, Antoine de Padoue, **Sa vie, son secret**, Paris: Éditions du Chalet, 1991, p. 13.

⁴⁶ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular**, BELÉM: Norte Ciência, vol. 2, n. 1, p. 1-26, 2011, p. 5.

⁴⁷ VIEIRA, Antônio, **Sermões**, Vol. VII, Porto: Lello & Irmãos Editores, 1959, p. 36.

desafios constantes da vida nas florestas, homens precisam ser guerreiros, estabelecendo seu domínio no âmbito das lutas cotidianas, no trabalho físico cansativo e na relação com as mulheres. Para muitos homens a virilidade é sinônimo da vida de um guerreiro, ou seja, deve suportar os sofrimentos sem se queixar, matar e morrer a serviço da tribo, da família, da nação ou do estado.

Devido a seus milagres feitos para amenizar o sofrimento e as necessidades físicas, Santo Antônio representa uma das características mais importantes das masculinidades: protetor e provedor. Homens são sistematicamente condicionados ao trabalho, ao fazer. Eles confundem o ser com o fazer. Homens devem trabalhar incansavelmente para prover e proteger sua prole. Esses fatores condicionantes se tornam a base não somente para aspectos da violência, mas da ausência do masculino no âmbito familiar.

Outro santo da devoção católica popular na Amazônia é São Sebastião, considerado um santo guerreiro e militar romano na tradição católica.⁴⁸ Ele é considerado o padroeiro de Roma, depois de Pedro e Paulo e patrono de vários tipos de corporações. No Brasil torna-se protetor da Marinha, do Corpo de bombeiro e da corporação da polícia militar. Nas comunidades tradicionais da Amazônia é santo protetor dos pescadores. No sincretismo religioso das tradições afro-brasileiro, São Sebastião é Oxossi, Orixá masculino da cultura religiosa Iorubá responsável principalmente pela caça, figurado geralmente trazendo um arco e uma flecha.⁴⁹

Na iconografia, São Sebastião está representado no momento de sua morte. As flechas em seu corpo representam a resistência e a perseverança na fé. A árvore em que está amarrado, segundo a tradição, diz ser um carvalho que é uma madeira nobre que simboliza a firmeza e a perseverança de São Sebastião. Ele não morre

⁴⁸ Em sua carreira militar se torna um alto oficial da legião da guarda imperial pretoriana. Adere secretamente à religião cristã tornando-se motivador da fé dos cristãos aprisionados em Roma. Sendo denunciado, sofre o primeiro martírio amarrado em um tronco de árvore onde é alvejado por flechas pela guarda romana. Ao ser cuidado por uma mulher da alta sociedade, descobre-se que ainda está vivo. Sendo novamente aprisionado é torturado pela segunda vez, sendo espancado até a morte. Ele é considerado o padroeiro de Roma, depois de Pedro e Paulo e patrono de vários tipos de corporações. No Brasil torna-se protetor da Marinha, do Corpo de bombeiro e da corporação da polícia militar. Nas comunidades tradicionais da Amazônia é santo protetor dos pescadores. No sincretismo religioso das tradições afro-brasileiro, São Sebastião é Oxossi, Orixá masculino da cultura religiosa Iorubá responsável principalmente pela caça, figurado geralmente trazendo um arco e uma flecha. Cf. AUGRAS, Monique, **Todos os santos são bem-vindos**, Rio de Janeiro: Pallas, 2005, p. 139-140.

⁴⁹ PEREIRA, José Carlos, **Sincretismo religioso & ritos sacrificiais**, São Paulo: Zouk, 2004, p. 22-23

com as flechas, mas as suporta com a força de Deus. Sua nudez simboliza tanto a humilhação sofrida ao longo de seu martírio, como também seu total despojamento.

Na parte mais histórica da cidade de Manaus, há uma igreja dedicada a São Sebastião trazida pelos frades capuchinhos. Também se encontram muitas comunidades dedicadas ao Santo. Como em outras devoções santoriais o devoto cria um vínculo com o santo.⁵⁰ Ele é o interlocutor e intercessor entre o devoto e Deus. Com o santo, o devoto constrói uma relação comunicativa que se expressa através de orações de pedidos variados, de gestos simbólicos como o toque na estátua do santo. O Santo representa um poder para além do humano que pode obter benefícios aos que pedem sua intercessão. Que tipo de identificação masculina pode trazer a figura do jovem soldado para a interpretação da masculinidade?

Um dos símbolos mais importantes de sua iconografia são as flechas que penetram em seu corpo em lugares distintos. Na maioria das representações deste momento crucial de sua vida, ele parece não experimentar a dor causada pelas flechas. Ele as suporta com bravura e serenidade de um homem estoico. Em sua face, normalmente, voltada para o céu, não há sombra de angústia. Ela está iluminada por uma luz celestial. Esta representação parece querer expressar uma masculinidade que, insensível à dor e sem temer a morte, triunfa sobre as duas.⁵¹

Na simbologia indígena e híbrida amazônica, a flecha é uma ferramenta de guerra, caça e de pescaria dos homens. A destreza no uso deste instrumento concede honra e respeito na aldeia e na família. Homens jovens, nas culturas indígenas, são instruídos desde muito cedo ao uso do arco e flecha. Em diversas culturas a flecha tem diferentes significados que podem ser relacionados com a masculinidade. Na mitologia grega, flechas são símbolos de morte, das pragas do deus Apolo. Na perspectiva dos arquétipos masculinos, flechas são símbolos fálicos por serem afiados e por penetrar no corpo de suas vítimas. Ainda na mitologia, as flechas são símbolos do amor e do processo de enamoramento, do apaixonar-se pelo outro.⁵²

Na devoção popular São Sebastião é protetor contra as doenças e as pragas, devido ao fato de que, mesmo sendo atingido pelas flechas, foi miraculosamente salvo da morte. Na ladainha, onde se exalta suas virtudes e se pede bênção, se faz a

⁵⁰ ZALUAR, Alba, **Os homens de Deus**, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983, p. 88.

⁵¹ BENTLEY, James, **A calendar of saints**, London: Little, Brown and Company, 1997, p. 245.

⁵² CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain, **Dictionnaire des Symboles**, Paris: Seghers, 4 vols, 1974.

seguinte oração: “Ó glorioso mártir São Sebastião, protegi com a Vossa intercessão, livrai-nos de todo o mal, de toda a epidemia corporal, moral e espiritual.”

Outra simbologia importante na iconografia de S. Sebastião é a própria imagem de seu corpo desnudo. Ele é o único santo na história do cristianismo que é representado quase completamente nu. Para os historiadores o corpo jovial na representação deste santo foi uma elaboração artística que expressa vários significados. O lado mais místico-espiritual está relacionado com a beleza de espírito da vida do santo. Sua nudez apela para a forma natural da vida dos indígenas da região que tem o corpo desnudo, a forma mais adequada de expressão do ser amazônico. O corpo masculino jovem e saudável é sempre o desejo mais íntimo da masculinidade. O corpo masculino é a expressão mais evidente de resistência e insensibilidade à dor, aos sentimentos e é considerado um instrumento de trabalho. No contexto amazônico é necessário o bem-estar corporal para enfrentar os desafios naturais da própria região. Esta pode ser uma das razões da devoção tão popular deste santo.⁵³

A simbologia da masculinidade aparece na imagem de São Sebastião primeiramente na sua relação com o poder militar, ou seja, ele foi um soldado. Seu martírio representa a resistência, a força de viver até às últimas consequências seu ideal cristão. Ele não teme a morte e o sacrifício, mas a enfrenta destemidamente.

Nesse processo de mestiçagem e hibridismo cultural e religioso, as festas às Nossas Senhoras, principalmente de Nazaré e do Perpétuo Socorro, organizam a mistura de uma variedade de diferentes identidades e crenças. As imagens e as festas além de expressar o sincretismo da religiosidade popular, são imagens arquetípicas das estruturas internas do ser humano.

Esse arquétipo pode ser relacionado com o Feminino da psique humana, presente em quase todos os sistemas religiosos, mesmo aqueles de maior predominância patriarcal, como por exemplo, no cristianismo. Na imagem da Yara, Mãe das Águas e de Nossa Senhora com suas muitas faces, percebemos resquícios dos sistemas religiosos matriarcais e o arquétipo da Grande Mãe como útero protetor da vida. “Como nossa fonte, a deusa é histórica e psicologicamente

⁵³ BRAGA, Sérgio Ivan Gil, **Festas Religiosas e Populares na Amazônia: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades**, Oficina do CES no. 288: Coimbra, 2007.

primordial. Tem sido um símbolo inevitável da divindade desde o princípio do tempo e continua a ser uma presença sagrada na dimensão intemporal de toda psique.”⁵⁴

Outra característica importante no modo como o catolicismo amazonense se renova é nos relatos e experiências de aparições com a Virgem Maria. Esse tipo de expressão reflete a busca de um contato direto com o sagrado-materno. Nessas experiências que já são parte da tradição católica, a Virgem Maria escolhe um leigo, que pode ser uma criança, em geral alguém, sem muita educação escolar, para dar conselhos ao povo e à Igreja e também para revelar segredos.⁵⁵

No baixo Amazonas a aparição mais expressiva e divulgada foi àquela feita a Edson Glauber de Souza Coutinho e a sua Mãe Maria do Carmo.⁵⁶ Como neste caso e em outros, os videntes e os que divulgam suas mensagens tinham ou tiveram algum vínculo com a RCC. Em seus discursos se reforçam práticas tradicionais, defende a busca de santidade e de uma moralidade sexual oposta aos valores seculares contemporâneos, às vezes mais rígidas que o oficial católico. Nos discursos das aparições há sempre a visão de um fim iminente dos tempos.

De que modo, a imagem de Nossa Senhora se relaciona com a experiência religiosa de homens e mulheres dentro de uma cultura religiosa com bases patriarcais solidamente fundadas? Primeiramente é importante notar que assim como nas figuras dos santos, a imagem de Nossa Senhora e seus rituais religiosos, manifestam a figura de uma mulher idealizada e semi-divinizada, totalmente desvinculada da vivência cotidiana da maioria desta população e que pode ser a base para a desvalorização de mulheres de carne e sangue. Mulheres que são prostituídas e violentadas no âmbito doméstico, empobrecidas e exploradas em sua dignidade por diversos fatores. Como observa Gebara:

Para as mulheres, o lugar onde se pratica o mal é o lugar onde a cultura as colocou, isto é, de modo particular, o âmbito doméstico. É a partir deste lugar que aparecem as intrigas, as cumplicidades, as traições, as mentiras, as formas específicas de violência e de reprodução da violência. É este o lugar privilegiado da responsabilidade feminina na prática do mal. É

⁵⁴ KEEN, Sam, **O homem na sua plenitude**, São Paulo: Cultrix, 1998, p. 27.

⁵⁵ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo, **O homem que achou a santa. Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré**, Belém: Ed. Basílica Santuário de Nazaré, 2009; LAURENTIN, Rene, SBALCHIERO, Patrick (cura di), **Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria**, Roma: ART, 2010; BARNAY, Sylvie, **Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge**, Paris: Les Editions du Cerf, 1999

⁵⁶ LIMA, Benedito Gomes, **Terra da fé**, Vol. 1., Manaus: Imprensa Oficial, 2003. p. 26-27.

este o lugar “privado” do mal que se conjuga com o lugar público, historicamente mais visível e mais poderoso.⁵⁷

Um segundo aspecto de relevância na análise das imagens de Nossa Senhora é a maternidade como característica fundamental do ser da mulher. Aqui o feminino é definido como procriar, ter filhos, parir. O corpo da mulher e todas as dimensões de sua vida se voltam para a maternidade. Há um processo de naturalização da maternidade no corpo da mulher. Nessa idealização da mãe relacionada umbilicalmente com seu filho há uma legitimação de uma união de dependência que se completa naturalmente, que incute o sentimento de proteção, destituindo o medo do abandono e da separação. Esta união umbilical não se encerra no parto pela expulsão do feto do útero protetor, mas se perpetua na vida, principalmente na vida de homens.

A naturalização da maternidade do corpo da mulher por via de legitimação religiosa gera uma compreensão divinizadora de um dos aspectos da vida das mulheres. A maternidade é sacralizada principalmente por se concretizar na vida cotidiana de característica como proteção, serviço e cuidado do lar. Essa visão pode se tornar a causa para a exploração de mulheres e impedimento para um processo de transformação. A imagem divinizada de Maria como mãe, legitima a compreensão opressiva de que ser mulher é padecer no paraíso. Muitas mulheres implícita ou explicitamente são perseguidas por esta visão fantasmagórica da “mãe-ideal”.⁵⁸

Outra devoção muito praticada na Amazônia, principalmente no âmbito urbano de Manaus é a celebração da novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que ocorre todas as terças-feiras. Esta devoção trazida ao Brasil e a região amazônica pelos Padres Redentoristas que foram os principais responsáveis pela divulgação e prática devocional a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Na maioria das paróquias e comunidades cristãs reza-se a novena constituída de várias orações e onde o devoto faz seus pedidos. A imagem da santa não se expressa na forma escultural, mas em um quadro iconográfico que traz traços do processo histórico e contexto cultural em que foi elaborado.

⁵⁷ GEBARA, Ivone, **Rompendo o silêncio**, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 148.

⁵⁸ SOUZA, Sandra Duarte de Souza & LEMOS, Carolina Teles, **A casa, as mulheres e a Igreja**, São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 135-136.

No quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, ela aparece com o olhar direcionado para seus devotos para socorrê-los como mãe e protetora. Ela segura o menino Jesus nos braços com a outra mão apontando para ele. Os anjos nas laterais trazem nas mãos os instrumentos da paixão e morte de Jesus. Há um enlace entre Mãe e Filho que os tornam redentor e corredentora da humanidade. É um retrato que pode ser relacionado com o dogma da assunção de Nossa Senhora aos céus. Roese parece reconhecer isso quando observa que:

Maria agora ascende aos céus. Além do dogma de Maria como Mãe de Deus, a Assunção de Maria também se torna dogma na Igreja Católica Romana na época de Pio XII, em 1950, muitos séculos depois, mais de um milênio depois do dogma de Maria Mãe de Deus. A Trindade cristã será agora uma quaternidade e terá agora uma figura feminina. É o feminino ausentado na tradição cristã e nas religiões monoteístas masculinas que reaparece. Ela se torna a Rainha dos Céus. Mãe de Deus. Ela dá à luz um Filho, Deus. Além disso, ela preserva o elemento da virgindade, herança de Diana. Maria é também a Grande Mãe, como outras Deusas, como Cibele – a grande Mãe da Ásia Menor.⁵⁹

Suas vestes vermelhas trazem os traços da realeza e ao mesmo tempo da modéstia. Ela representa a mãe de Deus – theotokos – na sua humildade de esposa e mãe e ao mesmo tempo, de imperatriz vitoriosa com seu Filho. O menino segura sua mão, simbolizando a união entre Filho e Mãe na encarnação e na redenção. A representação iconográfica reforça e legitima o fato de Maria ser modelo de mãe. Sua relação com o filho expressa sua tarefa de mãe protetora e provedora do filho de Deus e de toda a humanidade. As ideias religiosas se tornam a base para legitimar concepções culturais sobre a maternidade.⁶⁰

A devoção a Nossa Senhora de Nazaré tem seu berço no contexto português e os jesuítas foram os principais responsáveis pela propagação desta religiosidade. No Brasil, mas especificamente, na região paraense da Amazônia, conta-se que a imagem de Nossa Senhora de Nazaré é encontrada por um pescador de modo miraculoso. Ao desaparecer e reaparecer num lugar definido, os primeiros devotos entendem que se deve construir uma capela para abrigar a imagem. Muitos milagres ocorrem desde então, dando origem à devoção e a uma festa à santa chamada de círio.⁶¹

⁵⁹ ROESE, Anete, **O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã**, In: ALETRIA-Revista de Estudos de Literatura set-dez. - n. 3 - v. 20, Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 185.

⁶⁰ BOURDIEU, Pierre, **A economia das trocas simbólicas**, p. 57-58.

⁶¹ Sobre os aspectos históricos da implantação da Igreja no norte do Brasil e as devoções religiosas ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**, 1995, p.37-59.

O Círio é uma vela grande usada principalmente na liturgia da vigília da Páscoa. Na devoção significa a festa, a procissão em que todos levam uma vela ao transladar a imagem de uma igreja para outra na distância de cinco quilômetros. Como na maioria das imagens de Nossa Senhora, na de Nazaré, o menino Jesus é carregado ao colo e apresentado ao mundo como o Salvador. Sua aparência humilde e frágil de criança não retira sua manifestação de Rei do Universo, pois ele tem a coroa sobre sua cabeça e o globo em suas mãos. A cruz encravada no globo representa o modo como Cristo se tornou o salvador do mundo.

Nossa Senhora de Nazaré traz uma coroa com sete pontas, representando a realeza e as dores de sua vida. As cores de sua túnica são pintadas de várias cores, mas há um realce nas cores vermelha e amarela, simbolizando também sua realeza. O manto externo de Nossa senhora que significa sua realeza é bordadas a cada ano com expressões criativas e diferenciadas. Os anjos a seus pés querem expressar que Nossa Senhora é a rainha também dos anjos. Por outro lado, Roese adverte:

No entanto, a história da tradição cristã faz de Maria a imagem feminina da piedade e da maternidade dócil e submissa. No caso do cristianismo latino-americano a assunção é apenas a confirmação de um seguimento e de uma relação de fé já estabelecida há muito entre o povo e Maria Mãe de Deus. Maria arrasta multidões em procissões em todo Brasil; ela é a Grande Intercessora.⁶²

2.1.3. O Pentecostalismo Amazônico

As duas perspectivas que balizam nossa análise da religiosidade na Amazônia são gênero e os estudos pós-coloniais. Ao analisarmos o pentecostalismo a partir da ótica de gênero se percebe alguns paradoxos na vivência concreta deste seguimento religioso. O pentecostalismo que se expressa principalmente nas narrativas de conversões, aparentemente demonstra rupturas e descontinuidades de tradições herdadas do passado com suas racionalidades, fazendo nascer um novo senso comunitário de igualdade que afetaria tanto a eclesialidade como a domesticidade. Por outro lado, analisando a partir de dados demográficos e políticos a maioria das igrejas pentecostais ainda permanecem com um sistema altamente desigual, com expressões sutis de adesão ao patriarcalismo e ao autoritarismo masculino.⁶³

⁶² ROESE, Anete, **O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã**. In: ALETRIA-Revista de Estudos de Literatura, set-dez - n. 3 - v. 20, Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 185.

⁶³ MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. **Pentecostalismo e a redefinição do feminino**, Religião e Sociedade, ISER, v. 17, n. 1, p. 140-159, Rio de Janeiro, 1996.

A abordagem pós-colonial é uma ferramenta útil de análise do pentecostalismo Amazônico basicamente por duas razões. Primeiramente, para compreender como este movimento religioso proveniente do mundo ocidental e norte-americano se insere nas entranhas da realidade amazônica, se impõe, resistiu e se manteve até os tempos atuais. Nosso interesse não está na mera historiografia ou na descrição de seus aspectos estruturais. Mas principalmente, está na apreciação e compreensão mais aprofundada de sua lógica, principalmente na adesão de seus adeptos, que nas teorias pós-coloniais são chamados de classes subalternas. Na interação com a história e contexto cultural religioso da Amazônia apreciar sua organização, sua simbologia, o imaginário, textos e texturas, suas motivações, limites e discrepâncias, fracassos e esperanças.⁶⁴

Na perspectiva das teorias pós-coloniais, o paradoxo pentecostal se apresenta através de um dilema que está presente principalmente nas formas colonizadoras e neocoloniais das religiões ocidentais. O pentecostalismo se apresenta como um movimento universalizante com um ethos supra cultural, mas que no processo de inserção na realidade e cultura local tem que se ajustar e adaptar sua dialética de conversão e transformação às lógicas históricas e paradigmas culturais.

O pentecostalismo como expressão religiosa da Amazônia não é um fenômeno novo, mas sua difusão toma maior impulso na recente na história da região. O pentecostalismo aqui analisado tem seu berço de nascimento e expressividade no protestantismo norte-americano e europeu. Os missionários que implantaram o movimento na região foram Daniel Berg e Gunnar Vingren que receberam seu mandato missionário através de um profeta pentecostal que os enviaram para evangelizar e dar testemunho de Jesus numa região chamada Pará.⁶⁵

O pentecostalismo é uma expressão religiosa que traz em seu bojo uma reação contra o extremo racionalismo institucionalizador do cristianismo ocidental. Os missionários suecos que chegaram na Amazônia no ano de 1911 são provenientes de um país onde prevalecia uma homogeneidade cultural e religiosa que marginalizava qualquer outra experiência diferente do luteranismo conservador.

⁶⁴ MBEMBE, Achille, *On the postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001, p. 102.

⁶⁵ VINGREN, Ivar, *Diário do pioneiro Gunnar Vingren*, Rio de Janeiro: CPAD, 2000, p. 20.

Segundo Freston⁶⁶, a experiência religiosa desses missionários já havia enfrentado os efeitos de um movimento contracultural, vivendo na marginalização.

Eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuía preocupação com a ascensão social. Reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectual, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. Em vez da ousadia de conquistadores, tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural.⁶⁷

O pentecostalismo amazônico entrelaça duas vertentes do patriarcalismo, uma proveniente do contexto europeu sueco e outro do nordestino. Esta característica é inserida em uma sociedade com fortes bases coloniais, pré-industrial da cultura nortista das décadas de trinta até sessenta. Este contexto é fundamental para entender seu desenvolvimento rápido na região. A Amazônia, neste contexto histórico particular, é marcada pela sua base religiosa no catolicismo e que se estrutura social e politicamente na base do latifúndio, do coronelismo e do patrimonialismo. Estas características predominam tanto no âmbito público como no privado. O pentecostalismo teve que fazer um processo desafiante de adaptação na região. Primeiramente, este teve que se impor e ressignificar a base religiosa deixada pelo catolicismo com sua forte devoção aos santos e festas com entrelaces mundanos e religiosos. Segundo, a cultura híbrida das comunidades ribeirinhas com suas crenças relacionadas à realidade ecológica (rios e florestas) ligadas à cura e relacionamento com a natureza.

Estes aspectos culturais foram relacionados com a figura do “pastor” que como “ungido do Senhor” assume o papel de autoridade patriarcal inquestionável. O pentecostalismo nas suas origens amazônicas se torna compatível e dá legitimidade a um modo de exercício da autoridade e de poder que sempre esteve presente na história tanto da Amazônia como do nordeste brasileiro.⁶⁸

A leitura da Bíblia no contexto pentecostal está diretamente relacionada com uma fé instrumental, ou seja, frente a um problema ou situação basta crer no poder de Deus para obter uma resposta adequada e imediata. O que antes no catolicismo

⁶⁶ FRESTON, Paul. **Breve histórico do pentecostalismo brasileiro**. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994, p. 67-159.

⁶⁷ *Ibidem* p. 78

⁶⁸ ALENCAR, Gedeon Freire de, **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembleia de Deus – origem, implantação e militância (1911-1946)**, São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

era pedido aos santos, agora se pode pedir diretamente a Deus. Dependendo da qualidade e da quantidade da fé a obtenção do pedido é garantida. A imagem de Deus é de um patrão todo-poderoso que distribui suas graças de acordo com a fé subjetiva do indivíduo. Esta compreensão de Deus como um patrão tem suas bases históricas e culturais e são ressignificadas na leitura bíblica. A Bíblia é também lida como uma palavra dada de um Deus que tem uma aliança de promessas àqueles que creem. Deus sempre cumpre suas promessas, se houver fé em seu poder.⁶⁹

A fé neste contexto assume uma dimensão utilitarista que já está presente no imaginário do catolicismo popular. No pentecostalismo, o sistema de troca de favores e promessas que antes ocorria com os santos, agora é substituída por uma relação utilitarista com Deus. Essa perspectiva marca a identidade pentecostal, assim como oferece autovalorização e autoestima do crente ao nível social.

Nesta vertente religiosa ainda permanece uma forte visão patriarcal da família fundamentada na leitura da Bíblia. O discurso pentecostal sobre a masculinidade se relaciona com o modelo patriarcal de família onde se afirma a autoridade masculina e subordinação feminina como uma ordem natural e sobrenatural. Apesar de faltar uma homogeneidade teológica tanto o pentecostalismo como o neopentecostalismo, definem a família com contornos patriarcais: monogâmica, heterossexual, sendo o homem a cabeça da família e da mulher.⁷⁰

A visão pentecostal da masculinidade que a conceitua a partir de valores como fidelidade conjugal, envolvimento familiar e vê o homem como o grande provedor, mesmo encorajando a mulher a ser autônoma economicamente, não a motiva a galgar posições de governo e liderança nas igrejas. Uma leitura bíblica patriarcal não promove igualdade nas relações de gênero e continua a legitimar perspectivas históricas e culturais de dominação, subordinação e violência contra a mulher. A forma mais tradicional do pentecostalismo insere nos costumes e comportamentos masculinos um reforço no sentido da dominação sobre a família e a mulher.

Para Bourdieu a dominação do masculino se estabelece através das trocas simbólicas. Dominação e submissão inscrita em compreensões religiosas condicionam tanto homens como mulheres. Segundo este autor, é no corpo que se

⁶⁹ SANCHIS, Pierre, **O repto pentecostal a cultura católica brasileira**, In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 70.

⁷⁰ SOUZA, Sandra Duarte de, **A casa, as mulheres e a Igreja: violência doméstica e cristianismo**. In: SOUZA, Sandra Duarte de e LEMOS, Carolina Teles, **A casa, as mulheres e a Igreja, gênero e religião no contexto familiar**, 2009, p. 49.

inscrevem estes elementos simbólicos de poder e dominação: corpo de homens e mulheres. É esta condição que legitimada por perspectivas religiosas que definem a dominação e a submissão. A submissão imposta à mulher em relação ao poder masculino e seu impedimento para assumir cargos de pastoreio na igreja advém do próprio fato do essencialismo natural e bíblico aplicado à natureza dos gêneros.⁷¹

O pastor no contexto pentecostal se torna a fonte última de autoridade em todos os aspectos da vida. Aspecto importante que pode ser relacionado com a história colonial e pós-colonial da Amazônia. Na história dessa região sempre prevaleceu o poder oligárquico e caudilhesco, onde o patrão exerce a autoridade de forma absoluta. Ao pastor exige-se por parte de seus fiéis, respeito e obediência pois ele é considerado um “ungido do Senhor” de modo inquestionável. Deste modo o pentecostalismo se estrutura como instituição patriarcal fundada a partir de uma perspectiva bíblica androcêntrica e heteronormativa que vê as mulheres como subordinadas ao homem por sua própria natureza e rejeita quaisquer outras formas de expressão de masculinidades fora destes parâmetros. Na perspectiva de Foucault, o homem detentor de poder e de privilégios, mantém seu status através de rituais, discursos e representações plásticas. Nesta perspectiva o poder se reproduz criando uma realidade de objetos e rituais de verdade. Para ele “o indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”.⁷²

O pentecostalismo com características de uma instituição leve e aspectos doutrinários sem muito racionalismo teológico enfatiza o poder pentecostal do derramamento do Espírito que é a base para sua inserção no contexto cultural amazônico. Basicamente, o contexto religioso amazônico se constrói a partir de aspectos fundamentais provenientes de sua história de hibridização. A experiência religiosa pentecostal se assenta basicamente sobre algumas bases culturais religiosas próprias do contexto amazônico. Primeiramente, as concepções e práticas de pajelança provenientes do mundo religiosos indígena, segundo as crenças afro-brasileiras expressados no culto aos orixás e entidades espirituais e terceiro no catolicismo popular de devoção aos santos católicos.

A experiência do batismo no Espírito Santo no pentecostalismo amazônico se assenta sobre suas bases culturais religiosas que ora servem como o oposto da nova

⁷¹ BOURDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, 2012.

⁷² FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 185.

experiência, ora se torna a forma pela qual a nova percepção espiritual se encarna. As crenças indígenas e afro, afirmam a tomada de posse de uma força espiritual que pode conduzir tanto ao sofrimento como a cura. Estas se tornam a base arquetípica para os cultos e experiência religiosa pentecostal. Nas expressões afro e indígena o transe e a possessão espiritual se manifestam de diferentes maneiras, mas sempre buscam um contato direto, emocional e corporal com as entidades e forças divinas. No pentecostalismo esse contato, é buscado através da oração, louvores, cantos e ritmos. As manifestações espirituais se tornam concretas através do falar em línguas que deixa claro a presença e a tomada de posse do Espírito Santo que agora assume a expressão humana em forma de uma linguagem incompreensível.⁷³

Normalmente, nesses momentos de culto e celebração, ocorrem também os exorcismos de entidades e espíritos das crenças do mundo religioso afro e indígena. Ocorrem as curas divinas como consequência da expulsão de espíritos do mal que é a causa das doenças e dos males na vida do indivíduo.⁷⁴ Todos esses momentos de um ritual que aparentemente se expressa de modo caótico, onde todos expressam, ao mesmo tempo, através de vozes fortes nas orações, de choros, expressões corporais, a presença do Senhor Jesus e do Espírito Santo. A imposição de mãos como gesto de oração e de poder espiritual sobre a comunidade, na maioria dos casos se restringe aos pastores, somente em alguns casos às mulheres.

A manifestação da glossolalia encontra seu sentido na prática mística de contato direto com o Espírito Santo. Nesse discurso insondável está a quebra de barreiras das expressões do discurso. Todos podem expressar livremente suas frustrações, sofrimentos e anseios sem a necessidade de um linguajar adequado. Nos louvores, orações espontâneas e principalmente na oração em línguas o subalterno pode livremente se expressar sem ser julgado ou impedido por ninguém. Contra uma religião institucionalizada, hierarquizada, elaborada a partir de discursos doutrinários complicados, o pentecostalismo valoriza aspectos bastante próprios dessas populações da Amazônia: sua praticidade para as soluções de problemas cotidianos e experiência direta através do transe e da possessão, do poder terapêutico da ação divina.

⁷³ MAUÉS, Heraldo, **Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)**, São Paulo: Rev. Antropol. vol.46 no.1, 2003, p. 20-22.

⁷⁴ PIERUCCI, Antônio F. & PRANDI, Reginaldo, **A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 102.

A experiência de um Deus que se manifesta principalmente pelo poder de solucionar problemas através da oração de seus pastores e da pregação bíblica vai aos poucos substituindo a crença nos santos e nossas senhoras. Nas décadas de implantação e desenvolvimento do pentecostalismo na Amazônia, o catolicismo popular sofria de um processo de transição religiosa. Houve uma crise no aspecto devocional aos santos e a substituição deste catolicismo popular para uma igreja de comunidades eclesiais de base, onde prevalecem as questões sociais.⁷⁵

O Pentecostalismo se insere na lógica das religiões cristãs de poder do outro colonizador ou dominador. O poder trazido pela vertente pentecostal suco-nordestino está diretamente relacionado com a resolução de problemas do cotidiano. Sobre as bases de um coronelismo histórico, patrimonialismo e atravessadores do comércio ribeirinho. Assim, o pentecostalismo assume características de um pragmatismo instrumental da fé que tudo pode solucionar. Essa nova reformulação da fé no poder de Deus traz uma marca subjetiva. O poder é dado ao crente na medida de sua fé, que se torna um instrumento para resolver problemas e necessidades pessoais. A pajelança e suas expressões afro-indígena também são rejeitadas e ressignificadas nesse contexto. O que continua ainda a permear o imaginário dos crentes pentecostais da Amazônia são suas crenças em botos, curupiras e visagens. Crendices e costumes alimentares também ainda prevalecem e são perpetuados principalmente no contexto familiar.

2.2.

As masculinidades histórico-culturais dos povos tradicionais da Amazônia

Antes de adentrar na descrição e compreensão das masculinidades histórico-culturais dos povos tradicionais da Amazônia alguns pressupostos teóricos e metodológicos precisam ser esclarecidos. Se existem masculinidades, como elas se estabelecem, se relacionam e se perpetuam dentro dos contextos culturais? Iniciamos dizendo que feminilidade e masculinidade ou a identidade de gênero refere-se ao grau em que as pessoas se vêem como masculino ou feminino. Esta compreensão do que significa ser um homem ou uma mulher recebe uma forte imposição das sociedades particulares. Kimmel explica que o gênero não é um

⁷⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Pentecostalismo em Belém: a pobreza, a doença e a conversão**. In: Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA. Vol. 20, nº 1/2, 2004.

termo exato ou explícito porque existem múltiplas masculinidades e feminilidades. Gênero pode variar culturalmente, mudar suas compreensões ao longo do tempo histórico. Este também pode variar entre homens e mulheres dentro de uma cultura. As compreensões de gênero variam ao longo da vida humana individual.⁷⁶

Membros de uma determinada sociedade constroem a partir de seu contexto histórico-cultural o significado de ser do sexo masculino ou do sexo feminino. Desta forma, os machos respondem geralmente por se definir como masculino, enquanto as mulheres geralmente se definem como feminino. Segundo Gilmore, a caracterização da masculinidade é realizada pela expressão da sexualidade ou auto-suficiência econômica nas culturas do Mediterrâneo e em ritos onde o iniciado deve suportar a dor física.⁷⁷

A identidade de gênero assumida por um membro de uma sociedade como masculino ou feminino é baseada nos significados que os indivíduos interiorizaram pela sua associação com o papel de macho ou fêmea, respectivamente, em seu contexto social. Uma vez que estes são interiorizados, eles não podem ser observados diretamente, mas são avaliados a partir das impressões das pessoas com as quais estão envolvidas.

A identidade de gênero é um dos muitos papéis de identidades que as pessoas possuem na estrutura social em que vivem. Na sociologia, assumimos que os papéis não estão em isolamento, mas pressupõem e estão relacionados a outros papéis. O mesmo vale como verdade para as identidades de gênero. O significado do sexo masculino (masculinidade) tem relação com o significado dado ao sexo feminino (feminilidade).

No contexto das culturas, os significados de masculino e feminino são necessariamente contrastantes. Ser do sexo masculino (masculino) é não ser feminino (feminino) e vice-versa. Os significados de gênero se relacionam entre si como extremidades opostas de uma mesma linha. Na verdade, masculinidade e feminilidade são negativamente relacionadas quando os indivíduos são convidados a julgar-se com base na autodescrição de ser "masculino" e "feminino" oferecidos pelo seu contexto cultural hegemônico e rígido.

⁷⁶ KIMMEL, Michel, **The Gendered Society**, Oxford: Oxford University Press. 2000.

⁷⁷ GILMORE, David D., **Hacerse hombre - Concepciones culturales de la masculinidade**, México: Paidós, 1994.

Na perspectiva de Hall as identidades nunca são unificadas e na última etapa da modernidade se tornaram cada vez mais fragmentadas e fraturadas. Elas não são mais singulares, mas múltiplas, construídas ao longo de diferentes processos, muitas vezes com discursos, práticas e posicionamentos ambíguos e antagônicos. Elas estão sujeitas a uma historicização radical, e estão constantemente em processo de mudança e transformação. Segundo este autor, é necessário situar os debates sobre a identidade dentro de todas essas evoluções e práticas historicamente específicas que tenham perturbado o caráter relativamente "definido" de muitas populações e culturas. Essas evoluções ocorrem, sobretudo, em relação aos processos de globalização que coincidem com a modernidade e os processos de migração "livre" ou forçados que se tornaram mundial.⁷⁸

Os pressupostos relacionados acima nos ajudam a aprofundar a questão sobre as masculinidades relacionando-as com o processo histórico da colonização. Como as masculinidades culturais interagem e se constroem na colonização dos povos ameríndios? De que modo a perspectiva masculina do europeu branca e católica se confronta com as masculinidades indígenas e africanas? Qual o resultado deste processo de dominação cultural e religiosa empreendido pela península Ibérica católica do século XVI até aos nossos dias?

Para lidar com estas questões procuramos referenciar nossa análise a partir dos estudos pós-coloniais. Esses estudos emergiram nos últimos anos no contexto das questões relacionadas à teoria literária, a literatura anti-colonial e a teoria do discurso, desempenharam um papel cada vez mais importante, em âmbitos cada vez maiores de atividades intelectuais, incluindo discussões de gênero e de masculinidade. Os estudos pós-coloniais refere-se a um conjunto heterogêneo de teorias e práticas discursivas destinadas a teorizar e explicitar textos, culturas e políticas decorrentes de contextos do sul do mundo, após a sua independência do domínio colonial duramente conquistada. Hall descreve da seguinte forma:

Com a "colonizacão" e, conseqüentemente, com o "pos-colonial", nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação que esta sendo recusada. Uma vez que as relações que caracterizaram o "colonial" não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos não somente nos opor a elas mas também criticar, desconstruir e tentar "ir além" delas.⁷⁹

⁷⁸ HALL Stuart, **Who needs "identity"?** In: HALL Stuart & GAY, Paul Du (eds), *Questions of Identity*. Sage: Thousand Oaks, 1996, p. 4.

⁷⁹ Idem, **Da diáspora – Identidade e mediações culturais**, Belo Horizonte: Editora UFMJ, 2003.

As teorias pós-coloniais são frequentemente associadas e aliadas com os "pós" da pós-modernidade e do pós-estruturalismo também. Às vezes o termo hifenizado "pós-colonial" é utilizado para designar e especificar o momento histórico da descolonização e para separá-lo do uso mais amplo de pós-colonial que também abrangem outros aspectos teóricos, compromissos e tendências adicionais. O "pós" para Shohat significa "a operação de, ao mesmo tempo, privilegiar e afastar-se da narrativa colonial, superando-a, vai definir a estrutura do "entrelugar" do "pós-colonial".⁸⁰ A discussão a seguir incidirá sobre os usos da noção mais ampla da teoria pós-colonial como ferramenta para entender e teorizar a enorme variedade de masculinidades atualmente existentes nos contextos sócio-culturais da Amazônia.

No contexto dos estudos culturais tanto as masculinidades heterossexuais quanto as homossexuais são examinadas no modo como são produzidas nos contextos ocidentais. Busca-se analisar seu potencial de generalização, considerando o modo como elas são produzidas em vários contextos coloniais e pós-coloniais. Deste modo, se pode compreender como as masculinidades híbridas são elaboradas através das fusões culturais das diásporas globais.

Os mitos da masculinidade hegemônica, podem ser interpretados na perspectiva pós-coloniais como mais uma forma de "consciência subalterna" que não fala e representa a si mesmo e assim torna-se representada através dos olhos ocidentais e por meio do discurso ocidental para fins ocidentais.⁸¹ Masculinidades hegemônicas coloniais foram essencializadas. Esta essencialização e hegemonização da masculinidade serviu para obscurecer a diversidade real e pluralidade de masculinidades que vivem em torno das teorias generalizantes.

Para Butler é um atalho ilegítimo interpretar as construções de raça e de masculinidade como sendo resultado dos sistemas separados e desconectados do poder. Em vez disso, é a articulação da interrelação mútua de raças e sexos que

⁸⁰ SHOCHAT, Ella, **Notes on the 'Post-Colonial'**, Social Text, n. 31/32, p. 99-113, 1992, p. 107. <http://www.jstor.org/stable/466220>, Acesso em 21/05/2015.

⁸¹ Subalterno ou consciência subalterna é um termo gramischiano, usada por Spivak que se refere especificamente aos grupos oprimidos e marginalizados principalmente no contexto indiano. Estes são o proletariado, mulheres, agricultores, aqueles que pertencem a grupos tribais. E é neste ponto em particular, que Spivak elabora sua teoria crítica para também desconstruir o "subalterno" como uma categoria monolítica em que uma consciência unitária de identidade do sujeito é presumida. Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty, **Pode o subalterno falar?**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

interagem para criar e produzir uma forma de poder no contexto das masculinidades pós-colonial. A partir da perspectiva de Butler, podemos dizer que as masculinidades hegemônicas coloniais, podem ser interpretadas como sendo produzidas e reguladas pela citação performativa e repetição de roteiros culturais pré-existentes que envolvem e permitem as categorias de raça, sexo e heterossexualidade compulsória. Segundo Butler, as dissonâncias e incongruências que cercam a circulação cultural e a recepção de representações de masculinidades podem fornecer um método de contestação, resistindo à espera sempre provisória exercida pela cultura dominante sobre o significado desses discursos.⁸²

2.2.1. As masculinidades indígenas

Adentramos na realidade Amazônica lançando um olhar para as concepções sócio-culturais das masculinidades indígenas. O plural “masculinidades” nos remete tanto as concepções variadas dos grupos étnicos da Amazônia indígena, como ao modo subjetivo de viver em cada contexto. Os padrões de masculinidade elaborado no arcabouço cultural de cada grupo e dentro de contextos históricos são úteis para estruturar a identidade do ser homem, oferecendo e modelando atitudes, modo de se comportar e até as emoções que são permitidas de expressar.

Essas representações não são estritamente elaboradas no interior da cultura, elas são resultadas dos encontros interculturais e dos processos de colonização e pós-colonização. Deste modo as representações possuem significados provenientes destes mundos. É neste sentido que se pode perguntar em cada contexto, a respeito de representações masculinas, de onde se fala, quando foi falada, quem fala e para quem se fala.

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural, mas abarcar os processos mais amplos o jogo da semelhança e da diferença que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da diáspora, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna.⁸³

Representações são como modelos construídos e reproduzidos dentro dos processos sócio-culturais e da história das culturas. Essas representações são

⁸² BUTLER, Judith, **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 18-19.

⁸³ HALL, Stuart, **Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)**. In: SOVIK, Liv (org), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, p. 47

variadas, mas alguma delas é revestida de maior poder e impacto, tornando-se hegemônica. Todas as culturas e sociedades elaboraram ao longo de sua história masculinidades padronizadas, hegemônicas. Para Connell e Messerschmidt, o conceito de “hegemonia”, é proveniente do pensamento de Antonio Gramsci. Este não pretende incluir a masculinidade da maioria dos homens, mas designa aquela que é soberana na sociedade.⁸⁴ Esta será imposta, intersubjetivizada e reelaborada (mestiçada) no processo intercultural.

De modo geral as representações atribuídas aos indígenas amazônicos estão presentes tanto nas cavernas pré-históricas dos recônditos da Amazônia, como nas elaborações das primeiras descrições dos colonizadores ao chegarem às terras brasis. Essas representações estão nos livros didáticos de história geral do Brasil e nos registros etnográficos de grandes antropólogos que pesquisaram os povos da Amazônia. Esse imaginário é também elaborado pelos missionários a partir de suas concepções religiosas, assim como a literatura romancista e novelesca fez uso indiscriminado de representações indígenas.

Nestes contextos repletos de complexidade, representa-se o indígena amazônico, como guerreiros, caçadores e coletores. Os indígenas são homens em profunda sintonia com a natureza de onde retiram o sentido de sua existência. Essas representações serão encenadas em seus mitos e rituais, onde a masculinidade é, ao mesmo tempo, divina ou semi-divina na personificação dos pajés e personagens mitológicos. Schaden parece reconhecer isso quando observa que:

Um herói civilizador é um ente mítico ao qual se atribuem poderes sobrenaturais e que ou desempenhou um papel importante na transformação da terra depois da criação ou do dilúvio, ou então deu à tribo importantes leis, instituições, bens de cultura.⁸⁵

As representações dos homens no âmbito da mitologia, possuem uma íntima relação com as características essenciais dos animais, suas habilidades, força e limitações. A compreensão de ser homem e de ser mulher está diretamente ligada às funções sociais exercidas no âmbito estrutural do grupo.

As mulheres, na etnia ticuna, são preparadas desde muito cedo para o trabalho de artesanato. Para Levi Strauss, "é à índia que compete fabricar os recipientes de

⁸⁴ CONNELL, Robert W. & MESSERSCHMIDT, James W., **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013, p. 243.

⁸⁵ SCHADEN, Egon, **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: Ensaio etnosociológico**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959, p. 24.

cerâmica e servir-se deles, porque a argila de que são feitos é feminina como a terra.”⁸⁶ A partir de sua primeira menstruação, ela entra para o moçangol,⁸⁷ onde fica isolada por um longo período. Sua reclusão é um tempo de aprendizado na arte de produzir utensílios que serão usados em sua futura casa depois do casamento. Os homens ticunas também são submetidos a um processo de aprendizagem que definem seu papel social e suas tarefas no âmbito do lar. Nos passeios organizados por homens adultos, os meninos em idade de iniciação, aprendem a ser guerreiros, pescar, caçar e enfrentar os desafios da floresta.⁸⁸ É neste âmbito que se definem atividades que somente mulheres fazem e outras somente de homens.

As relações de gênero de poder nas sociedades indígenas não podem ser generalizadas. As culturas indígenas são diversificadas, apresentando alguns contornos gerais e particularidades próprias. O grande esforço da colonização foi generalizar, depois o movimento antropológico etnológico descreveu melhor as particularidades dos grupos indígenas.

Nesta etapa pretendemos apontar algumas características de alguns grupos indígenas no que diz respeito ao papel social do masculino. Seguindo a perspectiva da interculturalidade e do pós-colonial apontaremos aspectos coloniais que degradaram a cultura indígena original e aspectos de resistência e mestiçagem dos processos culturais dentro destes contextos particulares.

Para os Karajá, a principal responsabilidade do homem é a defesa do território, a eles também é designada a tarefa do desmate para a roça, pescarias e as construções de moradia. De modo geral, o homem é o provedor dos insumos básicos para manter a vida e a organização básica do grupo.⁸⁹

Nas masculinidades dos grupos indígenas do Rio Negro, aos homens cabe desmatar e fazer queimadas tanto para novas roças como para preparar os novos plantios. No aspecto da alimentação o homem contribui para a vida familiar com a pesca e a caça. Arcos e flechas, assim como a canoa passam a ser instrumentos fundamentais para a representação da masculinidade. A masculinidade se afirma

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude, *A oleira ciumenta*, Lisboa: Edições 70, 1985, p. 33.

⁸⁷ *Moçangol* – ritual da moça nova

⁸⁸ ÍNDIOS TICUNA, *Torü Duü'ügü – Nosso Povo*, Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, Memórias Futuras Edições; Brasília: SEC/MEC/SEPS/FNDE, 1985; NIMUENDAJÚ, Curt, *Os índios Tukuna (1929)* In: Textos indigenistas. São Paulo: Loyola, 1982. p. 192-208.

⁸⁹ FILHO, Manuel Ferreira Lima, *Karajá, Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*, <http://www.indios.org.br/en/povo/karaja>, Acesso 22/05/2015.

pela posse de instrumentais básicos como canoa, arco e flecha para prover a vida para a família e a comunidade.⁹⁰

A cultura sateré-mawé é centralizada sobre a manufatura do guaraná. A organização social do trabalho nesta cultura, está também, quase que completamente nas mãos dos homens. São eles que colhem o guaraná, descascam, lavam, torram e pilam. Essas tarefas masculinas são distribuídas de acordo com a faixa etária dos homens. O pão de guaraná que possui um formato que lembra o falo masculino é manufaturado por homens adultos e velhos, responsáveis também pela sua defumação. Nestas sociedades cabe aos homens a função de pajé e de liderança, o que contraria a versão de alguns mitos onde esses papéis são também designados às mulheres. Neste contexto do uso do guaraná, a mulher é designada para a preparação da bebida de guaraná servido nas festas e no cotidiano da vida sateré.⁹¹

Os dessana possuem particularidades interessantes. Para este grupo a maloca, a casa indígena é uma réplica tanto da sua cosmovisão como da sua organização clânica. O pai da maloca ao qual é designada sua posse é como o ancestral do clã que dele se originou. Ele é o ancestral-anaconda de seu grupo familiar, sendo seu primogênito, aquele que será certamente o chefe do grupo. Os seus irmãos menores assumiram outras funções na organização social como de dançarinos, cantadores, pajés, cujos papéis correspondem a ordem de nascimento.⁹²

As representações mitológicas masculinas ou com características deste gênero aparecem na maioria do corpo mitológico indígena. Para os baniwa, a cosmologia se elabora a partir de um grupo complexo de mitologias onde o representante principal é Nhiãperikuli. Ele é o responsável pela criação do mundo e dos primeiros antepassados.⁹³ Para os parintintin o mundo nasce de Pindova'úmi'ga (ou Mbirova'úmi'ga) grande e poderoso chefe e pajé ancestral que

⁹⁰ RICARDO, Carlos Alberto (Eds.), **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução a diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA, São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1998; POZZOBON, Jorge, **Identidade e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku**, Porto Alegre: UFRGS, 1984.

⁹¹ PEREIRA, Nunes, *Os índios Maués*, Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1954; HENMAN, Anthony. **O guaraná**, São Paulo: Global/ Ground, 1982.

⁹² BEKSTA, Casimiro, **A Maloca Tukano-Desana e seu simbolismo**, Manaus: Universidade do Amazonas, 1984; BELLIER, Irene, **El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna**, Quito: Abya-Yala, 1991.

⁹³ WRIGHT, Robin M, **Os guardiões do Cosmos: Pajés e profetas entre os Baniwa**. In: LANGDON, Jean, org. *Xamanismo no Brasil, Novas Perspectivas*, Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. 1996, p. 75-116

criou a natureza, as pessoas da terra e a gente do céu que se manifesta nas cerimônias para os pajés.

Na mitologia dos sateré, é dos olhos do filho morto que nasce a planta do guaraná. Para os Kaiapó, um herói chamado Bep-Kororoti é quem transmitiu os conhecimentos fundamentais aos indígenas, dando-lhes as informações sobre a construção das casas, agricultura, pesca, caça e organização social.⁹⁴

A história indígena deixa seu marco no Amazonas com a figura heroica e guerreira de Ajuricaba. Sobre este herói já foram dedicados não somente a pesquisa histórica, mas poesias e peças teatrais. Sua figura se sobressai na história da colonização principalmente por resistir à dominação portuguesa usando dos mesmos meios e estratégias do colonizador, ou seja, o uso das armas e estratégias de guerra ocidental. Seu próprio nome expressa sua representação histórica. A palavra “ajuricaba” é formada por dois termos: “ajuri” que significa reunião, ajuntamento coletivo para o trabalho e “caba” um tipo de inseto feroz da Amazônia que persegue seu agressor de maneira agressiva.⁹⁵

Qual a importância da figura mitológica e histórica de Ajuricaba para os estudos das masculinidades amazônicas? Nas narrativas sobre sua vida, sobressai a exaltação da masculinidade guerreira e heroica, mas, ao mesmo tempo transparece um guerreiro vencido e resignado pelo poder violento da colonização, expresso pelo ato de se jogar nas águas do Rio Negro se suicidando. Preferindo morrer que viver sob a dominação e escravidão colonial.

Essa resistência se explica pela própria singeleza de sua estrutura social igualitária que, não contando com um estamento superior que pudesse estabelecer uma paz válida, nem com camadas inferiores condicionadas à subordinação, lhes impossibilitava organizarem-se como um Estado, ao mesmo tempo que tornava impraticável sua dominação.⁹⁶

O aspecto heroico e guerreiro se manifesta pelo modo como se confronta com o colonialismo português. Aspectos históricos de sua personalidade apontam para um processo evolutivo de lidar com a colonização. A arte da guerra, não pode ser desenvolvida segundo os critérios da cultura tradicional indígena. Fez-se necessário combinar instrumentos de guerra portugueses, o que levou Ajuricaba a aprender a

⁹⁴ PEREIRA, Nunes, **Moronguêta: um Decameron indígena**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

⁹⁵ SOUZA, Marcio, **A Paixão de Ajuricaba**, Manaus: Editora Valer/Edua, 2005.

⁹⁶ RIBEIRO, Darcy, **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.30.

usar e comprar armas dos holandeses, inimigos dos portugueses. Além da coragem e do amor por seu povo, ele se torna um estrategista no modo como reúne um grande número de indígenas da região do Rio Negro. Álvaro Maia em sua *Canção de Fé e Esperança*, chamava a mocidade a seguir o exemplo heroico de Ajuricaba.

Somente o esplendor dessa hora febril, clarinando em nossos horizontes pela redenção, teria o milagre de acordar na alma da mocidade as energias adormecidas vertendo-lhe aquele desapego que levou Ajuricaba à rebelião e à morte, dos modos supremos de reagir às opressões e às tiranias, quer partam de estranhos violando a integridade do solo, que partam de homens da mesma raça poluindo as reservas do Estado, pelo engano aos que o servem com desinteresse, pelo afastamento dos que o defendem com patriotismo.⁹⁷

No contexto da colonização, os indígenas viram ser destruídas as estruturas mais fundamentais de sua existência. A negação dos valores fundamentais de suas sociedades, o despojo de suas riquezas, o estupro e a morte de suas mulheres e filhas, o cativo e a escravidão. Frente a essa realidade, restou somente poucas possibilidades: resistir através da guerra, abandonar seus costumes tribais e adotar um outro estilo de vivência social – regime dos povoados jesuítas ou internatos religiosos.⁹⁸

A política colonialista tinha dois objetivos básicos. Primeiro a assimilação do indígena à sociedade e à cultura ocidental e segundo o extermínio do modo de viver e de ser indígena, ou seja, aquilo que Boaventura Santos chama de “epistemicídio”.

O colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu a supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas.⁹⁹

Ajuricaba escolheu resistir fazendo uso dos mesmos instrumentos de guerra dos colonizadores. Deste modo, ele se torna um modelo de masculinidade heroica de resistência, capacidade de superação de regras culturais ocidentais e indígena. Para Boechat, “na cultura brasileira podemos notar uma ausência grande de modelos exemplares que sirvam para a organização da consciência coletiva.”¹⁰⁰ O heroísmo de Ajuricaba define o fim de um ciclo de resistência histórica que será retomado em outros momentos de luta pela autonomia e resistência indígena.

⁹⁷ MAIA, Álvaro, *Canção de fé e esperança*. In: Revista UBE-Amazonas (Álvaro Maia – Poliantéia), p. 147.

⁹⁸ MOREIRA NETO, Carlos Eduardo, *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*. In: HOORNAERT, Eduardo, (Org.), *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1992, p. 68.

⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula, *Epistemologias do Sul - Introdução*, São Paulo: Cortez, 2010, p. 19.

¹⁰⁰ BOECHAT, Walter, *Luzes e sombra da alma brasileira. Um país em busca de identidade*. In: BOECHAT, Walter (org.), *A alma brasileira, luzes e sombra*, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 89.

Neste percurso, a resistência dos povos indígenas, irá assumir um processo de mestiçagem¹⁰¹ e hibridação¹⁰² cultural que resultará na identidade das comunidades tradicionais da Amazônia. Esta foi mesclada de aspectos de negação de suas raízes históricas e culturais buscando de maneira obsessiva modelos exógenos na cultura globalizada dos centros urbanos. Aspectos positivos deste processo são a reelaboração cultural e histórica dos aspectos impostos pela colonização com os elementos tradicionais das culturas indígenas.¹⁰³

Para Darcy Ribeiro, esse processo histórico vai gerar na Amazônia três classes de gente: a primeira que é formada pelo índio tribal que se refugia nas altas cabeceiras procurando preservar seu estilo de vida e defender suas populações. A segunda que é formada pela população urbanizada que assume o estilo de vida colonial. A terceira que é formada pelo índio genérico vindo principalmente das missões e da expansão dos catecúmenos.¹⁰⁴

Padrões arquetípicos e mitológicos de Ajuricaba precisam ser resgatados e relidos na ótica das masculinidades. Sua referência como o mito do herói, aponta para a compreensão de masculinidades resistentes ao poder padronizador neocolonizador, a capacidade de quebrar regras e superar tradições injustas, o amor aos laços familiares e de parentesco.

Na obra de Marcio Souza, *A Paixão de Ajuricaba*¹⁰⁵, o herói manao é apresentado com duas características fundamentais: a paixão revolucionária e a paixão amorosa por sua amante. Neste sentido, Ajuricaba se torna um arquétipo de masculinidade que integra aspectos fundamentais da virtude humana: a revolução e o amor. Como aponta Souza:

O homem virtuoso age corretamente, mas antes de tudo age em harmonia com suas paixões, porque ele as dominou de uma vez por todas. Não só aprendeu a agir de modo conveniente, mas a sentir o pathos adequado. Assim, pode-se afirmar que através da paixão, critica-se a

¹⁰¹ Para Gruzinski, mestiçagem são as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida vindos dos quatro continentes (América, Europa, Ásia e África). GRUZINSKI, Serge, **O pensamento mestiço**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 62

¹⁰² Hibridação são as misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – Europa Cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que muitas vezes coexistem a séculos. Ibidem, p. 62

¹⁰³ RIBEIRO, Darcy, **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**, 2006, p. 289-290.

¹⁰⁴ Idem, **Os índios e a civilização**, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 20.

¹⁰⁵ SOUZA, Marcio, **A Paixão de Ajuricaba**, 2005.

visão intelectualista do pensamento; com a paixão, pode-se realizar uma reflexão por inteiro, pois “corpo e espírito são uma só e mesma coisa”.¹⁰⁶

Um dos grandes desafios da condição masculina é o desafio de assumir as paixões, a emoções da própria condição humana. Ajuricaba vive o dilema humano da revolução e do amor.

Na compreensão das masculinidades histórico-culturais da Amazônia é importante a analisar o processo de construção das representações elaboradas principalmente pelo colonizador. As representações fazem parte de um processo de significação histórica que foi construído socialmente para legitimar e manter determinadas relações de poder. Segundo Hall, “a representação é a produção do significado do conceito em nossa mente através da linguagem”.¹⁰⁷ A identidade é resultado de um conjunto de práticas narrativas que possibilitam que determinadas características sejam associadas a sujeitos ou grupos, frequentemente de forma generalizada e pejorativa para explicar e definir como única a variedade de vivências e experiências que possuem.

Na perspectiva pós-colonial de Said, o colonizador possui um olhar totalizante sobre determinadas culturas, em nosso caso sobre a região norte como território e seus povos – os grupos indígenas.¹⁰⁸ A partir dessa ótica, se pode falar da invenção do “índio”, assim como foi nomeado pelos portugueses ao pensar que haviam chegado à Índia. Sua diferença inferiorizada vai ser representada de muitas formas: cartas descritivas das terras e de seus povos, nas obras artísticas e literárias (romantismo) e na visão religiosa dos missionários.

A elaboração das representações sobre os indígenas no Brasil e na Amazônia procurou definir uma diferença inferiorizada numa perspectiva essencialista, criando os estereótipos sobre os indígenas e as masculinidades de seus povos. Ocorre a elaboração de um discurso racista fundamentado em três grandes aspectos: racial/cultural, sexual e religioso. Há uma redução ao estado de natureza dos indígenas devido ao seu próprio estilo de vida de íntima relação com o mundo natural.

¹⁰⁶ COSTA, Mariana Balduino da, **Personagens e Identidades em A Paixão de Ajuricaba, de Márcio Souza**, Dissertação (mestrado), Universidade Federal do Amazonas, Departamento do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia, 2012, p. 40.

¹⁰⁷ HALL, Stuart, **The work of representation**. In: HALL, Stuart (org.) Representation, Cultural representation and cultural signifying practices. London: Sage/Open University, 1997, p. 17.

¹⁰⁸ SAID, Edward W, **Orientalismo**, São Paulo: Companhia de Bolso, 2015, p. 40.

Na perspectiva da colonização e neocolonização, o racial cultural aponta para características relacionadas à prevalência de aspectos instintivos sobre o racional, nas manifestações abertas das emoções nas danças, rituais e companheirismo tribal. O colonizador, percebe uma ausência de formas de governo hierarquizados com regras e leis para estruturas sem parâmetros definidos de comportamento social e sexual. Para Hall ocorre uma redução ao natural, naturaliza a diferença.¹⁰⁹ As práticas sexuais não possuindo uma delimitação clara, são consideradas em alguns casos como sodomitas (práticas sexuais contra a natureza). No aspecto religioso, os indígenas foram considerados, como adoradores do demônio devido às práticas de rituais de invocação dos espíritos da natureza.

2.2.2. As masculinidades híbridas da Amazônia

Para falar de outro grupo tradicional da Amazônia que resultou de seu processo histórico-cultural, usaremos da perspectiva pós-colonial da mestiçagem e hibridação. Os povos tradicionais da Amazônia, pejorativamente chamados de “caboclos” ou “ribeirinhos”, são os que mais sofreram este processo. Os autores que nos acompanham neste exercício de análise desses grupos são Homi K. Bhabha (1998)¹¹⁰, Memmi (2007)¹¹¹ e Gruzinski (2001)¹¹².

As masculinidades mestiças e híbridas da Amazônia que queremos analisar são principalmente aquelas que resultam da interação entre os grupos indígenas com os brancos (europeus) e as populações nordestinas. Estas últimas vieram para a região durante os dois ciclos da borracha. Esse é o grupo mais populoso que atualmente habita tanto os municípios do Amazonas como de sua capital Manaus. Para a Conferência dos Bispos do Brasil, na Campanha da Fraternidade de 2007:

Índios e caboclos se localizavam normalmente na beira dos lagos, rios, igarapés e nas terras de várzea, onde praticavam a agricultura de subsistência (cultivo da mandioca, arroz, milho e feijão) associado ao extrativismo animal (pesca e caça de animais silvestres) e vegetal (coleta de castanha, borracha, frutas etc.). Apesar do nível frugal e modesto, conseguiram viver livremente da terra e dos bens da natureza. A esses nativos se juntaram mais tarde os mestiços pobres, dando origem a um novo grupo social: o campesinato amazônico caboclo,

¹⁰⁹ HALL, Stuart, **The work of representation**, 1997, p. 245.

¹¹⁰ BHABHA, Homi K, **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

¹¹¹ MEMMI, Albert, **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**, Rio de Janeiro: Editora: Civilização Brasileira, 2007.

¹¹² GRUZINSKI, Serge, **O pensamento mestiço**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

fruto da miscigenação entre diferentes grupos indígenas, destribalizados, escravos negros africanos e, a partir do final do século XIX, nordestinos.¹¹³

Primeiramente analisaremos o modo como ocorre a elaboração das representações destes grupos cognominados de caboclos, ribeirinhos e seringueiros. Tendo em conta que estes são caracterizados pelos discursos e parâmetros de análise do colonialismo e do neocolonialismo ocidental.

Segundo Arthur Reis, a história da colonização da Amazônia nasce primeiramente da interação de três grandes grupos: nativos, sertanejos e missionários. O processo de mestiçagem cultural ocorre principalmente pelo processo civilizatório estruturado pelo trabalho dos missionários e sertanejos. O objetivo era tornar os nativos “menos bárbaros”, pacificando-os e civilizando-os. Para Reis, o processo civilizatório de sertanejos e missionários era um salto evolutivo para as populações nativas que saíam do estado primitivo para alcançar um estágio civilizatório.¹¹⁴ Este processo fazia uso de todo o instrumental colonizador e eclesial: tropas de resgates, aldeias, missões, reduções, catequese, queima de malocas, dízimos e trabalho servil.¹¹⁵

Para Benchimol a palavra “caá-boc” significava aquele que foi tirado ou é originário do mato. Esta representação é elaborada a partir da interação do indígena com o luso, formando o que ele nominou da “Amazônia Lusíndia” com componentes mais da cultura indígena que lusa. Novos padrões culturais e espirituais são elaborados aqui para o cumprimento dos objetivos da colonização que era de propagar a fé e expandir o poder do império lusitano. De acordo com Benchimol, o que havia de ancestral-original nos indígenas foi praticamente destruído pela imposição de novas formas de organização social, catequese, escravidão e morte. Contudo, o “holocausto étnico” e a desaparecimento do arcabouço epistemológico não é totalmente destruído. A mestiçagem reelabora os componentes das várias tradições culturais indígenas, resistindo e se fazendo presente no mundo urbano amazônico.¹¹⁶

¹¹³ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, **Vida e Missão neste chão – CF 2007**, São Paulo: Editora Salesiana, 2007, p. 31-32.

¹¹⁴ REIS, Arthur Cezar Ferreira, **História do Amazonas**, Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

¹¹⁵ BENCHIMOL, Samuel, **Amazônia: Formação social e cultural**, Manaus: Valer / Universidade do Amazonas, 1999, p. 25.

¹¹⁶ Ibidem, p. 25.

Neste processo as matrizes culturais indígenas foram violentamente dando espaço para cultura econômica dos regatões, as elaborações sincréticas e religiosas das devoções aos santos e rituais católicos. Essa elaboração receberá com a vinda dos seringueiros, orientais, árabes e gaúchos, novas matizes e contribuições. “Nessa época iniciou-se, também, a migração de turcos, sírio-libaneses e judeus, que praticavam o comércio baseado na troca de mercadorias e que introduziram o sistema de regatões.”¹¹⁷

Álvaro Maia um dos escritores mais proeminente da Amazônia define o caboclo como uma mistura interétnica do branco com o índio. Possui característica de anfíbio por viver tanto na terra como na água, tendo como prática principal a caça, a pesca e o extrativismo vegetal. O caboclo também é o seringueiro que resulta da fusão de ameríndios e nordestinos. Brito assim o descreve:

Homem tremendamente tranquilo, o caboclo, cultura da diáspora, nasce e vive em uma natureza tremendamente perigosa, farta de movimentação. Traz os sinais das fornalhas tropicais: brota com a resistência do aço e, embora provindo de outros elementos étnicos além do índio, parece mais com o índio, que pouco fala e age sempre.¹¹⁸

Essa peregrinação nos entornos da história do homem da Amazônia vai repercutir significativamente no modo de viver principalmente no contexto urbano. Esses elementos constitutivos do homem amazônico no contexto dos grandes centros urbanos os levam a duas possibilidades. A primeira, de se tornar presa fácil do mundo das drogas, violência urbana e mão de obra barata para o mercado capitalista em pleno processo de desenvolvimento da Amazônia. A segunda é uma busca de alternativas e resistência, principalmente das populações tradicionais, no resgate e valorização das epistemologias contextuais, no grande aprendizado de convivência com as características ecológicas e culturais desse bioma.¹¹⁹

Depois desta trajetória de análise histórico-culturais das masculinidades da Amazônia, ficam alguns desafios importantes para aprofundamentos posteriores. Como fazer uma leitura teológica pós-colonial desse processo histórico? Tanto a definição antropológica dos nativos, como a autodefinição do colonizador fez uso de conceitos e estratégias religiosas que legitimaram a dominação colonial. A elaboração teológica da história da América Latina, na perspectiva pós-colonial

¹¹⁷ CNBB, **Vida e Missão neste chão – CF 2007**, p. 29.

¹¹⁸ BRITO, Rosa Mendonça de, **O homem Amazônico em Álvaro Maia**, Manaus: Editora Valer, 2001, p.106.

¹¹⁹ CNBB, **Vida e Missão neste chão – CF 2007**, p. 76-77.

exige um exame mais aprofundado das estruturas de poder. Esta deve considerar o subalterno e elaborar uma compreensão teológica a partir da locação social das pessoas.

A tarefa de elaborar uma teologia pós-colonial das masculinidades amazônicas exigirá um processo de descolonização. Neste sentido, será necessário superar uma compreensão hegemônica tanto de conceitos teológicos, como de representações culturais dos grupos nativos oferecidos pela teologia cristã. As culturas locais indígenas, assim como as culturas híbridas dos centros urbanos, necessitarão a partir de uma releitura teológica superar a vergonha tóxica de suas cores, a inferiorização e marginalização apregoada pela cultura dominante. Descolonizar significa a superação da vergonha de suas raízes culturais, de não valorizar o próprio potencial cultural devido ao processo de inferiorização e de exclusão das populações do norte do país, indígenas ou de comunidades tradicionais da Amazônia.

A tarefa principal de uma teologia pós-colonial das masculinidades é analisar a literatura teológica escrita ao longo da ocupação colonial, para desconstruir o modo como são elaboradas as representações masculinas das culturas locais e como essas são legitimadas a partir de uma compreensão bíblico-teológica. Essas representações do indígena, do caboclo, do seringueiro nordestino tem efeitos políticos e sociais, principalmente sobre a identidade e autoafirmação das pessoas e comunidades colonizadas e pós-colonizadas.

Teologias pós-coloniais das masculinidades pretendem analisar que aspectos teológicos foram herdados da cultura religiosa colonizadora. Principalmente uma concepção masculina de Deus que justifica as ações, instituições e estruturas colonizadoras de opressão. A superação de um binarismo europeu que gera ideologias que são excludentes do outro colonizado. A ideologia excludente europeia se autodefine e se autorepresenta principalmente no sentido religioso e teológico como: boa, verdadeira, masculina, heterossexual e branca. O oposto considera o outro-excluído como: mau, falso, feminino, preto, degenerado, desviante.

A representação binária e excludente recebe justificativas e legitimações teológicas. A conquista colonial é justificada teologicamente. O retrato do colonizado, elaborado pelo colonizador, faz do primeiro um débil, preguiçoso, retardado e primitivo que necessita da proteção e da contribuição do colonizador.

As afirmações e elaborações teológicas são significadas de várias maneiras, como: salto evolutivo, superação da ignorância e da superstição, plenitude da revelação e da ação salvífica de Deus cumpridas nas tradições religiosas locais.

As teorias pós-colonial, aplicada a crítica do colonialismo teológico-religioso, aponta para um processo que é nomeado de “mímica”. Esta é uma estratégia capciosa e eficaz do poder e do saber colonizador. Na “mímica” a colonização e seus pressupostos se mostram para o “outro-excluído” como algo que lhe deve servir de inspiração e imitação. O colonizado ao desenvolver o processo de imitação do colonizador, se torna uma cópia ambígua, ocorrendo a relativização da cultura subalterna.

As masculinidades colonizadas se destituem de seus próprios padrões culturais e religiosos para assumir os do colonizador: sua religião, sua compreensão de masculinidade, relações de poder com a mulher, com a natureza e com as diversidades de seu contexto.

Por outro lado, esse processo não é acabado nem definitivo. A transferência dos elementos essenciais da ocidentalização, como o cristianismo, vai sofrer as indeterminações, precariedades e improvisações. A chegada do cristianismo nessas culturas vai desencadear destruição, caos e fragmentação. O desenvolvimento da colonização e da pós-colonização pode ser compreendida a partir das misturas provocadas dos estilhaços e fragmentos das culturas ocidentais, ameríndias e africanas.

O que acontece não é pura e simplesmente a ocidentalização da ameríndia, mas a adoção de mutações, união de concepções diversas que geram o pensamento mestiço pós-colonial e as expressões religiosas sincréticas. A teologia pós-colonial das masculinidades pretende a partir dessas percepções, elaborar uma compreensão crítica do poder da masculinidade hegemônica colonialista. Ao mesmo tempo, também vislumbrar a construção de valores ainda a serem descobertos e compreendidos a partir da criação dos espaços, onde os “subalternos” possam ter voz, minimizando as influências negativas e excludoras das formas colonizadoras de fazer teologia.

2.3 Violência masculina no contexto cultural-religioso da Amazônia

Para situar nossa discussão sobre a violência no âmbito das masculinidades amazônicas, precisamos ponderar primeiramente sobre a relação entre violência, cultura e religião. Neste sentido, começamos perguntando sobre o que caracteriza a violência no contexto da cultura. Outra questão relevante para nosso estudo é sobre como a violência é aprendida. E de que modo as masculinidades podem se tornar violentas.

As masculinidades e as feminilidades no âmbito das culturas são intrinsecamente complexas. Se levarmos em conta o dinamismo cultural, podemos dizer que os gêneros, masculino e feminino, são fluídos e diversificados porque sofrem os impactos do tempo e do espaço. As culturas dão relevância, neste contexto, a componentes e aspectos das masculinidades e feminilidades, que ao mesmo tempo, se afirmam e declinam em sua significância.¹²⁰

Apesar da complexidade do gênero e devido à sua pluralidade, as representações e significados dominantes da masculinidade e da feminilidade se impõem sobre determinada sociedade e na imaginação dos indivíduos. Em cada cultura, num determinado tempo e espaço se privilegia uma forma de representação do masculino que é considerada como mais adequada, honrada e carregada de autoridade. Esta percepção determina e impõe práticas, comportamentos, atitudes, papéis sociais e até modos de expressar os sentimentos dos homens e mulheres no âmbito público e privado.

Se 'ser do sexo masculino' é biológico, a masculinidade é cultural. Na verdade, a masculinidade nunca pode voar livre da cultura: ao contrário, é filha da cultura, formada e expressa de forma diferente em tempos diferentes em circunstâncias diferentes em lugares diferentes por indivíduos e grupos.¹²¹

Estes elementos interpretativos da masculinidade e da feminilidade podem se tornar violentos, que para fins de análise chamaremos de “violência estrutural ou cultural”.¹²² O que se entende aqui são aspectos de uma cultura, principalmente na

¹²⁰ HOFSTEDÉ, Geert, **Masculinity and femininity: the taboo dimensions of national cultures**, London: Sage, 1998, p. 3-13; BURKE, Peter, **O que é história cultural**, Rio de Janeiro, Zahar, 2008, p. 40-42.

¹²¹ BEYNON, John, **Masculinities and culture**, London: Open University Press, 2002, p. 2.

¹²² Violência Cultural" é aqui definida como qualquer aspecto de uma cultura que pode ser usada para legitimar a violência na sua forma direta ou estrutural. A violência simbólica construída em uma cultura não mata ou mutila como violência direta ou a violência inerente à estrutura. No entanto,

esfera simbólica (ideologia, religião, linguagem, arte, código moral e até a ciência formal) que podem ser usadas para motivar, justificar e legitimar a “violência direta” (crimes, abusos, explorações e opressões). A violência cultural, como aspecto de uma cultura, faz com que a agressividade contra o “outro-diferente” seja justificada. Neste sentido os estudos da violência se questionam no âmbito cultural específico, sobre o uso da violência e sua legitimação.

Nas representações das masculinidades, se privilegia um conjunto de características que compõem o que Connell chama de “masculinidade hegemônica”:

A masculinidade hegemônica foi entendida como um padrão de práticas (i.e., coisas feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens.¹²³

Desta forma, segundo o autor, uma das características da masculinidade hegemônica é a agressividade e a violência, tanto em relação ao próprio homem, como em relação aos outros modos de expressão da masculinidade e contra mulheres. Essas características são apresentadas como o modo dominante ou característico de o homem manifestar sua masculinidade. Esta pode ser uma base para legitimar e ignorar a violência estrutural e direta. “A virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), é, acima de tudo, uma carga”.¹²⁴ Deste modo, podemos afirmar que a masculinidade hegemônica é uma forma de violência cultural.

A violência cultural da masculinidade hegemônica se afirma pela capacidade dos homens de dominar os outros usando de componentes violentos. Isso não significa que todos os homens devam agir de acordo com estas características. Mas estas devem permanecer como elementos intactos, naturalizados como ideais a serem buscados. Homens são compelidos a se alinhar a essa visão, nas suas práticas,

é utilizada como legitimação. GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**, Journal of Peace Research, vol. 27, no. 3. 1990. pp. 291-305.

¹²³ CONNELL, Robert W. & MESSERSCHMIDT, James W., **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**, p. 245.

¹²⁴ BOURDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, 2012 p. 64.

atitudes e preferências. Sem esse compromisso internalizado, eles não podem participar dos benefícios patriarcais. Eles serão marginalizados, rotulados de anormais, deficientes, partidários do feminismo e inferiorizados.¹²⁵

Como a violência cultural masculina é aprendida, preservada e transmitida a próxima geração? Primeiramente, é importante compreender que as culturas possuem modos mais rígidos ou mais flexíveis de construir representações e significados masculinos e femininos. Normalmente, as sociedades designam papéis estritos e separados para homens e mulheres. Nas sociedades onde prevalece uma perspectiva hegemônica da masculinidade há uma delimitação rígida das tarefas, das posturas e comportamentos dos gêneros no âmbito público e privado.

Culturas nas quais prevalecem a masculinidade hegemônica, comportamentos e crimes relacionados a racismos, sexismos, homofobias e a desvalorização de grupos étnicos, podem ser identificados, principalmente pelas estatísticas. Estas violências culturais são respaldadas por justificativas provenientes tanto dos elementos básicos das culturas (mitos, símbolos e rituais) como do conjunto de valores vindos de sistemas religiosos.¹²⁶

Nesses contextos, os indivíduos seguem modelos agressivos presente nas expressões culturais e religiosas. Estruturas culturais, normas de punição, conteúdos educativos e representações religiosas violentas da masculinidade tem uma influência profunda nos comportamentos humanos. Crianças e jovens aprendem muito cedo no âmbito familiar privado, assim como pelos meios de comunicação, a agressividade e a competição violenta.¹²⁷

No aprendizado da violência cultural masculina prevalece o ideal da procriação como normativa, privilegiando e elevando a heterossexualidade e, a dominação sexual da mulher. Em relação a outros homens, a masculinidade hegemônica violenta se manifesta como proteção e controle físico da mulher e da prole. A masculinidade hegemônica violenta percebe outros homens como inimigos potenciais e mulheres como suas propriedades. Outro aspecto é a característica de provedor de bens e alimentos para a família que legitima e exclui mulheres de cargos e salários iguais no âmbito do trabalho público e dos lugares de decisão. "Ele

¹²⁵ Ibidem, p. 64-65.

¹²⁶ SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p.74.

¹²⁷ BARKER, Gary T., **Homens na linha de fogo**, p. 80-81.

se julga mais forte, mais inteligente, mais corajoso, mais responsável, mais criativo ou mais racional. Esse mais justifica sua relação hierárquica com as mulheres, ou pelo menos com a sua".¹²⁸

A cultura oferece respostas prontas que afetam as capacidades cognitivas e heurísticas. Estas ajudam o indivíduo a processar informações, elaborar julgamento e assumir comportamentos e atitudes. Esta regula o modo de interação entre os membros de uma sociedade. Nas situações de ambiguidade e paradoxos prevalecem as normas definidas pela experiência e pela tradição. Geertz explica:

Na tentativa de lançar tal integração do lado antropológico e alcançar, assim, uma imagem mais exata do homem, quero propor duas ideias. A primeira delas é que a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento — costumes, usos, tradições, feixes de hábitos —, como tem sido caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle — planos, receitas, regras, instruções (que os engenheiros de computação chamam "programas") — para governar o comportamento. A segunda ideia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento.¹²⁹

Seguindo esta linha de pensamento de Geertz, pode-se dizer que nas culturas violentas prevalece sempre um modo de pensar rígido e linear, uma interpretação inadequada das tradições, extremismos religiosos com crenças na visão de desigualdade entre os gêneros, intolerância e competitividade agressiva. Estas crenças, cosmovisões, sistema de valores, estabelecem um modo de pensar que justifica a discriminação e o preconceito. Estas se tornam ideológicas, ou seja, desvirtuam, dissimulam e negam a realidade. Ideologias, neste sentido, se tornam importantes facilitadores da violência masculina que diminuem ou eliminam a responsabilidade pelas ações violentas. São capazes de justificar as expressões e comportamentos violentos sobre o pretexto de defender ideais e valores superiores. Homens normalmente em estruturas violentas podem torturar e matar em nome de Deus, da honra, da nação ou do grupo ao qual se identifica.

Essa maneira de ver a Deus não é falsa, apesar de deformada. Deus se revela ao homem naquilo que é em verdade, mesmo quando sua revelação O mostra agindo violentamente. Deus não se furta ao olhar deformado (mas único possível) do homem por amor. Aceita este olhar deformado para transformá-lo e convertê-lo.¹³⁰

¹²⁸ BADINTER, Elisabeth, **XY sobre a identidade masculina**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p.6.

¹²⁹ GEERTZ, Clifford, **A interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 32-33.

¹³⁰ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.), **Violência e Religião**, Puc-Rio, 2002, p. 21

Nesta mesma linha dogmas e símbolos religiosos com expressões utópicas de resignação, abnegação e passividade, podem sutilmente abrir a possibilidade para a autoviolência, punições, penitências, sacrifícios, aceitação da violência e agressividade de outros. Em comunidades onde prevalecem masculinidades violentas, pais, educadores e líderes religiosos são pressionados a infligir punição severa e violenta aos que são acusados. Homens devem vigiar e punir transgressores dos ideais da masculinidade hegemônica.

A partir desses pressupostos teóricos, passaremos agora para uma análise mais específica da violência masculina no contexto sócio-cultural indígena da Amazônia. Busca-se primeiramente uma análise histórica da violência feita a estes povos ao longo da colonização e da pós-colonização. Em seguida pretende-se sondar os impactos destes processos históricos violentos sobre as masculinidades indígenas principalmente no uso do álcool e do suicídio que afeta principalmente os homens.

Historicamente falando, a primeira violência que afetou de modo dramático e destrutivo o ethos indígena foi a colonização. Como compreensão desses impactos sobre o modo de viver indígena, usaremos o conceito “colonialidade”¹³¹ para designar a lógica da violência, sua racionalidade no contexto interior das culturas colonizadas e pós-colonizadas. Maldonado-Torres faz a diferenciação entre colonialidade e colonialismo da seguinte maneira:

Colonialidade é diferente do colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica em que a soberania de uma nação ou um povo repousa sobre o poder de outra nação, o que torna essa nação um império. Colonialidade, em vez disso, refere-se a padrões de longa data de poder que surgiu como resultado do colonialismo, mas que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas, e produção de conhecimento muito além dos limites estritos de administrações coloniais. Assim, a colonialidade sobrevive colonialismo. Ela se mantém viva nos livros, nos critérios de desempenho acadêmico, em padrões culturais, no senso comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações de autorealização, e tantos outros aspectos da nossa experiência moderna. De certa forma, como sujeitos modernos respiramos colonialidade o tempo todo e todos os dias.¹³²

Desta forma, seguindo a perspectiva de Maldonado, no fenômeno da colonialidade se encontra a origem da violência cultural (estrutural e direta)

¹³¹ Para Frantz Fanon, colonialidade são as estruturas básicas estabelecidas pela colonização para o surgimento do neocolonialismo sob o disfarce de independência. O fim do regime imperial formal não significa o fim do imperialismo e suas lógicas de atendimento e efeitos, este continua na forma de colonialidade. FANON, Franz, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Weidenfeld, 1963.

¹³² MALDONADO-TORRES, Nelson, *On the coloniality of being*, Cultural Studies, 21:2, 240 – 270, p. 243. <http://www.decolonialtranslation.com/english/maldonado-on-the-coloniality-of-being.pdf>. Acesso 10/06/2015.

impetrada aos povos Ameríndios colonizados no processo de expansão da modernidade ocidental. O que tornou a vida destes povos um inferno dantesco.

A violência da colonialidade ocorre pelo processo de imposição de uma representação desumana de raça, inserindo nesta classificação às características de selvagem e barbárica aos povos nativos. Colonialidade condiciona a pessoa colonizada a perda de sua humanidade, ou seja, de sua dignidade e valor humano. É uma humanidade diferenciada que é rejeitada, em suas diferenciações epistemológicas, modos de ser, cosmovisão e religiosidade. Quijano descreve da seguinte maneira:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais.¹³³

Certamente a colonialidade não inaugura a violência, mas funda uma nova forma de violência. As guerras intertribais sempre existiram entre grupos rivais, mas mesmo estas lutas tinham um significado cultural e religioso para estes povos. Segundo Clastres, “a troca e a guerra devem, portanto, ser pensadas, não segunda uma continuidade que permitiria passar por graus de uma à outra, mas segundo uma descontinuidade radical que é a única a manifestar a verdade da sociedade primitiva”.¹³⁴ Ao contrário, as guerras da conquista colonizadora que se inicia no século XVI inaugura uma forma de violência sem precedente na vida destes povos que repercute até os dias de hoje.¹³⁵

Com a colonização chega à Ameríndia não somente um sistema econômico de capital e trabalho que gerará lucros para as matrizes europeias, mas o que chega é uma ampla rede de poder estrutural fundado principalmente por uma perspectiva

¹³³ QUIJANO, Anibal Raza, **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Lander, E. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-108.

¹³⁴ CLASTRES, Pierre, **A sociedade contra o Estado**, São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 223-224.

¹³⁵ GALEANO, Eduardo, **As veias abertas da América Latina**, Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 34-35.

hierárquica binária. Sobre a dinâmica binária hierárquica a realidade se divide da seguinte forma: europeia – não-europeia, capitalista – não-capitalista, militar – desmilitarizada, cristã – pagã, patriarcal – matriarcal, heterossexual – devassos. Essa perspectiva é universalizada na colonialidade.¹³⁶

Na violência hierárquica o povo europeu é superior sobre o não-europeu, o masculino sobre o feminino e o patriarcado judeu-cristão sobre as outras formas de relações de gênero.¹³⁷ A violência hierárquica sexual dá privilégios e superioridade a heterossexualidade e sodomiza a homossexualidade. Importante lembrar que a maioria dos povos indígenas na ameríndia não considerava a relação sexual entre homens uma patologia de comportamento.¹³⁸

Na violência hierárquica espiritual ocorre a imposição da cristandade sobre as tradições religiosas nativas na primeira etapa através da igreja católica e, depois, por outras correntes cristãs protestantes, evangélicas e pentecostais. Vainfas parece reconhecer isso quando observa que:

No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música... Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo viam a idolatria diabólica com estavam habituados a conviver no seu universo cultural.¹³⁹

A violência hierárquica epistemológica ocidental exclui e desqualifica as cosmologias e epistemologias dos povos indígenas. Esta se impõe institucionalizando o cartesianismo e a metafísica criando um sistema universitário globalizado. Desconsidera as etnopedagogias e os etnosaberes. Estes são inferiorizados ou vistos como mera superstição em relação as epistemologias ocidentais.¹⁴⁰

A violência hierárquica também despreza as concepções ecológicas nativas que considera a natureza como Pachamama. A concepção ocidental da natureza torna-a um mero meio para atingir os fins, inaugurando o processo de violência e

¹³⁶ Cf. QUIJANO, Anibal Raza, *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, p. 116; MIGNOLO, Walter D., *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade, Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2005, p. 33.

¹³⁷ SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?*, 2014, p. 110.

¹³⁸ TREVISAN, João Silvério, *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*, Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 58.

¹³⁹ VAINFAS, Ronaldo, *A heresia dos Índios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 26.

¹⁴⁰ SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula, *Epistemologias do Sul - Introdução*, São Paulo: Cortez, 2014, p. 16.

destruição do mundo natural indígena. A terra pode ser possuída, vendida, explorada e dominada. Segundo Avendaño:

A natureza não foi só domesticada, mas também transformada, manipulada, urbanizada, mercantilizada. Nada escapa dos circuitos do capital: a água, as florestas, os alimentos, a vida, os genes, a atmosfera. Os processos de destruição das bases naturais são tão agressivos que se está pondo em risco a própria existência da humanidade.¹⁴¹

A violência hierárquica instaurada na ameríndia durante a colonização os centros urbanos, desprezando as formas tribais de vida, os laços de parentescos, as trocas solidárias. Os grandes centros urbanos se tornam o espaço de aglomerados humanos onde irá prevalecer a mercantilização da vida em todas as suas dimensões.

142

As consequências concretas como forma de violência para o cotidiano da vida indígena são muitas e diversificadas. Analisaremos mais de perto dois grandes impactos que afetam principalmente os homens indígenas: o alcoolismo e o suicídio.

O consumo de bebida alcoólica no processo de colonialidade de populações indígenas é feito principalmente pelo homem. A inserção do uso de bebidas alcoólicas nas comunidades indígenas pelo colonizador ou neocolonizador faz parte do processo de desestabilização e desestruturação sócio-cultural.¹⁴³

O uso de bebidas fermentadas tradicionalmente pertence às culturas indígenas. Essas são fabricadas de muitas formas e a partir de diversos frutos da floresta. Essas bebidas fermentadas eram consumidas de forma tradicional ao longo de um período de festa, estruturado a partir de práticas rituais e de forma coletiva. Beber juntos possuía uma finalidade agregadora, expressão de hospitalidade de outros grupos, reforço de laços sociais e reciprocidade entre grupos.¹⁴⁴

Por que a população masculina é mais afetada pelo consumo de álcool? Quais a relação com o aumento de violência principalmente de mulheres? Na maioria das

¹⁴¹ AVENDAÑO, Tatiana Roa, **O desafio de retomar os mitos e reencantar o mundo a partir do Sumak Kawsay**. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo: Edição 340, 2010, p. 26.

¹⁴² RIBEIRO, Darcy, **Os índios e a Civilização**, Petrópolis: Vozes, 3ª edição. 1982.

¹⁴³ QUILES, Manoel, **Mansidão de fogo – Aspectos etnopsicológicos do comportamento alcoólico entre os Bororo**. In: Anais do Seminário Sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas, Brasília: Ministério da Saúde, 2001, p. 166-179

¹⁴⁴ HEATH, Dwight B, **Borrachera indígena. Cambio de concepciones**. In: Borrachera γ Memória: La Experiência de Lo Sagrado en Los Andes (T. Saignes, comp.), Travaux de ITFEA Tomo 69, Lima: Hisbol/Instituto Francês de Estudos Andinos, 1993, p. 171-185.

culturas indígenas é o homem que tem o papel público de interagir com as realidades externas, fazer alianças, caçar e guerrear. O papel da mulher indígena normalmente assume um papel secundário e se reduz ao privado, no âmbito da casa, da caça, da roça e do cuidado com os filhos. O uso de bebidas alcoólicas atinge os homens porque são eles que tiveram os primeiros contatos com colonizadores, garimpeiros, migrantes, missionários e o comércio de produtos industrializados.¹⁴⁵

Em muitos casos o uso de bebidas alcoólicas foi usado como estratégia de colonialidade, no intento de aliciar os homens indígenas para o uso não ritualístico de álcool. O consumo de bebida alcoólica por parte de homens indígenas causa dependência, é uma das tantas doenças trazidas pela colonização, para a qual a medicina tradicional indígena não tem um remédio eficaz. O mecanismo de controle social exercido por pajés e caciques são relativizados ou destruídos pelo uso descontrolado de álcool.

Segundo a Funasa, o alcoolismo está entre as enfermidades mais comuns nos grupos indígenas e atinge principalmente a população masculina. Segundo o mesmo documentário o alcoolismo atinge a vida dos homens muito cedo. Deste modo, eles se tornam viciados e deixam de exercer os papéis atribuídos pela cultura à identidade masculina. Este fato é uma expressão clara de imposição cultural de uma identidade masculina ocidentalizada que se tipifica como autoviolência.¹⁴⁶

O uso do álcool feito por homens indígenas sem nenhum tipo de controle social, exerce um poder destrutivo não somente na saúde e na vida deste indivíduo, mas de sua dignidade, valor e convivência comunitária.

Outro dado importante sobre o consumo de álcool por parte de homens indígenas é o aumento da violência contra a mulher indígena. É evidente que para cada grupo indígena é necessário um estudo particular sobre a questão da violência de gênero. Contudo, devido ao fato de o homem na maioria dos casos ocupar um lugar de privilégio e prestígio, o uso da violência contra mulheres é comum, devido a uma série de razões ligadas à vida privada da casa. Com o uso do álcool ocorre

¹⁴⁵ COLOMA, Carlos, **Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas**. In: Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas, Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001, p.127-148

¹⁴⁶ FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE, **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**, Brasília, DF: Autor, 2000.

um aumento da violência contra mulheres que vão assumir contornos diferenciados no contexto atual.¹⁴⁷

Segundo os dados da OMS, o suicídio é responsável por vinte e quatro mortes por dia no Brasil. No âmbito mundial são três mil casos de morte por dia e sessenta mil tentativas. Registra-se também que o suicídio é a terceira causa de morte de jovens entre quinze e trinta e cinco anos, número que preocupa as instituições de saúde e seus profissionais. Segundo a mesma fonte o número de suicídio tem crescido sessenta por cento nos últimos quarenta e cinco anos.

Os aspectos relacionados como fatores que predispõem e precipitam comportamentos suicidas são variados e inter-relacionados. Os mais citados nas fontes especializadas no fenômeno são: constituição genética, fatores demográficos (idade, sexo e situação conjugal), fatores culturais, fatores nosológicos (doenças mentais e físicas crônicas, incuráveis e causadoras de grande sofrimento), fatores psicológicos (perdas afetivas ou materiais, reais ou simbólicas), fatores sociais e ambientais (isolamento social, condições de vida extremamente adversas e importantes perdas materiais).¹⁴⁸

No contexto indígena a problemática do suicídio tem crescido principalmente nas regiões norte e centro sul (Alto Rio Negro e Mato Grosso do Sul). Na região amazônica, houve um crescimento de morte por causa de suicídio principalmente nos municípios de Tabatinga, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Segundo Souza e Orellana em pesquisa elaborada de 2002-2007,

A taxa bruta de mortalidade por suicídio foi 16,8 por 100.000 habitantes (masc., 26,6; fem., 6,3). As taxas mais elevadas foram observadas nas faixas etárias 15-24 e 25-34 anos, com TBMS 43,1 e 30,2 por 100.000 habitantes, respectivamente. A maioria dos suicídios ocorreu entre indígenas (97,7%), do sexo masculino (81,8%) e solteiros (70,5 %). Os óbitos ocorreram em sua maioria em casa (86,4%), no final de semana (59,1%) e principalmente por enforcamento (97,7%).¹⁴⁹

Este fenômeno ocorre principalmente no contexto urbano, acontecendo em menor proporção no âmbito rural. As maiores proporções de casos estão na faixa etária de homens jovens entre quinze e vinte nove anos. Em muitos casos são de

¹⁴⁷ LANGDON, Jean Esther, **O que beber, como beber e quando beber: O contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2013, p. 87

¹⁴⁸ DURKHEIM, Émile, **O Suicídio, estudo sociológico**, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

¹⁴⁹ SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de, ORELLANA, Jesem Douglas Yamall, **Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality**, Rev Bras Psiquiatr. 2012;34(1):34-7. 29.

juvencs indígenas que vieram para o âmbito urbano para estudar ou pelo atrativo da vida na cidade. “Destaca-se, de forma preocupante, a região Norte, onde os suicídios passaram de 390 para 693: aumento de 77,7%. Amazonas, Roraima, Acre e Tocantins duplicam – aproximadamente – seus quantitativos.”¹⁵⁰

O suicídio no contexto indígena ocorre por diversos fatores e pelo agravamento de realidades que atingem diretamente homens jovens e solteiros. Um dos fatores importantes é o consumo de bebidas alcoólicas. Outros fatores são resultado do processo histórico vividos por essas populações que por falta de respeito aos seus direitos humanos fundamentais, agravam esta situação. Dentre outros podemos citar, a desapropriação de suas terras e recursos naturais.¹⁵¹

A perda do território é como a perda do vínculo sagrado com a terra, gerando uma desestruturação tanto cultural como psicológica. A invasão de terras indígenas por parte do agronegócio, madeireiros, sojeiros e migrações, expulsa os indígenas de seu habitat para os centros urbanos. Neste processo, ocorre um distanciamento de suas raízes culturais e destruição do seu modo de viver.

O suicídio para muitos homens jovens ocorre neste contexto de crise existencial na escolha entre culturas. É necessário escolher entre seguir as tradições indígenas ou fugir para os grandes centros urbanos e ser absorvidos pela sociedade de mercado competitivo. No contexto urbano, para onde são forçados a migrar, normalmente vivem nas periferias das cidades onde se tornam presa fácil do alcoolismo, da pobreza, da violência e da discriminação por serem indígenas. Sem oportunidade de trabalho e de representação política legítima e eficaz, essas populações e principalmente as masculinas juvenis vivem sem esperança e sem perspectiva de melhoramento.

Nesta análise dos impactos da violência colonial sobre os povos tradicionais da Amazônia, voltaremos nossa atenção para as populações mestiças e híbridas. Ao longo da história da pós-colonização da Amazônia, a violência sempre esteve presente. A violência estrutural se destaca como uma característica dos processos de transformação sociais desta realidade. Primeiramente queremos destacar a violência estrutural do Estado, principalmente na sua versão militar ditatorial que

¹⁵⁰ WAISELFISZ, Júlio Jacobo, **Os jovens do Brasil**, Rio de Janeiro: FLACSO-BRASIL, 2014, p. 98.

¹⁵¹ LANGDON, Jean Esther, **O que beber, como beber e quando beber: O contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas**, 2013, p. 120.

foi a que mais atingiu a Amazônia pós-colonial. Sua base ideológica vai beber de fontes patriarcais violentas das perspectivas militares.

Concretamente esta violência estrutural se manifesta, primeiro, na repressão militar por parte de governos militares que impôs sobre a Amazônia e suas populações um certo modelo de desenvolvimento. Segundo, nas disputas guerrilheiras, no poder das milícias, dos pistoleiros pagos para assassinados de lideranças políticas populares. E em terceiro lugar nas suas expressões patrimonialista e coronelista.

Sob a perspectiva das teorias pós-coloniais e subalternas nossa atenção se volta nesta etapa de nosso estudo para os grupos tradicionais da Amazônia que expressam a cultura mestiça e híbrida. Estes grupos, além dos povos indígenas, é constituído por populações diversificadas com aspectos culturais próprios, mas com uma história de opressão e exploração única.¹⁵²

Os termos usados para denominá-los expressa de modo geral, primeiramente o imaginário colonizador e em segundo lugar, a reformulação de seu significado para o próprio indivíduo dentro desses grupos. Eles são chamados de caboclos, ribeirinhos, pescadores artesanais, seringueiros, colonos extrativistas de vários produtos, negros quilombolas. Seu habitat próprio são as matas, assim como o beiradão dos grandes rios e as proximidades das grandes estradas perimetrais da Amazônia.

De que modo o patriarcalismo militar da época da ditadura é uma das causas importantes da violência na Amazônia? Primeiramente, as populações tradicionais da Amazônia habitavam as terras dessa região sem títulos de propriedade, pois eram raros os que possuíam. A maioria das terras habitadas pelas populações tradicionais da Amazônia eram públicas. O projeto neocolonizador da Amazônia que se inicia nos fins dos anos sessenta e se estabelece nas décadas de setenta e oitenta, tem como objetivo atrair grandes investimentos nacionais e internacionais.¹⁵³

¹⁵² Homi Bhabha chama a atenção para o fato de que a construção colonial do conhecimento é feita através de processos que envolveram ambos os colonizadores como os colonizados. Ele identifica atitudes típicas dos colonizados para manter seu próprio poder de agir dentro de uma estrutura colonial, reproduzindo o sistema colonial, enquanto eles próprios mudam e resistem a ele. Subordinados, para Bhabha, pode ser descrito, portanto, como sujeitos de sua própria dominação e resistência. Cf. BHABHA, Homi K., **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG., 2005; HALL, Stuart, **A identidade cultural na pós-modernidade**, Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

¹⁵³ BECKER, Bertha K., **Geopolítica da Amazônia**, São Paulo: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005, p. 73-74.

O Estado se tornou o grande protagonista deste processo de mudança. O governo militar dentro de uma lógica do lucro, pretendeu substituir as atividades tradicionais das populações da região pelo processo de industrialização, exploração de minérios e projeto agrícolas. A forma de viver das comunidades tradicionais da Amazônia se tornaram obsoletas ou foram consideradas primitivas.

O projeto patriarcal militar transforma a natureza amazônica em objeto de compra e venda, atribuindo a terra uma concepção completamente contrária àquela dos povos tradicionais – terra como doadora de vida. O Estado militar neste contexto privilegia o capital, a ideologia do desenvolvimento de mercado, excluindo as populações locais de manter seu estilo de vida e os direitos à terra e ao trabalho. Há um processo gradual e violento de transferência de terras públicas para grupos econômicos tanto nacionais como internacionais.¹⁵⁴

Esta imposição de um processo de transformação a partir de uma visão incompatível e inadequado às populações tradicionais se tornam geradoras de conflitos e violência. Neste processo, ocorre um processo migratório para os centros urbanos, devido ao domínio de grandes extensões de terras por parte dos projetos agropecuários. Os grandes projetos de estradas, hidrelétricas, mineradoras e polo industrial se tornam um processo galopante de destruição, não somente do estilo de vida e saberes tradicionais, mas também expulsão de grande número de populações para as periferias das cidades da Amazônia.¹⁵⁵

A violência no campo e conflitos de terra continua a minar muitas vidas na região Amazônica. No contexto atual, a violência se torna urbana e reflete tanto os problemas de um processo migratório forçado como os problemas crescente da economia de mercado e a carência de políticas públicas. Estes fenômenos geram um ápice de marginalização e empobrecimento das populações tradicionais. Nas periferias das cidades Amazônicas onde se concentra o maior número de populações tradicionais, predomina uma cultura da violência, assumida principalmente por homens jovens. Bentes descreve essa realidade da seguinte forma:

Quanto ao perfil da população envolvida nos crimes, dados de 2000 demonstram que os homens são os mais implicados nesse tipo de ação, correspondendo a 94,35% dos

¹⁵⁴ Idem, **O uso político do território: questões a partir de uma visão do terceiro mundo**. In: BECKER, Bertha K. & HAESBAERT, Rogério & SILVEIRA, C. (Org.). *Abordagens políticas da espacialidade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1983. p.1-21.

¹⁵⁵ MORAES, Rosangela Dutra, **Prazer-sofrimento no trabalho com automação**. Manaus: EDUA, 2010, p.71.

presidiários, principalmente os mais jovens, entre 18 a 21 anos (35,59%), seguidos dos que estão entre 22 e 29 anos (28,39%), e 30 e 39 anos (23,45%).¹⁵⁶

Neste contexto a violência masculina patriarcal assumiu outras características. A violência se torna delinquência e crimes sem fins ideológicos e se articula com o mercado neoliberal de maneira indireta. A violência estrutural neste sentido não é uma luta por poder político, mas por benefícios particulares e de organizações particulares do crime. Esta forma de violência estrutural compromete seriamente a paz, a governabilidade e a segurança pública. Esta se coliga com uma rede vasta que inclui diferentes formas de violência estrutural: tráfico humano, tráfico de drogas e de armas.¹⁵⁷

Fatores que contribuem para o aumento da violência que atinge principalmente homens jovens das periferias das cidades são vários, apontamos apenas alguns. Primeiramente, a disponibilidade da aquisição de armas de fogo. Padrões culturais de masculinidade violenta demonstram que o imaginário de homens fortes e autoritários incentiva o uso de armas. Nestes contextos há facilidade de acesso a armas de fogo e traficantes de drogas fazem uso de armamentos pesados e em grande quantidade para defesa de seus territórios.

Consolida-se, durante a década de 1990, um processo de desconcentração econômica que origina a emergência de novos polos, que atraem investimentos, trabalho e migrações. Somado a esse processo, as deficiências e insuficiências do aparelho do Estado e da Segurança Pública contribuem para a atração da criminalidade e da violência nesses novos polos.¹⁵⁸

Um fator agravante é os espaços vazios da presença do Estado e estruturas de segurança. O Estado com seu aparato policial não possui um monopólio legítimo de uso de força e não consegue se impor dentro destes impérios sem lei. Neste vazio surgem novas estruturas de violência associada aos narcotráficos, organizações paramilitares, as galeras, grupos armados, onde é predominante o masculino violento.

O crescimento econômico nem sempre atinge todas as camadas sociais. O empobrecimento e a desigualdade econômica combinada com outros fatores sociais

¹⁵⁶ BENTES, Norma, **Manaus realidade e contrastes sociais**, Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2014, p. 170.

¹⁵⁷ SAPORI, Luís Flávio & WANDERLEY, Cláudio Burian, **A relação entre desemprego e violência na sociedade brasileira: entre o mito e a realidade**. In: A violência do cotidiano, Cadernos Adenauer, II, São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2001.

¹⁵⁸ WAISELFISZ, Júlio Jacobo, **Mapa da Violência, Juventude Viva. Morte matada por armas de fogo**, Brasília: Secretaria Nacional de Juventude, 2015, p.55.

e culturais podem ser considerados fatores geradores de violência que atinge principalmente a masculinidade. O padrão econômico da masculinidade hegemônica faz nascer um abismo entre o que se aspira como qualidade de vida e a impossibilidade de sair da situação de pobreza econômica. Para muitos homens jovens as expectativas e padrões da masculinidade hegemônica capitalista é confrontada com a incapacidade de satisfação pelas vias das regras sociais. Esta frustração desencadeia processos de violência que se concretizam na prática do roubo ou do tráfico de droga para satisfação dos desejos do mercado capitalista.

Cada contexto sociocultural irá expressar bases e peculiaridades da violência masculina direta. Esta se manifesta nas ações violentas de indivíduos em relação a outros e contra si mesmo, ou seja, violência contra a mulher, estupro, violência contra outras formas de masculinidades, suicídio. É também a autoviolência que leva homens, principalmente mais jovens a uma vida de risco, que conseqüentemente leva a uma série acidentes e o descaso pela saúde.¹⁵⁹

Estas expressões da violência masculina estão mais presentes no contexto urbano. Apesar de que violência não é sinônimo de pobreza, porque ela também está presente nas diversas classes econômicas, pode-se afirmar que a pobreza econômica pode ser um dos fatores que causam a violência.

No caso do contexto urbano de Manaus, verifica-se que um dos fatores geradores de violência são os processos migratórios, desencadeados principalmente nos ciclos da borracha, na construção do polo industrial.

Assim, em busca de dias melhores, os trabalhadores do campo largam suas terras, plantações e outros tipos de atividades econômicas predominantes rurais, muitas vezes por não receberem incentivos do Estado e nem valorização no mercado dos frutos de seu trabalho, além de outras dificuldades como o escoamento da pequena produção.¹⁶⁰

A maioria desta população habita nos setores marginalizados das cidades. Este desenraizamento cultural e social, leva os indivíduos a perda dos vínculos com suas tradições de base. Aspectos da formação da identidade tradicional são substituídos por hábitos e valores urbanos baseados na competitividade, individualismo e agressividade.

Homens com perfil violento normalmente estão associados ao uso de álcool e outras drogas. Neste sentido, tanto a cultura masculina nordestina como os

¹⁵⁹ BENTES, Norma, **Manaus realidade e contrastes sociais**, 2014, p. 134-163.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 51.

indígenas estiveram sempre ameaçadas pelo uso descontrolado de bebida alcoólica. Os anos de opressão histórica dos povos tradicionais da Amazônia contribuem para a formação de homens com uma baixa auto-estima que também pode ser geradora de violência masculina. Outro fator é a experiência de maus tratos, abandono dos pais ou falta a presença e carinho de familiares. Muitos homens experimentam e vivenciam situações de violência contra a própria mãe, estupro infantil e outros traumas.¹⁶¹

A masculinidade hegemônica que prevalece na maioria dos sistemas culturais patriarcais, o homem vive em um constante temor de ser humilhado pelos demais, de perder o prestígio. Nestes contextos homens são socializados a reprimir suas emoções, sendo, porém, estimulados a se tornarem agressivos como expressão masculina de sentimentos. A frustração frente a estes padrões de masculinidade gera a falta de autocuidado, atitudes destrutivas e autodestrutivas.

2.4.

O aprendizado violento da masculinidade hegemônica

Parafraseando a famosa máxima de S. Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se”¹⁶², poderíamos dizer também que não se nasce homem, torna-se. Meninos e meninas nascem em contextos culturais onde há um processo explícito ou implícito do que significa ser homem ou ser mulher. Neste sentido, a enculturação é parte do aprendizado subjetivo que cada menino deve fazer da masculinidade já padronizada em seu contexto. Segundo Miranda, enculturação “é o processo pelo qual uma pessoa é introduzida à sua cultura, processo que não se restringe às crianças, mas atinge os adultos, sempre assimilando características fundamentais de sua identidade cultural”.¹⁶³

Rituais fazem parte da história da humanidade desde os primórdios. Estes são recursos culturais usados para enfrentar as situações caóticas que a vida humana e a realidade natural apresentam. Os ritos e mitos oferecem uma explicação sobre as origens e preparam para enfrentar as etapas da vida. Os ritos de passagem ou iniciação são ações simbólicas conscientes ou não, organizadas criteriosamente ou

¹⁶¹ Ibidem, p. 143.

¹⁶² BEAUVOIR, Simone de, **Segundo Sexo**, vol. I, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980, p. 51.

¹⁶³ MIRANDA, Mário de França, **Inculturação da Fé**, São Paulo: Loyola, 2001, p. 37.

sem nenhum esquema propriamente definido que marca a mudança social ou o status do iniciado. Rituais de passagem são cerimônias celebradas em momentos que delimitam tempos e etapas da vida de um indivíduo dentro de uma sociedade ou grupo. São ritualizadas em nascimentos, na menarca e outras etapas da vida como o envelhecimento, casamento e até a morte.¹⁶⁴

Ao descrever os ritos de passagem Gennep aponta para três características gerais. A primeira que ele nomeia como separação ou ritos preliminares, onde os candidatos à iniciação são separados do grupo ou do âmbito familiar. A segunda é chamada de liminares (margem), que é considerado um espaço provisório (limiar), intermediário entre uma etapa e outra. Por último, pós-liminares (agregação) quando o iniciado deixa seu espaço de iniciação para ser reinserido na sociedade, como alguém totalmente transformado.¹⁶⁵

Os rituais de iniciação, normalmente ocorrem, na maioria das culturas, na etapa de transição entre a infância para a adolescência e a maturidade. O período de iniciação para muitas culturas tradicionais é de suma importância. É o momento para um aprendizado intenso das artes e das atividades básicas para a vida da família e da sociedade como um todo. A passagem para a maturidade exige não somente o aprendizado de habilidades práticas da vida social e cultural, mas tem como objetivo engendrar no indivíduo masculino elementos do caráter e da personalidade que inclui tanto os aspectos emotivos e afetivos, como também a vida sexual.¹⁶⁶

A iniciação masculina é para o adolescente ou o jovem, uma etapa importante de seu desenvolvimento humano e social. É neste momento que ele deixa de ser criança protegida pela família, principalmente pela mãe, para se tornar adulto e autônomo, capaz de assumir seu próprio destino. A iniciação ocorre logo quando o indivíduo apresenta sinais tangíveis de mudança principalmente no seu corpo. “Segue-se que a puberdade dos rapazes é fixada, pela opinião comum, por ocasião do nascimento da barba, dos pelos do púbis, etc.”¹⁶⁷

Estas mudanças são observadas e experimentadas pelo próprio indivíduo e pela comunidade. Deste modo, passar pela iniciação é experimentar uma mudança

¹⁶⁴ ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.89.

¹⁶⁵ GENNEP, Arnold van, **Os ritos de passagem**, Petrópolis: Vozes, 2013, p. 30.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 73.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 73.

na consciência de si mesmo e do mundo ao seu redor. Neste período há uma tomada de consciência, dos sentidos e significados, dos valores fundamentais, dos segredos. Apropriação do conjunto de crenças, um corpo mitológico que definirá suas crenças e vivência cotidiana.

Nos estágios arcaicos da cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, este consiste essencialmente numa mudança no regime ontológico do neófito. Ora, este fato se torna importante para a compreensão do homem religioso: mostra-nos que o homem das sociedades primitivas não se considera “acabado” tal como se encontra no nível natural da existência. Para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural.¹⁶⁸

Por isso ao sair da iniciação, ele deixa para trás concepções e modos de se comportar infantis e passa a pensar e agir de outra forma. Sua nova visão e compreensão o ajudarão a enfrentar as dificuldades da vida e o exercício de sua função na sociedade.

De modo geral a primeira compreensão que o menino tem de sua masculinidade está relacionado ao seu pênis. Masculinidade é a descoberta de seu órgão genital que o diferencia do sexo oposto. A identificação da masculinidade é reduzida ao dado biológico genital. A partir da compreensão sexual do ser humano se elaborou, ao longo dos séculos e na diversidade das culturas, um padrão de vida que define o modo de ser do homem na sociedade e no grupo.¹⁶⁹ Esses padrões se tornam modos de comportamento e valores definitivos e absolutos que se espera um homem manifeste em sua vida. “Assim, conforme nascemos com pênis, somos etiquetados como homens e se nos atribui um padrão de vida, um modelo socialmente definido e aceito de comportamentos, valores e expectativas para sermos homens. É a masculinidade atribuída.”¹⁷⁰

Ser do sexo masculino significa ter alcançado determinados padrões e assumido determinados valores. Atingir o modelo de homem significa provar com

¹⁶⁸ ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano: a essência das religiões**, 1992, p. 90.

¹⁶⁹ LAQUEUR, Thomas, **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.23

¹⁷⁰ ARCHILA, Francisco Reyes & RAJO, Larry José Madrigal, **Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação de gênero entre Bíblia, gênero e masculinidade**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

atitudes, comportamento e principalmente nas expressões da corporeidade os padrões e as expectativas da sociedade de modo geral. Esse quadro de valores, comportamentos e corporeidade aplicados à condição masculina, se torna um estereótipo, se torna um modo de medir a hombridade ou virilidade do ser masculino.

Nas situações mais difíceis da vida, exige-se dos homens que não demonstrem fraqueza, emotividade, sensibilidade (características atribuídas ao “feminino”). Exige-se que reajam com frieza, dureza e firmeza. A negação dos sentimentos e os fracassos transformam-se em energia que os homens liberam através de atitudes violentas: contra si mesmos, contra a própria família (violência doméstica), no trânsito, nos esportes, em brigas por motivos aparentemente insignificantes.¹⁷¹

A “masculinidade hegemônica” é um modelo básico de apresentar a masculinidade em diversas culturas. Segundo Schultz, a masculinidade hegemônica se caracteriza a partir de alguns elementos ideais: heterossexualidade, casado, bem-sucedido profissionalmente, provedor, vitorioso, forte e firme, pouca expressão afetiva, nada que possa sugerir feminilidade, controle das emoções, ser agressivo quando necessário. Essas características podem ser reduzidas a dois aspectos: dualismo hierárquico (o homem é superior, está acima de) e dominação masculina (exercer domínio – o poder sobre).¹⁷²

O dualismo tem seu berço de elaboração na metafísica e no discurso dualista da filosofia. Esta perspectiva vai gradualmente se infiltrando no modo geral de ver e analisar a realidade. Nesta concepção o mundo está organizado a partir da divisão de pares opostos, como por exemplo, deus e diabo, macho e fêmea, espírito e corpo. Há distinção, separação e oposição, a mente está separada do corpo, o espírito da matéria, o masculino do feminino, a cultura da natureza. A oposição ocorre principalmente pela hierarquização destes pares, elevando um rebaixando o outro, inferiorizando a um e tornando o outro superior, divinizando um e demonizando o outro.¹⁷³

¹⁷¹ MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, In: SOAVE, Maria B., *Dominação ao Amor, Série A Palavra na Vida* – 261, São Leopoldo: Cebi, 2009, p. 12.

¹⁷² SCHULTZ, Adilson, **Isto é o meu corpo. E é corpo de homem.** In: VVAA, *À flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade.* São Leopoldo: Sinodal-CEBI, 2004, p. 189.

¹⁷³ AUDI, ROBERT (editor), **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.244.

No caso do dualismo hierárquico da masculinidade hegemônica o homem é superior à mulher, nasce a hierarquia de gênero (mulher inferior – sexo frágil). Nesta estrutura hierárquica está primeiramente uma compreensão masculinizada de deus e o seu representante imediato o homem. Vindo depois mulheres, crianças, animais e a natureza. Segundo Mazarollo, “Gn 2,4b-25; neste relato, Deus faz primeiro o ser humano e depois o resto da criação. O ser humano, do sexo masculino, é formado primeiro e dele é tirado a mulher, para uma caracterização da submissão ao homem.” Este processo de hierarquização se dá também por razões biológicas, a valorização do “falos” que se torna símbolo de superioridade.¹⁷⁴ A perspectiva falocêntrica, ou seja, o poder do homem centralizado em seu pênis vê a mulher como um homem inverso, com o pênis voltado para dentro ou com o pênis retirado.

Freud pensava que esse “pênis” fosse constitucionalmente o mesmo em jovens de ambos os sexos. É este caráter central do pênis que faz a castração masculina uma ameaça básica, e a inveja do pênis no sexo feminino como característica de seu gênero.¹⁷⁵

A superioridade em relação a mulher é afirmada pela supervalorização da racionalidade em relação a afetividade e a emotividade que se designa como coisa de mulheres. Essa perspectiva se expressa nas várias formas de superioridade masculina como o sexismo: o homem é superior a mulher; a visão falocêntrica: o pênis como símbolo do poder do homem sobre a mulher e a androcêntrica: o homem é o centro da estrutura cultural, política, social e religiosa.¹⁷⁶

Outra característica importante da masculinidade hegemônica é seu poder de dominação. Para Bourdieu, o poder de dominação ocorre principalmente a partir da perspectiva simbólica, ou seja, o poder sobre a mulher e o mundo se impõe a partir de significações que se auto-justificam e dão legitimidade às relações de gênero. Este poder se apresenta na ordem natural, neutra, sem necessidade de se justificar.¹⁷⁷

A dominação da masculinidade hegemônica sobre a mulher e a natureza são atributos impostos desde muito cedo aos homens pelo meio sócio-cultural e

¹⁷⁴ MAZAROLLO, Isidoro, **A bíblia em suas mãos**, Rio de Janeiro: Mazarollo editor, 2011, p.82.

¹⁷⁵ MONICK, Eugene, **Castração e fúria masculina**, São Paulo: Paulinas, 1993, p.47.

¹⁷⁶ BOURDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, 2012, p. 24.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 18.

religioso. Na maioria das culturas a masculinidade é mais desejada que a feminilidade. Ser homem ou ter um filho do sexo masculino é fonte de orgulho. A religião, a economia, a política atribui os valores mais importantes ao homem, deixando assim os cargos de liderança e de provedor social a este gênero. Na perspectiva dualista as qualidades e atributos do feminino são desqualificados, reduzindo a mulher à esfera do privado, da casa, excluindo-a de participações plenas em cargos de liderança, na vida política e religiosa.

A partir dos estudos sobre as masculinidades na ótica de gênero, começa-se a compreender que “ser homem” é também “tornar-se homem”. Passa-se a perceber que a masculinidade como produção humana, se encarna não somente nas subjetividades de cada homem, mas também, possui aspectos históricos e culturais diversificados. A análise crítica da masculinidade hegemônica faz perceber os aspectos opressivos e violentos desta visão que atinge primeiramente mulheres, homens em seu modo de se relacionar com eles mesmos, com outros modos de ser homem e com o mundo.

A busca de aprovação a partir dos parâmetros da masculinidade hegemônica leva os homens a um processo constante de frustração por não ser possível atingir os padrões impostos por esta visão de masculinidade. Aos homens é imposto um modelo estereotipado que atrofia aspectos importantes da vida humana. Ser aprovado pela insensibilidade, pelo ocultamento de emoções e sentimentos e desempenho sexual, se tornam as causas de situações caóticas, falta de cuidado com a própria saúde e relacionamentos saudáveis, consigo mesmo e com os outros.

As teorias de gênero e os estudos sobre as masculinidades fazem nascer o que se chama hoje “a crise da masculinidade hegemônica”.¹⁷⁸ Segundo essas teorias não há um modelo hegemônico e único de masculinidade. O que existe são masculinidades, modelos diversos de assumir a condição masculina que desafiam os modelos tradicionais. As masculinidades procuram uma nova elaboração da condição humana que respeite a subjetividade, os processos históricos e culturais. Novas masculinidades ou as alternativas pretendem questionar e superar de modo criativo as situações de opressão, violência e dominação de mulheres, dando espaço

¹⁷⁸ BADINTER, Elisabeth, XY, on **Masculine Identity**, Columbia University Press, 1995.

para o diálogo, a interação e construção de equidade e justiça nos vários âmbitos da vivência humana.¹⁷⁹

2.5 Conclusão

Neste primeiro capítulo nosso esforço foi de fazer uma hermenêutica crítica da cultura religiosa amazônica relacionada com as masculinidades e a violência. Procuramos articular as masculinidades contextuais, com a história, a cultura e as tradições religiosas da Amazônia. Esta articulação se torna a base para elaborar uma teologia pastoral das masculinidades na superação da violência.

Para enfrentar essa questão, as teorias de gênero e os estudos pós-coloniais foram nossas ferramentas de análise mais importante. Suas contribuições teóricas nos abriram a possibilidade de reavaliar as identidades de gênero e seus papéis, construídas ao longo da história da região e dos dinamismos interculturais.

Neste capítulo se tomou como pressuposto, que a mera interpretação biológica dos gêneros não é suficiente para compreender sua complexidade. Masculinidades foram descritas a partir de um determinado contexto com suas nuances e características. Portanto, a masculinidade hegemônica e patriarcal não é universal, nem genérica. Esta não pode ser aplicada a todos os homens. Masculinidades só podem ser masculinidades – é um processo de tornar-se, uma construção que se alimenta de fontes históricas, culturais e dos processos subjetivos da experiência de cada homem. Masculinidades, portanto, são colocadas na esfera da história, da cultura e da religião que os homens habitam. Essas forças modeladoras influenciam e definem a vida de muitos homens, assim como podem causar exclusão e destruição para quem desafia seus dogmas. Contudo, masculinidades são também interculturais, híbridas, ou seja, não são estáveis, mas estão em constante processo de reformulação. Essa constatação é um aspecto importante para pensar possibilidades pastorais do cuidado de homens no âmbito eclesial.

O que se conclui é que há uma necessidade de se considerar as masculinidades como resultado de processos históricos, culturais, assim como a legitimação de seu

¹⁷⁹ ARCHILA, Francisco Reyes & RAJO, Larry José Madrigal, **Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação de gênero entre Bíblia, gênero e masculinidade**. 2007, p. 17-18

poder nas crenças e mitos. O que se percebeu, ao longo desta análise, é que precisamos manter a distinção entre “masculinidades experimentadas” e “masculinidades representadas”. Fazer tal distinção pode nos ajudar a explorar atitudes e comportamentos masculinos que nos ajudem a analisar criticamente imagens e representações estereotipadas dos discursos de uma masculinidade hegemônica violenta.

Neste capítulo, chegamos a algumas conclusões básicas. O que percebemos, ao longo deste estudo, é que o contexto cultural religioso da Amazônia é caracterizado pela interculturalidade, ou seja, a interação e influências mútuas e recíprocas entre povos e culturas ao longo das várias etapas de sua história.

A religiosidade amazônica é sincrética, resultado do hibridismo religioso. As contribuições para a construção da religiosidade sincrética possuem uma forte tonalidade masculina patriarcal. A pajelança indígena, assim como seus mitos e símbolos, possuem significados e representações masculinos de poder e dominação. O arcabouço da cultura religiosa é basicamente patriarcal. Na maioria de suas representações prevalecem personagens humanos ou de animais que expressam elementos do masculino.

A religiosidade de devoções aos santos e Nossas Senhoras, no âmbito do catolicismo popular, assimilado principalmente pelas populações híbridas traz, na sua iconografia, significados que se tornam a base para as relações sociais de poder e dominação, de submissão e resignação. Santos normalmente trazem representações e significados de uma masculinidade idealizada, rejeição dos impulsos sexuais e afetivos. Santos são seres humanos que superaram principalmente a vida carnal e afetiva, através do ascetismo e de caminhos místicos, dessa forma se aproximaram mais de Deus. Tais representações se distanciam da vida concreta de homens e parecem legitimar uma perspectiva da masculinidade que exige controle sobre os sentimentos e impulsos afetivos sexuais, perda de contato com as fragilidades humanas.

No contexto de uma religiosidade patriarcal Nossa Senhora, considerada como rainha, mulher idealizada e semi-divinizada, abnegada e submissa à vontade de um Deus masculinizado, parece estar longe da vida concreta das mulheres amazônicas e pode ser a base para abnegação frente ao sofrimento, violência e exploração sexual por parte da masculinidade violenta.

No âmbito da religiosidade amazônica o pentecostalismo também marca sua contribuição. A ótica de gênero nos ajudou a desvelar um paradoxo nesta corrente religiosa que, apesar de um forte senso comunitário e de igualdade, devido a uma leitura literal dos textos bíblicos, adere ao patriarcalismo bíblico e ao sexismo masculino tanto sueco como nortista. As teorias pós-coloniais nos ajudaram a compreender que a maioria dos seus adeptos são provenientes das classes subalternas da Amazônia. Deste modo, o pentecostalismo desta região teve que se adaptar as lógicas históricas e aos paradigmas culturais. Portanto, a fé se torna instrumental, frente a uma imagem de Deus patrão-todo-poderoso que legitima principalmente a liderança do homem, como a cabeça da Igreja e da mulher. Portanto, o pentecostalismo assume a mesma lógica das religiões de poder do outro colonizador, dominador já estabelecido historicamente na colonização e na neocolonização.

Quanto a questão sobre as masculinidades histórico-culturais da Amazônia, na perspectiva de gênero compreendeu-se que ser homem e ser mulher sofre uma forte imposição das estruturas sociais particulares. A identidade de gênero é parte da estrutura social onde já estão elaboradas expectativas e papéis sociais para homens e mulheres. Deste modo, podemos dizer que gênero possui variações provenientes da cultura, da história e das subjetividades individuais. A perspectiva pós-colonial nos ajudaram a perceber que masculinidades não podem ser essencializadas e homogeneizadas, como foi elaborado pela formulação de representações coloniais das masculinidades culturais da Amazônia.

As masculinidades indígenas podem ser compreendidas a partir de dois enfoques. O primeiro das representações elaboradas no interior de cada cultura particular, mas também como resultado dos dinamismos interculturais do encontro com outros povos. Neste primeiro enfoque as representações e significados das masculinidades se podem reduzir de modo geral a três características da masculinidade: guerreiros na defesa de seus territórios, caçadores na pesca e na caça aos animais, coletores na coleta de produtos das plantas e arvores. A segunda, das representações formuladas pelo projeto colonizador. Para este, os “índios” são diferenciados pela inferiorização, na perspectiva essencialista criou-se estereótipos; reduzem o nativo ao estado de natureza; no índio o instinto está sobre a razão, a sexualidade é desorganizada, são sodomitas; para a religião colonial, eles são

adoradores do demônio por reverenciar a natureza e seus espíritos como algo sagrado.

As masculinidades híbridas da Amazônia, na perspectiva dos estudos pós-coloniais, apontam para a elaboração de representações e significados formulados ao longo do processo civilizatório levado a cabo pelo trabalho principalmente de missionários e sertanejos. Eles são chamados de caboclos, índios destribalizados, aqueles que vieram das matas; ribeirinhos, que vivem a beira dos rios e são considerados como anfíbios que vivem hora na terra, ora nas águas; seringueiros, provenientes do nordeste brasileiro que se embrenharam nas matas para produzir a borracha que enriqueceu as matrizes europeias e norte americanas ao longo das duas guerras mundiais. Na última fase de seu processo civilizatório, essas masculinidades sofreram com o êxodo para os grandes centros urbanos onde se tornam presa fácil dos traficantes de drogas, da violência urbana e do trabalho escravo.

Neste momento, a partir desta realidade, se questionou sobre como fazer teologia pós-colonial contextual das masculinidades amazônicas. Foram apontados alguns desafios que se tornam princípios metodológicos. Descolonização da teologia e valorização das raízes culturais e espirituais destes povos; compreensão crítica de representações masculinas inferiorizadas e violentas a partir de uma releitura bíblico-teológica emancipatória; elaboração de uma compreensão crítica da masculinidade hegemônica colonizadora, para dar voz às camadas subalternas e para a valorização das epistemologias e saberes de convivência humana e ecológica próprias destas culturas.

Um dos objetivos importantes deste primeiro capítulo foi relacionar masculinidades com a violência no contexto cultural-religioso da Amazônia. A relação entre violência, cultura e religião, nos levou a compreender alguns dinamismos que tornam a sociedade violenta. A partir do estudo desta relação, podemos dizer que a violência se elabora, se reforça e se legitima. É aprendida no âmbito dos dinamismos culturais. Aplicada ao masculino, a violência estrutural ou cultural, é um conjunto de símbolos, ideologias, religião, linguagem, arte, código moral e até ciência formal, que são usados para motivar, justificar e legitimar agressividade e violência ao “outro-diferente”.

Masculinidade hegemônica é uma forma de violência cultural. Em contextos, onde suas representações rígidas e absolutas, é a base de suas instituições e

estruturas sociais e religiosas, prevalecem, de modo mais intenso, às mais diversas formas de violência.

No contexto sócio-cultural indígena, a partir de uma análise histórica, a violência cultural é principalmente feita de fora para dentro, no processo que chamamos de “colonialidade”. Este é um processo de imposição de uma representação de raça que desumaniza os grupos étnicos tornando-os selvagens e barbáricos; condiciona para a perda de sua dignidade e valor humano; rejeitam suas diferenciações epistemológicas, modos de ser e de viver, cosmovisão e religiosidade. Os impactos são extremamente violentos sobre estes grupos, principalmente no alcoolismo e suicídios de homens jovens.

As populações híbridas sofrem principalmente os impactos violentos do patriarcalismo militar, na época da ditadura. O projeto neocolonizador da Amazônia tem como objetivo o desenvolvimento feito pelo investimento de recursos econômicos em projetos de industrialização, exploração de minérios e projetos do agronegócio, valorizando grandes empresas nacionais e multinacionais. A Amazônia se torna objeto de mercado e não mais a “mãe-terra”. As consequências violentas deste processo resultaram em violência no campo, trabalho escravo, delinquência de homens jovens nas periferias dos municípios com maior população.

Conclui-se que a violência se aprende. A masculinidade hegemônica é portadora de uma forte dose de violência estrutural que é transmitido de muitas maneiras. A forma tradicional de aprendizado de ser masculino e feminino ocorre nos ritos de passagem ou de iniciação. Os ritos de iniciação que ocorrem na transição da infância-adolescência para a maturidade têm como objetivo dar consciência dos sentidos, significados, valores fundamentais, segredos, práticas da sexualidade, crenças e mitologias que definirão a vida em comunidade e são a base para a vivência cotidiana. Para os homens significa assumir um processo de padronização de comportamentos e expectativas da sociedade em que vive.

As sociedades modernas e pós-modernas perderam a prática formal da iniciação. Isto não significa que não exista um padrão de comportamentos e expectativas que a sociedade espera principalmente dos homens. A masculinidade hegemônica se apresenta como a forma ideal para muitas sociedades influenciadas por padrões ocidentais. Assentada sobre o dualismo hierárquico e a dominação masculina, o hegemônico da masculinidade ainda prevalece na compreensão do que significa ser homem.

Por outro lado, a partir da elaboração das teorias de gênero, feminismo e teoria queer, a masculinidade hegemônica entra em crise. O que essas teorias afirmam é que masculinidade é masculinidades porque é experimentada de modo subjetivo pelos indivíduos, e sofre de contornos culturais e históricos. No processo de desconstrução da masculinidade hegemônica se percebe seus aspectos violentos. Portanto, não há um modelo hegemônico, universal e único de masculinidade. O que existem são modos diversos de assumir a condição masculina tanto por homens como por mulheres.

Ao finalizarmos este capítulo, ficam as possibilidades, as aberturas, as questões para um possível debate e elaboração de uma teologia pastoral das masculinidades. Dentre outras questões pretendemos lidar com algumas mais específicas: O que torna as masculinidades uma temática passível de teologização? De que maneira a leitura bíblica, as noções dogmáticas, litúrgicas e pastorais influenciam nossa compreensão das masculinidades? Como essas compreensões podem se encarnar nas diversas formas de violência presente no contexto religioso e social de nossa realidade?

Nos próximos capítulos pretendemos abordar de forma crítica as concepções de Deus masculinizado na teologia cristã e, buscar uma nova compreensão teológica das múltiplas masculinidades. As teologias feministas e queer aplicadas à leitura da Sagrada Escritura e do dogma cristão podem nos dar uma nova perspectiva para as diferentes formas de masculinidade presente na igreja e na sociedade. Além disso, existe uma parte da dimensão masculina que precisa ser resgatada na releitura do Deus cristão revelado pelo Cristo, o novo ser humano.

3

Deus e as Masculinidades – rumo a uma teologia das masculinidades

Introdução

No capítulo anterior fizemos um sobrevoo sobre o contexto sociocultural e religioso da Amazônia, para pinçar algumas características próprias das masculinidades provenientes do mundo indígena, dos processos de hibridização e do mundo ocidental no colonialismo e neocolonialismo. O que constatamos é que, de modo geral, prevalece uma compreensão generalizada e estereotipada de representações e significados de uma masculinidade hegemônica, patriarcal e imperial. Esta perspectiva de masculinidade, normalmente com sua mão invisível, estrutura as relações sociais de gênero, políticas, economia e até as epistemologias. Uma das causas da violência se encontra nestas estruturas.

Nosso estudo também verificou que uma das formas de legitimação dessas estruturas se encontra no sistema simbólico de representações e significados religiosos do cristianismo ocidental. Nas imagens dos santos e das Nossas Senhoras estão presentes representações de uma masculinidade e feminilidade idealizada e de um Deus patriarcal.

Neste segundo capítulo, nosso objetivo é elaborar uma teologia antropológica pastoral das masculinidades. O que pretendemos primeiramente, usando de uma hermenêutica crítica, analisar os esquemas interpretativos patriarcais-imperiais das representações e significados masculinizados de Deus e de Cristo. O segundo passo será reinterpretar, fazer releitura das representações e significados teológicos das masculinidades, a partir da perspectiva trinitária e da kénosis de Jesus.

No primeiro ponto deste itinerário, iremos discutir a passagem de uma compreensão teológica da masculinidade hegemônica-patriarcal-colonial para uma teologia das diversidades masculinas. Numa reflexão crítica da masculinidade hegemônica, se percebe o vínculo com a teologia patriarcal, que predominou na elaboração teológica cristã do ocidente. Esta perspectiva irá condicionar a representação de Deus e de Jesus Cristo como masculinidade hegemônica,

patriarcal e imperial. Para passar para uma teologia das masculinidades é necessário uma nova compreensão Trinitária de Deus e de uma teologia renovada do Espírito da liberdade criativa e criador das diversidades. O segundo aspecto, busca, fazer uma hermenêutica-crítica da masculinidade encarnacional de Jesus Cristo, sua representação e o significado de Deus como “Abbá” e do seu caminho kenótico, aspectos fundamentais para a libertação e vivência cristã das masculinidades.

A partir destes fundamentos e usando da perspectiva de teologias contextuais e pós-colonial, faremos uma releitura de aspectos bíblicos e teológicos da compreensão do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Nosso objetivo é elaborar uma antropologia bíblica que seja a base para a vivência das expressões plurais de masculinidade, e nos aponte caminhos para a igualdade e justiça de gênero. Em seguida, voltaremos nossa atenção para a relação entre corporeidade e sexualidade na elaboração teológica das masculinidades. No terceiro aspecto analisaremos o pecado estrutural do patriarcalismo como gerador de violência e morte das masculinidades encarnadas em pessoas e grupos diversos.

3.1 Masculinidades no contexto teológico

A coexistência da masculinidade hegemônica, com outros modos de ser homem abre a possibilidade de reconhecimento de modos diversos de vivência masculina. Na atualidade, tanto no âmbito das culturas, como no sentido dinâmico das masculinidades, criam-se espaços para novas relações de equidade e autodesenvolvimento.

As masculinidades estão relacionadas com dimensões culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas. Muitos homens não são reconhecidos como tais, devido à categorização social. Há uma hierarquização simbólica que utiliza critérios de classe, cor da pele, orientação sexual diferente da normativa e comportamentos sociais e corporais fora do padrão hegemônico que determina o que é ‘Ser Homem’¹⁸⁰. Homens com sua diversidade de expressões de masculinidades, muitas vezes são discriminados e sofrem preconceito no contexto eclesial porque não

¹⁸⁰ GOMES, Romeu, **Sexualidade masculina e saúde do homem: proposta para uma discussão**. Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, 2003, p. 825-829.

assumem padrões da heteronormatividade associados a uma masculinidade hegemônica social e religiosa. Besson diz a esse respeito que:

Todo ser humano é mais ou menos marcado por sua educação e pelo meio no qual vive. Evidentemente, os católicos não escapam dessa constatação. Ora, em seus discurso e teologia, o Magistério católico sempre condenou sem ambiguidade os atos homossexuais, condenação da qual trataremos mais adiante. É, pois, algo praticamente lógico que a maioria dos católicos homossexuais que procuram viver na Igreja experimente uma desesperança, uma vergonha, uma culpa que os marca profundamente.¹⁸¹

Os estudos das masculinidades reconhecem que a experiência de ser homem não é igual para todos. Homens experimentam sua masculinidade de diferentes maneiras, em diferentes etapas de suas vidas e dentro de seus contextos sociais e culturais. Faz-se necessário discutir mais profundamente, no âmbito teológico pastoral, a questão da diversidade de expressões masculinas.

Recriar relações, recriar corpos e textos “cotidianos” de homens, faz-se tarefa permanente e contínua, que possibilite construir um novo imaginário de masculinidades, uma nova ordem simbólica, cuja a coerência seja a prática cotidiana justa e inclusiva de toda a humanidade.¹⁸²

Na perspectiva subalterna latino-americana, analisa-se e procura-se compreender as contradições de poder, presente no âmbito das masculinidades. Masculinidades também são estudadas sob a ótica dos comportamentos sexuais, devido à epidemia da AIDS e doenças sexualmente transmissíveis. Neste âmbito também se estuda e se discute a orientação sexual, as várias formas de violência masculina e a saúde dos homens.¹⁸³

No momento atual, as masculinidades são analisadas, não mais sob o enfoque dos problemas causadas pelas mesmas, mas como possibilidade de prevenção e resolução de problemas. Homens e suas várias expressões de masculinidades podem ser sujeitos que contribuem para a transformação pessoal e social de seus mundos. Os estudos sobre masculinidades se debruçam sobre as desconstruções sociais, históricas, culturais e religiosas, para a elaboração de modos diversos de convivência humana. A pesquisa se volta para masculinidades no plural.¹⁸⁴

¹⁸¹ BESSON, Claude, **Homossexuais católicos, como sair do impasse**, São Paulo: Loyola, 2015, p. 41

¹⁸² TONINI, Hermes Antônio, **O sonho de José e o sonho de novas masculinidades**, São Leopoldo: Cebi, 2008, p. 67.

¹⁸³ Cf. GOMES, Romeu (org), **Saúde do homem em debate**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011; GUTMANN, Matthew (Ed.), **Changing men and masculinities in Latin America**, Duke: Duke University Press, 2003; KIMMEL, Michael S, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. In: Horizontes antropológicos. no. 9, 1998.

¹⁸⁴ SCHPUN, Mônica Raisa (org.), **Masculinidades**, São Paulo: Boitempo, 2004; NOLASCO, Sócrates, **A desconstrução do masculino**, Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

O que torna as masculinidades uma temática teologizável? Quais as ferramentas, metodologias e conteúdo de uma teologia das masculinidades? Como uma teologia das masculinidades pode contribuir no enfrentamento das grandes questões do tempo, como a violência, o preconceito e discriminação em suas diversas formas, a crise ecológica e o pluralismo cultural e religioso? São estas e outras questões que tornam a temática das masculinidades relevante para a teologia contemporânea.

Para uma teologia das masculinidades importa primeiramente se perguntar, se uma visão dominante e opressiva de masculinidade condiciona e influencia nosso modo de fazer teologia, de ser cristãos, e de viver relacionamentos humanos e comunitários. Qual a influência de uma teologia patriarcal¹⁸⁵ e androcêntrica no processo de legitimação de ações, relações e estruturas religiosas de violência?

O cristianismo como religião e sua elaboração teológica esteve sempre dominado pela perspectiva universal ou genérica do masculino. Sua linguagem, símbolos e estruturas sócio religiosa foram marcados pela compreensão patriarcal. A ausência de uma análise crítica principalmente da masculinidade hegemônica na teologia cristã, como categoria construída, reforçou a noção de que Deus é masculino¹⁸⁶.

Masculinidade hegemônica religiosa se torna normativa, ou seja, um modo de ser essencial do humano. Uma categoria que está imune à análise crítica e de desconstrução. Nesta pesquisa se compreende que uma fé autenticamente cristã pode desafiar as perspectivas da masculinidade hegemônica. A fé cristã sempre nos aponta para o grande mistério escondido na natureza humana, porque vinculada à transcendência de Deus.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Patriarcado significa primeiramente patrilinearidade. Logo, deve nascer um filho como “primogênito”. Muitas filhas são vistas como desgraça, porque o dote (dowry) pode lançar a família na pobreza. A consequência é o abortamento ou a matança de crianças do sexo feminino em culturas patriarcais. Patriarcado significa, ademais, que o filho mais velho deve cuidar do culto dos antepassados e é responsável pelo pacto das gerações. MOLTSMANN, Jurguen, **Experiências de reflexão teológica**, 2004, p.233.

¹⁸⁶ O sistema patriarcal pretende apresentar um modelo homogêneo do pai, como parte essencial da construção hegemônica da dominação do varão sobre a mulher. Imagem que inclui papéis, competências, hábitos, valores, formas de pensar e inclusive formas institucionais como leis ou normas. Construção que o sistema patriarcal faz em oposição às imagens femininas-maternas. Uma oposição que vai servir de base para a dominação patriarcal e para todas as alienações que brotam dela, ao considerar as imagens paternas como as mais importantes. ARCHILA, Francisco Ryes, **Meu pai e pai de vocês, Meu Deus e Deus de vocês**. In: RIBLA, n.56 -2007/1, p. 91-92.

¹⁸⁷ Ibid. p. 96

As masculinidades estão presentes nas intersecções de outras categorias sociais como raça, classe social, sexualidade e etnicidade. Nestas categorias, as masculinidades são defendidas, contestadas, re-imaginadas pelas perspectivas cristãs. Masculinidades são também parte de um mundo de pluralismos e diversidades. Neste contexto, a teologia cristã precisa ler e discernir os sinais dos tempos, como parte de ser esperança em meios, as angustia da humanidade. “A fé, com efeito, esclarece todas as coisas com luz nova. Manifesta o plano divino sobre a vocação integral do homem. E por isso orienta para soluções plenamente humanas.”¹⁸⁸

Uma das questões chave que as masculinidades trazem para o fórum de debates teológicos é a figura de Jesus Cristo e da imagem masculinizada de Deus. Primeiramente, o foco se volta para a figura de Jesus Cristo (tanto o histórico, como o querigmático), que como Filho de Deus se encarna homem. A questão central é como textos, imagens, símbolos e doutrinas relacionados à masculinidade de Jesus, servem de base para a construção da identidade de gênero masculina. De que modo elas podem ser usadas para excluir, marginalizar e discriminar certas expressões de masculinidades. Ou, ao contrário, como podem ser uma fonte de cura e reconciliação em um mundo onde as diversidades, ainda não são vistas como parte da complexidade criadora de Deus. Segundo Johnson, o problema não é que Jesus tenha se encarnado homem, mas sim o modo como sua masculinidade foi elaborada na linguagem teológica e na prática pastoral da Igreja.¹⁸⁹

O segundo aspecto, se volta para a análise da imagem masculina e patriarcal de Deus. Frente ao pluralismo de expressões da masculinidade, o melhor modelo de compreensão de Deus é o trinitário. Sob o espectro trinitário procuramos compreender as masculinidades como parte do plano de Deus, porque nos criou com a possibilidade de diversidade cultural, histórica e humana. Deus Criador de tudo e de todos, está presente em cada ser e é, ao mesmo tempo, totalmente transcendente. Em sua imanência habita e está ativo na pluralidade de expressões humanas, e, deste modo, nas masculinidades. Masculinidades podem então ser compreendidas como expressão da abertura humana para Deus ou os vários modos

¹⁸⁸ GS 11

¹⁸⁹ JOHNSON, Elizabeth, **The maleness of Christ**, In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *The Power of Naming: A Concillium Reader in Feminist Liberation Theology*, New York: Maryknoll, 1996, p. 307.

como Deus se manifesta na diversidade humana. Seu projeto misterioso se encarna, pela ação do Espírito, nos limites das vivências humanas para transcende-las.¹⁹⁰

Para a fé cristã, o Deus trinitário está presente em todas as culturas, religiões e histórias de cada ser humano. A graça foi derramada sobre todas as criaturas, culturas e experiências religiosas. “O mundo está em Deus porque, ao criar no Espírito Santo, o Criador imprimiu a marca de si mesmo em todas as coisas de tal forma que, no mais profundo dos seres, o ser é marcado pelo dinamismo trinitário e, de algum modo, vive desse mesmo dinamismo”.¹⁹¹

A sua manifestação está nas expressões concretas de anseio por comunhão e vida em plenitude – comunhão plena com Deus e com as suas criaturas. No derramamento Pentecostal do Espírito, Deus fala todas as línguas e todos podem ouvir sua Palavra na realidade e contexto de vida em que se encontram. É o Espírito que nos livra de absolutismos e padrões de vida que nos fecham para uma solidariedade universal da humanidade e ao respeito e acolhimento do outro-diferente. Sem acolhimento da diversidade e do pluralismo das expressões humanas, não pode se concretizar a comunhão trinitária.

A pluralidade de expressões da condição humana, seja no campo cultural, religioso e de gênero, tem sua razão de ser no próprio querer de Deus que exige um aprendizado de coexistência e convivência humana das diversidades. Pluralidade de expressões da condição humana, tem sua fonte no próprio mistério de Deus e de suas manifestações nas suas criaturas. O acolhimento da pluralidade masculina, vivida concretamente por homens nos diversos contextos da realidade, abre a possibilidade de refletir criticamente e assumir o caminho de resignificação de imagens monolíticas, patriarcais e violentas de Deus.

No entanto, não podemos desconsiderar o fato de que as principais religiões que conhecemos hoje evoluíram sob a proteção da cultura patriarcal dominante. Seja qual for a origem e propósito delas, a influência e o condicionamento da validação patriarcal incidem pesadamente em todas as religiões. O mais perturbador é que as religiões herdaram em grande medida a violência que caracteriza o patriarcado desde as suas origens.¹⁹²

A própria revelação de Deus em Jesus Cristo nos oferece a possibilidade da não-absolutização de uma imagem de Deus. Neste sentido, é necessário nos

¹⁹⁰ RAHNER, Karl, **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 31-32.

¹⁹¹ FORTE, Bruno, **A Trindade como história**, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 218.

¹⁹² O’MURCHU, Diarmuid, **Graça Ancestral**, São Paulo: Paulus, 2011, p. 139-140.

abrirmos para uma cristologia-trinitária, uma cristologia da corporeidade, em combinação com a teologia da kenosis de Deus. Queiruga o chama de “princípio amor” que é a marca fundamental do cristianismo. Amor salvador e libertador que se torna a base da teologia da aliança do povo de Deus.¹⁹³ Esses aspectos teológicos colocam em questão a masculinidade hegemônica de Deus e nos dá a base para dialogar com a pluralidade das expressões humanas presente na condição masculina.

3.2 Masculinidades na perspectiva da teologia Trinitária

Nossa meta é fundamentar uma teologia pastoral das masculinidade para enfrentar os aspectos da violência e das desigualdades sociais de gênero. Para este fim, procuraremos primeiramente colher os frutos da reflexão da antropologia teológica na perspectiva Trinitária para assentar uma base para compreender os aspectos bíblico-teológicos relacionados as masculinidades. Em seguida, aprofundar a compreensão do ser humano como imagem e semelhança de Deus.

Em segundo lugar, iremos explorar a dimensão da corporeidade e da sexualidade masculina na ótica da antropologia teológica, sendo este um dos aspectos mais nevrálgicos do debate atual das masculinidades. Na terceira etapa desta construção de uma antropologia teológica das masculinidades, usaremos da perspectiva teológica pós-colonial para compreender o pecado estrutural da dominação, poder e violência masculina, principalmente no contexto latino-americano. Nosso objetivo nesta etapa é vislumbrar uma antropologia teológica da libertação masculina.

Neste contexto nos perguntamos: de que maneira a perspectiva Trinitária nos ajuda a compreender e aprofundar a reflexão antropológica sobre as masculinidades? Quais os pressupostos mais importantes para uma antropologia trinitária libertadora das masculinidades? Para responder essas questões precisamos primeiramente ponderar sobre alguns aspectos relevantes da teologia Trinitária que contribua para uma visão do ser humano e das masculinidades.

¹⁹³ QUEIRUGA, Torres Andrés, **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 110.

A concepção teológica do Deus Uno-Trino tem uma relação direta com a maneira como definimos a condição humana e os processos de transformação que nela ocorrem. A teologia cristã, a cristologia e a antropologia, giram em torno de uma afirmação particular Deus. O Deus Uno e Trino é “mistério de amor relacional, dinâmico e tripessoal”.¹⁹⁴ Do vasto conteúdo de reflexões sobre os atributos do Deus Trinitário queremos relevar os aspectos relacional (relacionalidade) e o kenótico do mistério divino. Tal ênfase, deve-se às implicações tanto cristológicas como antropológicas para uma compreensão da masculinidade de Jesus Cristo, no mistério da encarnação, como também para a vivência de “masculinidades redimidas”.

A compreensão da verdade central sobre Deus, na teologia cristã, não deve ser reduzida à análise fria de verdades teológicas sem implicações imediatas com a vida concreta e os processos humanos. Relacionar o mistério trinitário com a antropologia, tem a intenção de desencadear atitudes pastorais de conversão e cuidado da vida humana e ecológica, principalmente no contexto Amazônico. Este aspecto, pretende se tornar a base de uma ética da relacionalidade que gere justiça de gênero, cuidado ecológico, solidariedade para com todos e valorização da pluralidade de expressões individuais e culturais. Fundamentalmente, contribuir para uma visão do ser humano como pessoa relacional, que encontra sua plenitude no modo como constrói e reconstrói relacionamentos.¹⁹⁵

O aspecto constitutivo das pessoas trinitárias é a sua relacionalidade. As pessoas se tornam pessoas nas relações mútuas. A relacionalidade é o que constitui a unicidade de cada pessoa, assim como sua particularidade. O mistério de amor no interno da dinâmica trinitária é o resultado de relacionamentos mútuos. A inteligibilidade de cada pessoa está no relacionamento de umas com as outras. Relacionamento é o que dá sentido ao seu ser. Nesta perspectiva, na Trindade não há uma visão monolítica do Pai, subordinação das pessoas do Filho e do Espírito Santo, nem padrão de relacionamentos hierárquicos. O que caracteriza a vida

¹⁹⁴ JOHNSON, Elizabeth A., **She who is: the mystery of God in feminist theological discourse**, New York: Crossroad, 2017, p. 275.

¹⁹⁵ GRESHAKE, Gisbert, **Creer en el Dios uno y trino – una clave para entender-lo**, Santander: Sal Terrae, 2002, p.39-50.

intratrinitária é a relacionalidade. “No centro do mistério sagrado não existe monarquia, mas comunidade; não um soberano absoluto, mas koinonia tríplice.”¹⁹⁶

O dogma trinitário, como base para uma antropologia, uma compreensão do ser humano e especificamente das masculinidades, é um modo de afirmação do que é mais próprio de Deus – “Deus é amor”. Esta é a verdade central da fé cristã que dá sentido e dinamiza a vida em todas as suas dimensões. O amor na medida em que se torna relacionalidade, aponta para uma dimensão essencial de Deus, assim como se reflete de modo limitado na condição humana. Como experiência humana e reflexo de Deus na condição de filhos e filhas, a essência do amor é doação – dar algo ao outro, é comunicação que se expressa no dar a si mesmo no dom.

Outro aspecto importante da relacionalidade, no Deus Uno e Trino é sua misericórdia. Na história da salvação, o Deus da misericórdia se torna concreto em nossa realidade de sofrimento, de pecado e de possibilidade de conversão. Deus, na sua misericórdia se abre para as suas criaturas para o diálogo e a solidariedade. Misericórdia, na dinâmica da relacionalidade é acolhimento do outro, comunicando-se a si mesmo. Esta dinâmica permite ao ser humano encontrar no coração de Deus a felicidade e realização plena de sua condição.¹⁹⁷

Como compreender a dinâmica da relacionalidade trinitária no mistério da pessoa de Jesus Cristo? Um dos aspectos mais importante para compreender a relacionalidade no dinamismo trinitário é o de Ser Pessoa. Na perspectiva de Calcedônia a unidade do Logos e do humano de Jesus se encontra em sua relação de Filho único do Pai. Ser pessoa, no processo de aprofundamento ocorrido na fenomenologia e no personalismo, compreendem a pessoalidade como abertura e relacionalidade. Ser pessoa se constitui na existência que só pode se perceber, se compreender na abertura e relação com o outro. Existir como pessoa é existência acolhedora do outro. A identidade de ser pessoa se adquire na comunicação interpessoal e na doação de si mesmo ao outro.

O ser pessoa em Jesus Cristo na dinâmica trinitária é constituída de relacionalidade filial. Sua relacionalidade pessoal se expressa em duas dimensões importantes. A primeira com o Pai que é captada na história humana como auto doação, escuta atenta da vontade do Pai. A segunda com a humanidade abrindo

¹⁹⁶ JOHNSON, Elizabeth A., *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*, p. 309-10.

¹⁹⁷ KASPER, Walter, *A misericórdia*, São Paulo: Loyola, 2015, p. 117-121.

as portas para a chegada do Reino de Deus como novas formas de relacionamentos fundamentados no serviço, na partilha e na justiça.

A partir desses pressupostos podemos nos questionar o que significa ser pessoa humana trinitária? Quais as contribuições que a perspectiva da relacionalidade trinitária oferece para uma antropologia teológica da pluralidade masculina?

A dinâmica relacional aqui usada como ferramenta para adentrar o mistério do Ser de Deus e do mistério do ser humano, nos oferecem alguns princípios importantes para buscar alternativas ao padrão da masculinidade hegemônica e violenta. O Deus Trinitário não é um ego isolado de três pessoas, mas autodoação e comunicação. Como reflexo da Trindade o ser humano se constitui, se define na relação com o outro, que é comunicação e comunhão. A perspectiva Trinitária implica unidade, mas, ao mesmo tempo, diferença. A pluralidade em Deus não nos permite padronizações fixas e normas deterministas. A convivência com a pluralidade humana demanda discernimento e liberdade constante, mediado pelo que Gesché nomeia de “suprema vocação de liberdade criadora”.¹⁹⁸

Deste modo, ser pessoa na perspectiva trinitária, é fundamentalmente, libertar-se de um dos traços mais determinantes da masculinidade hegemônica violenta, ou seja, a competição e a dominação. Assumir-se pessoa trinitária é expurgar toda tentativa de padronizar a pluralidade a partir da heteronormatividade, do patriarcalismo e do autoritarismo machista. Ser pessoa então, significa descobrir-se singularidade e individualidade no “ser com” os outros, comunicando e se autodoando, existindo para os outros. Para Boff a perspectiva da trinitária é modelo de convivência social e evangelho para os pobres.

Não estamos condenados a viver sós e isolados uns dos outros; somos vocacionados a conviver e a entrar na comunhão trinitária. A sociedade não está definitivamente perdida em suas relações injustas e desiguais, mas convocada a se transformar à luz das relações abertas e igualitárias que vigoram na comunhão trinitária, utopia realizada de todo caminhar histórico-social. Se a Trindade é evangelho então o é particularmente para os oprimidos e condenados à solidão.¹⁹⁹

Adentrar no mistério relacional das pessoas trinitárias, aponta para o modo de interação entre a dimensão social e individual da convivência humana. Tornar-se pessoa humana significa estabelecer relações sociais de convivência que

¹⁹⁸ GESCHÉ, Adolphe, **O ser humano**, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 81-82.

¹⁹⁹ BOFF, **Trindade e sociedade**, Petrópolis: Vozes, 1999, p.196

privilegiem a reciprocidade, a mutualidade e a valorização da singularidade de cada um. Somente em comunhão podemos descobrir nossa verdadeira identidade de filhos e filhas de Deus.

Em Jesus Cristo vislumbramos o verdadeiro significado de ser filhos do Abbá, ou seja, descobrir o rosto misericordioso de Deus que abraça a todos e nos indica o caminho da misericórdia. Além disso, a relação filial de Jesus como o Pai, aponta para novas relações humanas, baseadas no acolhimento do outro como filho e filha de Deus, no diálogo do outro como intercâmbio das particularidades pessoais enriquecedoras da comunhão. Em Jesus Cristo recebemos o ser de Deus em forma humana que nos leva a ser filhos e filhas do Pai e estar em comunidade com as pluralidades individuais de irmãos e irmãs.

Nesta etapa de fundamentação de uma teologia das masculinidades, nossa atenção se volta para o mistério de sua morte (kenosis) e ressurreição (como poder transformador) de Jesus Cristo, como parte de toda sua existência. A história da criação-encarnação-redenção pertence à revelação do Deus Trinitário. Pelo sofrimento redentor de Jesus Cristo na sua encarnação, Deus partilha do mais profundo da condição humana, para que se possa finalmente redimir a humanidade e alcançar a plenitude da vida. A kenosis Trinitária no sofrimento de Jesus Cristo na cruz, expressa o que há de mais autêntico em Deus e na humanidade redimida por seu Filho, a possibilidade da libertação do poder de dominação para uma vivência na comunidade de amor. Dádiva do Cristo ressuscitado, o Espírito é dado aos discípulos e discípulas para viver na comunidade de amor, onde a relacionalidade trinitária gera comunhão, reciprocidade e respeito pelas diferenças.

A compreensão de Deus como Pai-Todo-Poderoso que legitima a violência colonizadora e é uma das bases para concepções da masculinidade violenta, precisa ser superada, para dar possibilidade a novas representações e significados teológicos para as masculinidades. Nesta busca, o Deus Trinitário se autorevela como amor por toda a sua criação, mas que se manifesta na vulnerabilidade, humildade e fraqueza – a kenosis divina. Na perspectiva de Haught, é “na obediência, na crucifixão e na morte de Jesus, a teologia hoje, mais do que nunca, discerne a imagem do humilde autoesvaziamento de Deus, a divina *kenosis*.”²⁰⁰

²⁰⁰ HAUGHT, John F, **Cristianismo e ciência**, São Paulo: Paulinas, 2009, p. 67.

Como desbravar uma nova compreensão teológica das masculinidades a partir da *kenosis* trinitária?

O sofrimento do Deus Trinitário e a teologia da cruz constituem a estrutura para elaborar uma masculinidade *kenótica* – redimida pela cruz. Moltmann explora a importância de uma compreensão teológica do sofrimento em Deus para a experiência humana quanto afirma,

Um homem que experimenta a impotência, um homem que sofre porque ama, um homem que pode morrer, é, portanto, um ser mais rico que um Deus onipotente, incapaz de sofrer e de amar, imortal. Por isso, para um homem consciente da riqueza de seu próprio ser em seu amor, sofrimento, protesto e liberdade, um Deus assim não lhe é um ser necessário e supremo, até porque se pode passar muito bem sem Ele, é algo supérfluo.²⁰¹

Neste âmbito, a cruz de Jesus se torna o aspecto central para a relação de Deus com o masculino. É neste ponto central que se apresenta um dos pontos mais complexos da interrelação de Deus com as masculinidades. A sociedade de mercado dá pouca importância para a humildade, a vulnerabilidade e os limites da condição humana. De fato, o mercado hoje opera a partir da força, do poder, da fama, do corpo esteticamente esculpido em academias e dietas mirabolantes.²⁰² O discurso da vulnerabilidade humana e da humildade de Deus são concepções contrárias tanto ao mercado como às formas comercializadas de religião. “A religião do mercado livre que identifica o divino com o sucesso e maximização do valor fortalece esses tipos de formação de relacionamento e subjetividade e o próprio Deus torna-se parte do mercado.”²⁰³

Contudo, uma re-interpretação da relação entre Deus e a criação e o mistério da encarnação do Verbo, nos confronta com o mistério da fraqueza e do limite da criação e do ser humano em Deus. A fraqueza e os limites da criação e do ser humano estão em Deus e a fraqueza de Deus como relacionalidade e comunhão estão no humano e na criação.²⁰⁴ O poder de Deus (onipotência) é revelado na fraqueza e sua sabedoria na “loucura” – “Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.” (1Cor 1, 25). Deus (em Jesus Cristo) realiza sua obra de criação-redenção na fraqueza. Paulo

²⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen, **El Dios crucificado**. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 312.

²⁰² BAUDRILLARD, Jean, **A sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2008.

²⁰³ MÍGUEZ, Néstor, RIEGER, Joerg & SUNG, Jung Mo, **Para além do império**, 2012, p. 65.

²⁰⁴ MOLTSMANN, Jürgen, **La kenosis divina em lá creación y consumación del mundo**. In: POLKINGHORNE, John (ed), *La obra del amor, la creacion como kenosis*, Estella: Verbo Divino, 2008, p. 191-196

rememora esse mistério da fraqueza de Deus na condição humana quando afirma "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder... Pois quando sou fraco, então é que sou forte" (2Cor 12,9-10).²⁰⁵

Na compreensão teológica do poder divino normalmente se aponta para a criação, a providência divina e os milagres, como expressão da onipotência de Deus. Há uma ênfase sobre o espetacular, o grandioso, a exibição de força física e poder que apelam para a realidade e estão presentes nas representações masculinas do divino. Na teologia colonial e neocolonial esta compreensão da divindade enfatiza a força bruta física e metafísica, que apela para os narcisismos e a construção de corpos masculinos. O poder de Deus é presença que sustenta e ilumina, que pode ser encontrado na fraqueza e no sofrimento (da sarx) da condição humana. Mas, como é possível Deus possuir uma fraqueza e como se relaciona com as masculinidades? Castillo explica da seguinte maneira:

Portanto, dizer que conhecemos a Deus e o encontramos em "um" homem – o homem Jesus de Nazaré – é o mesmo que dizer *que encontramos Deus e o conhecemos na fraqueza*. Ou seja, não se trata apenas do fato de que encontramos Deus e o conhecemos no humano, mas de que Deus (o Deus que se revelou a nós em Jesus) *somente pode ser conhecido e encontrado por nós no que há de mais fraco em nossa pobre condição humana*. De maneira cabal, isto é o que pretende dizer são Paulo ao afirmar que, contrariamente ao que esperavam os judeus e os pagãos, o Deus dos cristãos é "loucura" e "escândalo" (1Cor 1,23), algo que a mente humana não comporta. Porque "o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens" (1Cor 1,25).²⁰⁶

Na afirmação Paulina de que "...o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens", se remete a cruz de Cristo (1Cor 1,18. 23-24). Jesus foi entregue a morte por homens iníquos para que Deus o ressuscitasse em glória e se tornasse uma oferenda de salvação pelos pecados de seu povo (At 2,23). A kenosis que se manifesta na cruz nos lembra o modo misterioso da reconciliação que Deus realizou em Cristo, como serviço à humanidade. Moltmann afirma, "até para criar o céu e a terra, Deus se esvaziou de toda sua onipotência plena e, como criador assumiu a forma de servo".²⁰⁷ Deus é onipotente de tal forma que pode ser frágil e pode se retirar deixando que suas criaturas sejam e construam sua própria liberdade.

A onipotência de Deus não pode ser interpretada, tendo em conta a cruz e ressurreição de Jesus, nas representações do Pantokrator Helenístico como poder, verdade e força-violenta ou da Kyriarquia Romana (Império Romano) como

²⁰⁵ BABUT, Étienne, **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**, São Paulo: Loyola, 2001, p. 97-98.

²⁰⁶ CASTILLO, José Maria, **Deus e nossa felicidade**, São Paulo: Loyola, 2006, p. 34.

²⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen, **God in creation**, San Francisco, Harper & Row, 1985, p. 88.

déspota e tirano. “Na Antiguidade clássica, o kyriarcado era o governo do senhor, amo de escravos, marido, cavalheiro nascido livre, culto, dono de propriedades e pertencente à elite, a quem estavam subordinados os homens sem vos e vez e todas as mulh*res.”²⁰⁸

A onipotência divina está em sua revelação como Deus do amor e da misericórdia, cheio de compaixão pelos pobres e sofredores do caminho, os oprimidos e injustiçados. É sob essa égide do amor-compaixão-misericórdia que se compreende o Deus da Promessa e da aliança – “Eu serei vosso Deus e vós sereis meu Povo” – relacionalidade e fidelidade. É no encontro e identificação com a carência, vulnerabilidade e sofrimento da humanidade que Deus manifesta sua onipotência. Não para se conformar passivamente a ela, mas para libertá-la e elevá-la à dignidade e à justiça do Reino (Dt 10, 17-19). “A kenosis nos convida a viver este sair de si para uma vivência da alteridade onde seja reconhecida profundamente o que não é repetível do outro sem querer enquadrá-lo em estereótipos femininos ou masculinos que reproduzam subordinação e domínio.”²⁰⁹

Na cruz de Jesus está a expressão mais evidente da kenosis de Deus. Nesta se revela a paixão e a compaixão de um Deus que sofre. Jesus é apresentado como o messias-servo-sofredor, qualitativamente diferente de uma representação dominadora de Deus. O messianismo de Jesus é de serviço, não de domínio. Rejeição completa da dominação radical e da violência. Estas atitudes estão presente em toda a vida de Jesus, mas tem seu ápice na cruz. Na sua ambiguidade da cruz, se revela na carne do servo amado, tanto a condição de vulnerabilidade, impotência e brutalidade frente as estruturas violentas de pecado, como é expressão última de serviço, compaixão e misericórdia, que pode redimir a humanidade. Muñoz nos oferece uma compreensão:

Lendo a Bíblia e descobrindo sua tradição viva na perspectiva dos pobres, achamos que sim existe uma dimensão "sacral" e uma experiência "religiosa" na relação com o poder dos grandes, a ordem repressiva e acumulação individualista da riqueza, essa é a experiência do sagrado negativa ou perversa: a idolatria da riqueza e as "estruturas de pecado", os deuses da opressão, "o príncipe deste mundo". São "deuses" mentirosos e mortíferos, de imediato para as massas marginalizadas e oprimidas, mas também para as minorias dominadas. O Deus verdadeiro é o das Bem-aventuras e do "Magnificat", o Deus do reino oferecido aos pobres e aos que têm fome e sede de justiça, o Deus que o que foi crucificado pelos poderes

²⁰⁸ FIORENZA, E. Schüssler, *Caminhos da Sabedoria*, 2009, p. 136.

²⁰⁹ CARO, Olga Consuelo Vélez, *Del Dios omnipotente a “la humildad de Dios”*. In: RUBIO, Garcia & AMADO, Joel Portella (orgs), *Fé Cristã e pensamento evolucionista*, São Paulo: Paulinas, 2012. p. 129.

e hierarquias sagradas deste mundo, o "Deus tudo-em-todos" da reconciliação e da fraternidade universal; em suma, o Deus da vida, da vida plena e compartilhada por todos.²¹⁰

A teologia da ressurreição (poder transformador) revela que Deus é fiel às suas promessas e à sua aliança. A ressurreição é o protesto divino frente a todas as formas de morte, rejeição e destruição da vida. A ressurreição estabelece e afirma a vida como coragem de ser – vida de autenticidade. A esperança da ressurreição transforma a vida no já da história em um novo modo de ser – fruto do Espírito (Gl 5) – que promove a dignidade humana, a justiça e o shalom do Reino.

A ressurreição é o posicionamento crítico contra toda espécie de estigmatização social, preconceito e discriminação, que apela aos crucificados deste mundo, à lamentação, mas também à resistência e à transformação de sua própria realidade. O que determina a identidade do ser humano não é a estigmatização social, mas o “charisma” – graça redentora de Deus presente na morte e ressurreição de seu Cristo. Quais as implicações da kénosis e ressurreição para uma antropologia teológica pastoral das masculinidades?

A identidade masculina patriarcal e hegemônica se estabelece a partir de uma encarnação do poder de dominação via representações e significados incorporado nas culturas e estruturas sociais. Esta imagem onipresente masculina, se expressa nas relações sociais e no corpo masculino. A masculinidade patriarcal se legitima a partir da dominação e da busca exacerbada do poder. A maior tragédia dessa forma estrutural de masculinidade é a dificuldade que tem de experimentar a intimidade, a comunhão e a amizade. Esta condição masculina se torna um obstáculo para o crescimento espiritual e humano integral, causando o sofrimento e a morte precoce de muitos homens. A onipotência masculina, nesta perspectiva, gira em torno de seus genitais: grande, rígido e ereto. Esta percepção falocêntrica faz emergir a prática criminosa do estupro, da dominação e da exploração sexual em todas as suas formas.

Centralizando nossa percepção de Deus no poder do amor-kenosis que se caracteriza pela vulnerabilidade e compaixão que se revela no sofrimento e na ressurreição, se abre a possibilidade para uma experiência autêntica de intimidade e comunhão com o sagrado e com as diversidades. A representação e o significado

²¹⁰ MUÑOZ, Ronaldo, **Dios Padre**. In: ELLACURIA, Ignacio & SOBRINO, Jon, *Mysterium Liberationis*, Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 536.

de Deus na encarnação de Jesus Cristo – o verbo de Deus na forma humana – inclui todo nossa corporeidade e sexualidade. Como conectar, neste mistério da encarnação, com nossos corpos sexuais, com nossa busca de sentido e intimidade?

A kénosis e a ressurreição inserida no mistério da encarnação – condição humana – expõe não somente a vulnerabilidade e os sofrimentos humanos, mas também as resistências e lutas. Oferece um caminho de transformação nas relações de gênero, das estruturas e do coração humano. Dá a possibilidade de uma compreensão-compaixão da condição humana, e, ao mesmo tempo, apela à resistência contra toda forma de violência nos corpos encarnados de Deus presente na vida humana e na criação. Apela para a vivência da justiça do Reino na misericórdia que liberta, trata e cura através da solidariedade e da compaixão aos que sofrem toda forma de estigmatização social. Papa Francisco adverte:

Precisamos sempre de contemplar o mistério da misericórdia. É fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado.²¹¹

O rosto misericordioso de Deus, convida os homens, de modo particular, a superar o medo homofóbico, que é expressão de uma identidade não alcançada, medo da intimidade e da expressão física de carinho e de amor. Superar os medos para amar mais e vivenciar uma autêntica intimidade. “No amor não há medo; ao contrário o perfeito amor expulsa o medo, porque o medo supõe castigo. Aquele que tem medo não está aperfeiçoado no amor.” (1Jo 4,18).

Masculinidades são construções sociais e culturais que se legitimam em representações e significados religiosos e teológicos, por isso podem ser reconstruídas e transformadas. Esta é a esperança que a kenosis e a ressurreição de Cristo oferece para o ser masculino e suas diversidades de expressão, basta saber entrar no caminho da vulnerabilidade (cruz) para nascer pelo poder ressuscitador do Espírito que nos faz novas pessoas em Cristo.

Na correlação com o contexto amazônico, as masculinidades recebem várias tonalidades e influencias provenientes das diversidades de culturas e processos históricos. A análise dos níveis de violências: de gênero, suicídio, tráfico humano e

²¹¹ FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, N. 2, 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/20150411_misericordiae-vultus.html. Acessado 30/10/2015.

exploração sexual, leva-nos a perceber a prevalência de uma concepção de masculinidade hegemônica violenta. Esta percepção também se legitima de modo implícito por concepções religiosas e teológicas. A teologia pastoral das masculinidade terá como tarefa analisar criticamente estas concepções e recriar novas práticas que sejam inclusivas das masculinidades, partindo da releitura dos aspectos fundamentais de textos, dogmas e práticas rituais.

3.3

A masculinidade libertadora de Jesus Cristo

Uma das hipóteses mais importantes que assumimos nesta pesquisa hermenêutica-pastoral é que os homens e as masculinidades possuem representações e significados que influenciam comportamentos, modos de vida, estruturas sociais e o uso do poder. Estes aspectos nos colocam em alerta no âmbito da teologia pastoral e do cuidado que devemos prestar às vítimas da violência e seus agressores.

Nesta etapa de nossa reflexão, pretendemos uma análise mais aprofundada das representações e significados de gênero aplicado a Deus e Jesus Cristo. Uma análise crítica desses aspectos, pode nos ajudar na reinterpretação teológica das masculinidades e numa convivência menos conflitiva com as diversidades. A reavaliação da imagem do deus-todo-poderoso e de sua relação imediata com a masculinidade hegemônica e patriarcal, pode abrir novas possibilidades dentro da hermenêutica pastoral e uma melhor percepção da identidade masculina.

Para adentrar na compreensão de uma masculinidade libertadora de Jesus, nosso ponto de partida é primeiramente analisar algumas representações e significados da masculinidade patriarcal de Deus no Antigo Testamento. Neste âmbito, nos perguntaremos sobre a linguagem de gênero aplicado ao Deus do AT. Como estas concepções de gênero são representadas? Qual sua relevância para compreender as masculinidades vividas por homens? O segundo aspecto é analisar como a masculinidade de Jesus é apresentada nos evangelhos e como se confronta com o contexto sócio-cultural romano. Sobre a masculinidade de Jesus, entre tantos aspectos iremos focar mais na sua concepção de Deus como *Abbá*, o caminho kenótico de sua vida e também da cruz e a ressurreição que assume todas as expressões da humanidade, dignidade e valor.

A imagem de Jesus Cristo e sua mensagem na teologia das masculinidades, pode ser uma via para contrapor as representações e significados de dominação, poder e violência. Na vivência da masculinidade de Jesus, homens podem ser libertados de estruturas culturais ocidentais patriarcais que se tornam um peso e um obstáculo para uma vivência mais plena das masculinidades.

3.3.1

Representações e significados da masculinidade de Deus no Antigo Testamento

Na elaboração de uma teologia libertadora das masculinidades, parte de nossa pesquisa procura sondar a relação entre Deus e as masculinidades nas Escrituras, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. Nosso ponto de partida é primeiramente olhar a relação entre Deus e masculinidades na medida em que vamos compreendendo de que modo os estudos pós-coloniais são aplicados às Escrituras. Neste caminho reflexivo vamos também exercitando a hermenêutica pós-colonial com alguns textos do Antigo Testamento.

O que entendemos por estudo bíblico crítico pós-colonial? Primeiramente, quando falamos de teoria pós-colonial, apontamos para a pesquisa sobre colonização, colonialismo, subalternidade, neocolonialismo e outros conceitos, feita por autores pioneiros como Said, Spivak, Homi Bhabha, Stuart Hall. Esta corrente tem como objetivo uma análise do fenômeno império-colonial principalmente nos territórios de colonização.

Império é a convergência de poderes econômicos, políticos, culturais, militares e religiosos, em um sistema de dominação que impõe o fluxo de benefícios do vulnerável ao poderoso. O império cruza todas as fronteiras, distorce identidades, subverte culturas, subordina nações-Estados, e marginaliza ou coopta comunidades religiosas.²¹²

O estudo bíblico crítico pós-colonial, nasce dessa confluência entre uma compreensão bíblica a partir da perspectiva dos estudos pós-coloniais. As teorias pós-coloniais procuram analisar como o fenômeno do império-colonial produz as elaborações sobre o “outro-mundo” e o “deste-mundo”, principalmente no capitalismo moderno da formação do ocidente. O que o estudo bíblico crítico faz é usar dessa perspectiva para compreender o império-colonial não somente na modernidade, mas também na antiguidade bíblica do Antigo e Novo Testamento.

²¹² ALIANÇA REFORMADA MUNDIAL (ARM), apud, MIGUEZ, Nestor, RIEGER, Joerg, SUNG, Jung Mo, **Para além do espírito do Império**, 2012, p. 21.

Sendo uma teoria crítica literária, os estudos pós-coloniais servem de ferramenta para analisar o império-colonial na elaboração dos textos bíblicos.²¹³

Um dos objetivos do criticismo bíblico pós-colonial é de situar o colonialismo no centro das Escrituras e na sua interpretação bíblica. A literatura hermenêutica bíblica nos últimos quatrocentos anos sofre os efeitos do Iluminismo²¹⁴ que oferece a metodologia e a lógica racionalista ocidental que dá forma ao modelo histórico crítico de análise das Escrituras.²¹⁵ Na base deste modelo está o imperialismo-colonial que dá a forma esquematizadora do estudo bíblico acadêmico. O que o estudo bíblico crítico pós-colonial faz é voltar sua atenção para as questões ligadas à expansão, à dominação e ao imperialismo como força central que define tanto a narrativa bíblica como sua interpretação. O objetivo é dar continuidade, nos contextos de opressão e dominação, a luta por emancipação, ao desmantelamento de estruturas e instituições de dominação imperial.²¹⁶

Os temas relevantes para este modo de ler as Escrituras podem cooperar para um enriquecimento no processo de libertação, entre outros estão: raça, nação, tradição, missão, textualidade, espiritualidade, representação. Estes estudos levantam questões que ainda precisam de aprofundamento no âmbito bíblico, como aquela relacionadas com as identidades que no momento se tornam relevantes: escravidão, prostituição, homossexualidade e heterossexualidade, mistura de raças. Cada um destes temas necessita de aprofundamento dentro desta forma de leitura bíblica, mas devido ao tempo e espaço, daremos atenção somente para a percepção imperial masculina de Deus.²¹⁷

A biblista Musa Dube, primeiramente, afirma que a Bíblia foi escrita em um contexto imperialista e também interpretada pelo imperialismo ocidental. As Escrituras foram lidas e usadas para colonizar a mente e os corpos de seus leitores. Dube aponta que a tarefa principal do criticismo bíblico é descolonizar. Neste processo, ela enfatiza sete áreas de questionamentos e pesquisa: 1) se as terras nas

²¹³ SEGOVIA, Fernando F, **Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections**. London and New York: T. & T. Clark International, 2005.

²¹⁴ HOSBAWM, Eric, **A Era das Revoluções**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 46.

²¹⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, **A interpretação da Bíblia na Igreja**, São Paulo: Paulinas, 1994, p. 37.

²¹⁶ SUGIRTHARAJAH, Rasiah S, **Postcolonial Biblical Interpretation**, In: SUGIRTHARAJAH, Rasiah S (edit), **Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the World**, New York: Orbis Book, 2006, p. 64-84.

²¹⁷ CARR, David M & CONWAY, Collen M, **An introduction to the Bible**, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 30.

Escrituras estavam vazias, desocupadas esperando para serem ocupadas (Terra); 2) Se o texto dá legitimidade ao imperialismo branco e vitimização de outras raças (Raça); 3) se a Bíblia endossa desigualdade de poder e a distribuição de terra baseada em nação (Poder); 4) se há autoridade bíblica para a invasão ocidental para tomar terras dos não-cristãos (Leitores); 5) se, na compreensão atual do texto, há uma prevenção aos ocidentais de compreender o imperialismo, sua natureza e sua estrutura (conexão internacional); 6) se os textos bíblicos têm alguma relevância para o mundo político moderno (História Contemporânea e Libertação); 7) se a Bíblia imagina as mulheres sem voz e oprimidas, ou, como sujeitos e protagonistas de suas próprias vidas (Gênero).²¹⁸

Levando em consideração estes aspectos metodológicos, passamos agora para um esforço hermenêutico bíblico pós-colonial, para relacionar Deus com as masculinidades. O que pretendemos é uma hermenêutica da suspeita que nos ajude a detectar como as representações bíblicas podem contribuir para uma leitura que dá legitimidade ao império-colonial patriarcal. Neste exercício, pinçamos das representações bíblicas do Antigo Testamento, a metáfora de Deus como Rei e suas implicações para o patriarcado colonizador. Nesta representação estão embutidas as imagens de Deus como guerreiro e juiz.

As concepções bíblicas de Deus, Rei e reinado, na mentalidade do médio oriente antigo, estão intrinsecamente interligadas, a ponto de se torna quase impossível desvinculá-las. A natureza e a extensão dessa associação de concepções das crenças da Israel Antiga variam de acordo com a abordagem hermenêutica que está sendo usada. Em nosso caso, esta crença tem implicações pelo modo como foi lida pelo projeto colonizador e suas implicações na elaboração de uma estrutura social patriarcal. Ao analisar o Salmo 2, Shwantes faz a seguinte afirmação.

É sabido que a filiação divina do soberano é parte integrante das tradições do Antigo Oriente. Nosso salmo participa, pois, de tradições comuns a seu contexto. Esta sua postura se fala da adoção, mas não da geração física do rei pelo divino. O rei é gerado no dia da entronização, isto é, em nossos termos, através da posse é assumido e adotado como filho de Deus.²¹⁹

²¹⁸ DUBE, Musa W, **Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible**, Missouri: Chalice Press, 2000, p. 3-21.

²¹⁹ SHWANTES, Milton, **O rei-messias em Jerusalém**, Revista Caminhando, v.13, n.21, p. 41-59, jan-maio 2008, p. 24-25, <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/CA/article/viewFile/1551/1985>. Acessado 16/10/2015.

A ideia de monarquia e do império do antigo Israel foi uma tentativa de imitar os povos pagãos vizinhos, principalmente os Cananeus. Isto não significa adoção da religião cananéia, apesar de esta ser sempre uma grande tentação para Israel. Esta estrutura, de alguma forma, se torna obstáculo ao projeto tribal, da sociedade inicial de Abraão. “Dá-nos um Rei”, este é o pedido que marcará uma etapa importante da vida do povo de Israel. Mazzarolo descreve essa situação da seguinte forma:

O povo quer ter reis fortes e com exércitos, como as outras nações. Mas Samuel entendia que a justificativa poderia ser justa em parte, pois o que mesmo entraria em xeque era o monoteísmo. As outras nações tinham reis fortes, deuses, ídolos, muitos escravos e muita miséria. Sustentar a nobreza de um rei seria submeter-se e submeter os filhos aos seus direitos. O rei era também um semideus que exigia tudo o que havia de melhor para ele. O profeta, mesmo inconformado, aceita a proposta do povo, mas esclarece quais seriam os *direitos do rei* (1Sm 8,10-22).²²⁰

Os reis de Israel ao longo de sua história, governaram, pastorearam e guerrearam seus inimigos. Eles se sentaram em tronos nos palácios, construíram templos, julgaram disputas, foram comandantes militares, imitando de alguma forma seus vizinhos pagãos. O que era peculiar na compreensão de rei, para Israel, é que ele não possuía atributos divinos, como mediador imediato de Deus. Os reis nunca foram divinizados, nem nos cultos e nem nas batalhas. Estes poderiam ou não ser guiados pelo projeto de Deus, sendo algumas vezes desafiados e julgados pelos profetas.²²¹

Estas peculiaridades fizeram com que o foco da religiosidade de Israel se voltasse para o único caráter do verdadeiro Rei de Israel – Yahweh. Os três componentes mais importantes que definem a metáfora de Deus como Rei que tem similaridade com as outras religiões do médio oriente antigo, são as seguintes: Yahweh é senhor e rei do mundo; Ele é um poderoso guerreiro que destrói seus inimigos e submete sob seu poder; Ele é também juiz sobre outras nações. “Deus é o Senhor que governa acima de todas as coisas” – esta é uma das afirmações categóricas da teologia do Antigo Testamento.

Segundo Smith, há um processo de transição de uma compreensão de deus relacionado com a família ou conselho divino, para uma deidade individual que estava por detrás da organização do universo.

²²⁰ MAZZAROLO, Isidoro, **A Bíblia em suas mãos**, 2012, p.35.

²²¹ SMITH, Mark S, **O memorial de Deus**, São Paulo: Paulus, 2006, p. 92-93.

A apresentação deste deus foi também incrivelmente ampliada pelas noções de império, graças às incursões dos assírios: como Assur e, mais tarde Marduc, Yahweh torna-se algo como um deus-imperial sobre todo o cosmo. O resultado é a redução na inteligibilidade da família divina como um conceito governante de divindade e um aumento de compreensão causada pelo monoteísmo. Assim, a família cai em desuso como um meio de conceitualizar a divindade.²²²

Martin Buber define a religião judaica como a fé no reinado de Deus, sendo este um aspecto fundamental que une o Antigo Testamento com o Novo Testamento. O anúncio do reinado de Deus é o aspecto central da pregação messiânica de Jesus, o Cristo. Este é um aspecto que veremos mais à frente.²²³ Uma das palavras mais aplicadas à representação de Deus-Rei é “Senhor” que frequentemente significa o domínio, poder de governança de Deus (Gn 45,8; Sl 105,21). As fórmulas como “Senhor de toda a terra” (Js 3,11,13; Sl 97,5; Mq 4,13; Zc 4,14; 6,5); “Deus dos deuses e Senhor dos Senhores” (Dt 10, 17; Sl 136,3; Dn 10,47) estão presentes nestas citações.²²⁴

Na visão de Isaias, Deus é identificado com o Rei (meus olhos viram o Rei, Yahweh dos exércitos). Ele está sentado no trono (Is 6,1). Nas orações de Israel, ocorre o uso frequente do termo “Senhor” que sugere uma relação de subordinação, subalternidade, dominação do servo com seu mestre ou do escravo com seu dono. A expressão “senhor” nem sempre é designada, mas ela está sempre presente na relação de Deus com o povo.

O reinado de Yahweh se estende por toda a terra no sentido da criação. Deus reina sobre a sua criação (Sl 74,12-17; 93,2). O reinado de Deus também está acima de todos os outros deuses e as profundezas da terra estão em suas mãos que ele próprio criou (Sl 95,3-5). Deus-rei é o grande sobre toda a terra e submete os povos e nações sobre seus pés (Sl 47,2-3).

Uma tarefa importante do Rei é estabelecer a justiça, ou seja, o monarca também é juiz. É o rei que deve julgar a iniquidade. Assentado em seu trono, ele julga com justiça (Sl 9,4; 9,7). Esta percepção resulta na compreensão de Deus, como o divino governante que aplica seu julgamento contra seus inimigos e seu povo quando se desvia de sua aliança. Deus se torna o guerreiro divino que exerce sua função de rei de toda a terra (Sl 10, 16). O “Rei da guerra” é o Rei glorioso e

²²² Ibidem, p. 220.

²²³ BUBER, Martin, **Israel and the World: Essays in a Time of Crisis**, New York: Syracuse University Press, 1997, p. 28.

²²⁴ McKENZIE, John L., **Dicionário Bíblico**, São Paulo: Paulus, 1984, p. 862.

senhor todo poderoso nas batalhas. O salmista reconhece que Deus, o Rei, comandou as vitórias de Jacó (Sl 44,4-5). Yahweh, como Rei, é o soberano de toda a história e sua intervenção como poderoso guerreiro ocorre no êxodo (Ex 15,3; Sl 74,12-14) demonstrando seu poder em favor de seu povo eleito e manifestando sua força de libertação dos escravos hebreus. Através de sua vitória sobre os egípcios e seus deuses, depois de uma sucessão de pragas que culminará com a morte dos primogênitos, seu governo se estabelece sobre toda a terra (Ex 15,18).²²⁵

Através da Aliança, Deus-rei tinha a posse deste povo, ou seja, era sua propriedade. Yahweh se torna “o grande suserano” que estabelece relações de posse, subordinação e domínio sobre este povo. A revelação “porque tu és um povo consagrado ao Senhor, teu Deus, pois de todos os povos que existem sobre o solo, foi a ti que o Senhor escolheu para que pertença a ele como povo de sua propriedade particular” (Ex 7,6), resume a relação peculiar de Israel com Deus. A Aliança concede a Yahweh uma posição exclusiva devido sua graça em favor deste povo que exige total devoção e obediência. O sentimento de eleição e aliança são, portanto, a chave para compreender o sentido e destino de Israel.

A aliança surge a partir da iniciativa e da eleição de Israel. Em outras passagens, a aliança do Sinai é resumida na seguinte fórmula: “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo” (Jr 7,23; 11,4; 24, 7; Ez 11,20; 14,11; Os 2,25). Talvez essa seja uma fórmula derivada dos contratos matrimoniais de Elefantina, tal fórmula é praticamente idêntica: “Esta é minha mulher e eu sou seu marido hoje e para sempre.”²²⁶

O modo como foram compreendidas essas representações de Deus levaram a construção da mentalidade do império-colonização que ainda está presente em estruturas, instituições e hierarquias sociais e religiosas. Elas também passam a ser a base do patriarcado de dominação de culturas, etnicidades, mulheres e sexualidades. A leitura pós-colonial da Bíblia nos coloca em uma atitude de suspeita para verificar de que modo essas representações e significados teológicos justificam e legitimam o colonialismo e suas formas atuais. De que maneira argumentos e elaborações bíblico-teológicas legitimaram e se tornaram cúmplice do império e das estruturas religiosas que muitas vezes o representam. Esta dinâmica, segundo Moingt se torna presente ao longo história da igreja cristã no ocidente.

Menos de um século após a entrada da Igreja no império tornado oficialmente cristão, um fenômeno inverso se produz: a realidade humana estruturada que era ou recobria o império recai sobre ela para constituir um misto político-religioso, o mundo latino ou cristão. Com

²²⁵ Ibidem, p. 781.

²²⁶ Ibidem, p. 25.

efeito, quando o império do Ocidente se enfraquece e desaparece, é a Igreja que o sustenta, o substitui ou restabelece; quando as invasões bárbaras destroem a ordem social ou econômica que tinha estabelecido o império, é ela que assume o lugar ou que o reconstrói;²²⁷

Na elaboração de uma teologia das masculinidades, nosso principal desafio é compreender a questão do poder relacionado a certas imagens masculinas do Deus bíblico. Poder é uma das questões centrais na vida dos homens, dele deriva sua compreensão de masculinidade e de seus Deus/deuses. O poder de dominação patriarcal-imperialista ainda existe e permeia todas as estruturas e relacionamentos sociais, nos mais diversos contextos culturais e religiosos. Para Bordieu, “a força da ordem masculina pode ser aferida pelo fato de que ela não precisa de justificação: a visão androcêntrica se impõe como neutra e não tem necessidade de se enunciar, visando sua legitimação”.²²⁸

O patriarcalismo do império enfatiza o poder masculino, principalmente na sua versão ocidental e hegemônica que pretende um controle normativo e hierárquico tanto no privado, como no público. A vida dos homens, principalmente aqueles influenciados pelo patriarcal-imperial, se alimentam de uma forma específica de poder. O poder unilateral, ou seja, não recíproco, não relacional. Neste, o propósito do poder é o maior efeito de dominação sobre os outros. Não se permite afetar e ser sensível ao outro. A meta será sempre o controle e a dominação. Nessa forma de poder não há espaço para as interdependências, para percepção do mistério de cada um. A releitura que Musskopf e Hernández fazem de Gn 38, recontando a história dos filhos de Judá, Er, Onã e Selá, e nos aponta para uma compreensão mais abrangente das masculinidades na Bíblia.

Mesmo assim, o resgate da experiência de Er, Onã e Selá, revela a resistência a este sistema por parte dos próprios homens. Estes que, por sua experiência corporal e sexual, não preenchem, não querem preencher e/ou não podem preencher os quesitos necessários para provar e ostentar a sua masculinidade, tornam-se companheiros de muitos homens que hoje descobrem a opressão presente no sistema patriarcal e o subvertem, resistem e se libertam.²²⁹

Na ótica do patriarcal-imperial, Deus é todo poderoso e imutável, com poder de dominação e controle sobre tudo e sobre todos, impedindo os processos de mudança, exigências de transformação e de novas alternativas de vida. É preciso uma crítica aos conceitos e representações de Deus que emanam da teologia bíblica patriarcal-imperial, para abrirmos a possibilidade de compreensões teológicas mais

²²⁷ MOINGHT, Joseph, **Deus que vem ao homem**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 224.

²²⁸ BOURDIEU, Pierre, **Dominação masculina**, 2012, p.18.

²²⁹ MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!** 2009, p. 22.

complexas e do mistério. Na perspectiva de Gerard Huges, nós podemos construir sistemas religiosos elaborados e geniais, mas se este não estiver baseada na verdade fundamental de que Deus é mistério, então nosso sistema elaborado se torna uma forma elaborada de idolatria. Somos tentados constantemente a fazer de Deus nossa imagem e semelhança. Nós queremos ter controle e domesticá-lo, talvez lhe concedendo um lugar de honra em nossos corações, lares e países, mas nós o mantemos sob nosso controle. Deus está fora de nosso controle, para além do que pensamos e imaginamos. Deus nos chama a partir de nós mesmos e para além de nós. Deus é o Deus das surpresas sempre criando o novo. Esta é a razão porque uma Igreja que é estática e imutável em seu modo de ser, não pode ser um sinal efetivo da presença de Deus no mundo.²³⁰

A tarefa de uma teologia pós-colonial e libertadora das masculinidades é a elaboração de compreensões e representações de Deus que sejam mais relacionais (aberta às relações) e dialógicas, menos rígidas, fechadas e em seus sistemas absolutos. Estas teologias teriam seu maior foco a busca do agir correto (ortopraxis) mais que na formulação de “verdades” perfeitas (ortodoxia). A verdade teológica de busca estaria, não tanto em processos racionalistas patriarcais-imperiais unilaterais, mas na descoberta surpreendente, que é resultado de relações comunitárias-igualitárias-justas com Deus e com as pessoas em suas diversidades misteriosas. Uma verdade escatológica relacional dentro de um realismo crítico. De acordo com Moltmann:

O homem solitário, poderoso, pode até ser uma imitação do todo-poderoso, mas somente uma comunhão humana pode ser a imagem fiel do Deus tri-uno, comunhão em que convivem umas com as outras e uma para as outras pessoas livres e iguais na diversidade de suas peculiaridades e capacidades. O pensamento trinitário ajuda-me a buscar a presença de Deus não só nas alturas do céu acima de nós e não só nas profundezas do ser dentro de nós, mas também na comunhão entre nós, seres humanos, e entre todas as criaturas.²³¹

Uma contribuição importante para a elaboração de uma teologia das masculinidades advém das teologias feministas, de gênero e queer²³². Estas se

²³⁰ HUGHES, Gerard, **God of surprises**, London: Darton Longman Todd, 1993, p. 31.

²³¹ MOLTSMANN, Jurgen, **Experiências de reflexão teológica**, São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 246.

²³² Althaus-Reid define a teologia queer como aquela que rompe com alguns pressupostos básicos da teologia tradicional, primeiro com a perspectiva heterossexual, que se estabelece como um modelo universal para a sexualidade e tem sido a força dominante na história do cristianismo e da teologia. Para Althaus-Reid, a teologia queer é uma disciplina emergente cujo ponto de partida radical é o assunto amplo, ainda inexplorado, da natureza da encarnação. O fato de que Deus desceu do céu e se tornou carne, vivendo nesta terra, abre novos horizontes para elaborar e compreender a teologia, que não podem ser retidos por leis e estatutos canônicos. Este fenômeno do divino

fundamentam num processo de desconstrução, descoberta e reconstrução para uma elaboração mais inclusiva e acolhedora das diversidades humanas. As questões de gênero, na atualidade são fundamentais para a superação de problemas sociais e ecológicos. Gênero constitui um dos princípios importantes para compreender como a organização social controla e governa o processo de produção, consumo e distribuição de recursos na sociedade. Questões de gênero têm seu foco mais importante na promoção de justiça e igualdade, que passa a ser também uma das metas da elaboração de uma teologia assentada sobre estes princípios.

As críticas das teologias feministas e de gênero, se volta basicamente para a teologia tradicional na sua afirmação de que Deus é espírito e está além de qualquer identificação masculina ou feminina. Por outro lado, a linguagem, as representações e significados presentes, na pregação, nas orações litúrgicas, catequese e instruções canônicas, transmite uma compreensão diferente de Deus. Na maioria dos casos, Deus é apresentado como masculino ou representado, na maioria das vezes, pelo imaginário do homem que da mulher. Na linguagem Deus é sempre Pai, Senhor, Rei, Todo Poderoso. Termos, conceitos e metáforas carregadas da perspectiva masculina que praticamente refletem uma compreensão patriarcal do Deus-bíblico. Parece difícil se distanciar dessa compreensão masculina de Deus o que torna um erro adicionar uma imagem feminina a este Deus todo masculino. Mas, ao mesmo tempo é necessário ultrapassar estas representações. Moltmann adverte:

O fato de a Bíblia ter surgido no mundo do patriarcado ainda não diz nada relativamente à presença da eternidade em sua época ou ao futuro no seu passado. Contudo todas as visões históricas das tradições bíblicas enquadram-nas na sua época e descrevem as suas concepções dentro do seu próprio mundo. Esta época e este mundo não são mais nossa época nem nosso mundo. Ninguém lê a Bíblia para assumir uma visão de mundo ultrapassada. Ninguém é obrigado a assumir as concepções sociais e as hierarquias sexuais patriarcais da Bíblia. Se fosse, seria preciso reintroduzir no cristianismo, por razões bíblicas, a escravidão e, em lugar da democracia, retornar à monarquia e assim por diante.²³³

A primeira tarefa crítica de desconstrução é expor, desmascarar as suposições escondidas na teologia patriarcal, que se torna um aspecto opressivo tanto para homens como para mulheres. É necessário partir da experiência concreta de homens e mulheres, para que sejam possíveis uma releitura e a adoção de uma compreensão mais inclusiva de Deus. A compreensão de um Deus como “matrix-primeval”

encarnado invade a diversidade e oferece inúmeros desafios para a nossa compreensão da teologia. ALTHAUS-REID, Marcella, **From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on poverty, sexual identity and God**. Londres: SCM, 2004, p. 2.

²³³ MOLTSMANN, Jurgen, **Experiências de reflexão teológica**, p. 236.

proveniente do ecofeminismo ou “o grande útero” como fundamento do ser (Tillich).²³⁴

Na leitura bíblica do Êxodo que descreve Yahweh libertando o povo da escravidão, não se percebe a imagem de um Deus que escuta o lamento, que chora como uma mulher em parto em Isaías (Is 42,14-16). Uma representação pouco aprofundada de Deus é da imagem da Sabedoria que instrui os homens nos mistérios divinos (Sb 8,2-4). No Antigo Testamento, as imagens enfáticas de um Deus da guerra, deixa de perceber um Deus que liberta e nutre, que é sabedoria que guia. Para Fiorenza, “a Divina Sabedoria-Hokmá-Sofia-Sapientia desempenha um papel importante na teologia ortodoxa, mas menos importante na teologia ocidental.”²³⁵

Um dos mandamentos mais exigentes do Antigo Testamento é a proibição da idolatria, isto significa que não se pode fazer da imagem masculina de Deus, um absoluto – sugerindo que Deus seja um homem. Precisamos de um Deus mais imanente, não como um rei-juiz sentado no trono eterno rodeado de seres celestiais. Um Deus que não está separado de sua criação, mas que está nela e além dela no futuro escatológico. Um Deus que sustenta e nutre sua criação, mas que não pode intervir por respeito a um mundo em evolução e a liberdade humana. Para além de representações de Deus como Pai e Mãe que podem ser termos suspeitos e demasiadamente sufocantes, por não serem capazes de incluir a diversidade de expressões da vida humana, melhor seria compreender Deus a partir de sua ação criadora, redentora e libertadora.

Seguindo os caminhos desbravados pelas teologias feministas e de gênero, a teologia queer e gay também oferece sua contribuição para a teologia das masculinidades principalmente no campo da sexualidade. Para o sociólogo Steven Seidman, o queer são os estudos “daqueles conhecimentos e daquelas práticas sociais que organizam a ‘sociedade’ como um todo, sexualizando – heterossexualizando ou homossexualizando – corpos, desejos atos, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais.”²³⁶ No campo teológico, significa re-descobrir Deus fora ou para além da heteronormatividade que tem prevalecido na história do cristianismo e das elaborações teológicas do

²³⁴ RUETHER, Rosemary Radford, **Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History**, California: University of California Press, 2005, p. 80-82.

²³⁵ FIORENZA, Elizabeth Schussler, **Caminhos da Sabedoria**, São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 37.

²³⁶ SEIDMAN, Steven, **Queer Theory/Sociology**, Malden: Blackwell, 1996, p.13

ocidente. Para se elaborar uma teologia queer é necessário uma compreensão de Deus que venha para fora do armário heterossexual. Seu principal objetivo é desconstruir a experiência heterossexual como a única forma de pensar Deus, fazer teologia e hermenêutica bíblica.²³⁷

A hermenêutica bíblica fundamentada na heteronormatividade tem sido usada para aterrorizar e fazer violência a pessoas homossexuais e suas diversidades, enfatizando o estado pecaminoso e antinatural destas expressões da sexualidade humana. Primeiramente, é preciso reler os textos de Sodoma e Gomorra²³⁸, assim como os textos das leis do Levítico e do Deuteronômio, a partir de uma hermenêutica da suspeita e perguntar a homens gays como eles leem e se sentem ao escutar estes textos. Nas palavras de Vito faz-se necessário uma atitude de escuta.

A perspectiva que o AT abre, mesmo em suas severas proibições das relações entre pessoas do mesmo sexo no Levítico, tem de ser uma palavra de desafio a todos os fiéis. Nesse sentido, a Bíblia precisa funcionar como uma espécie de “terreno comum” tanto para liberais como para conservadores. A Igreja, especialmente seus mestres, precisa escutar ativamente a própria articulação de sua experiência sexual pela comunidade gay. Precisa ouvir como gays e lésbicas vêm a expressão de sua sexualidade a serviço de objetivos sociais específicos e concretos.²³⁹

O propósito desta desconstrução, não é primeiramente dar legitimidade à homossexualidade ou a heterossexualidade, mas principalmente acolher, se solidarizar, consolar a dor e o sofrimento de todos que são marginalizados, discriminados e sofreram violência física ou simbólica, recuperando uma vida de dignidade. A teologia gay procura entender esses textos, a partir de seus contextos culturais e históricos, fazendo uma ponte com a vida e experiências, no contexto atual de pessoas homoafetivas. Busca-se uma vivência religiosa fora de uma perspectiva heterossexista e homofóbica geradora da culpa e violência nas sexualidades não hegemônicas. Por outro lado, a vivência cristã exige

²³⁷ ALTHAUS-REID, Marcella, **La teología indecente: perversiones teológicas em sexo, género y política**, Barcelona: Bellaterra, 2005, p. 34.

²³⁸ O produto central das narrativas não está ligado à orientação sexual e sim a uma agressão sexual que enfatiza a dureza das pessoas de Sodoma e Gabaá, assim como sua recusa de hospitalidade ao estrangeiro. BESSON, Claude, **Homossexuais católicos**, 2015, p.63.

²³⁹ VITO, Robert A, **Interrogações sobre a construção da (homos)sexualidade: relações entre pessoas do mesmo sexo na Bíblia Hebraica**, In: JUNG, Patricia Beattie & CORAY, Joseph Andrew, **Diversidade sexual e catolicismo**, São Paulo: Loyola, 2005, p. 161-162.

compromisso, responsabilidade e principalmente capacidade para aprender a amar seu companheiro ou sua companheira.²⁴⁰

Ao considerar a homossexualidade e suas expressões nas Escrituras, a teologia queer e gay, procura ir além da leitura legalista, se articulando na experiência mais fundamental de Israel – o êxodo. Nesta experiência, Deus se coloca em favor dos mais fracos, oprimidos e explorados. O atributo mais fundamental deste Deus é libertação da opressão. Neste ato libertador está, primeiramente, a identificação de Deus com o sofrimento e seu anseio de dar liberdade, reconciliar todas as coisas consigo. Sob essa luz de compaixão incondicional, qualquer que seja a compreensão que se tenha sobre a homossexualidade e suas expressões, o imperativo será sempre de amar, cuidar, se identificar e promover libertação – vida digna e cidadania.

Para Emmanuel Lartey, a criação possui em si uma expressão de diversidade e pluralidade. Em sua perspectiva, no capítulo onze de Gênesis, Deus se compromete com a diversidade e a pluralidade. Deus, na perspectiva pós-colonial e nas suas expressões teológicas, tem uma clara opção pelos oprimidos na construção da nova humanidade. Este Deus não compactua, de nenhuma forma, com sistemas de exploração, hierarquias e opressão, elementos característicos do projeto colonial e imperial. O pós-colonial, na perspectiva teológica pretende ser uma expressão renovadora da *Huah* – Sabedoria divina que destrona os poderosos e afirma todas as pessoas como criadas à semelhança divina.²⁴¹

3.3.2

A masculinidade de Jesus no contexto do Novo Testamento

Um dos propósitos importante desta etapa de nossa reflexão é buscar uma compreensão de Jesus Cristo, que seja libertadora das masculinidades e, que ajude a superar as dinâmicas da violência intrínseca da condição patriarcal, imperial e hegemônica da masculinidade ocidental. Jesus Cristo, neste contexto, é apresentado como aquele que pode curar e transformar as estruturas de violência presente na

²⁴⁰ GUMBLETON, Bispo Thomas J, **Uma conclamação à escuta: a resposta pastoral e teológica da igreja a gays e lésbicas**, In: JUNG, Patricia Beattie & CORAY, Joseph Andrew, *Diversidade sexual e catolicismo*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 47.

²⁴¹ LARTEY, Emmanuel, **Postcolonializing God: New Perspectives on Pastoral and Practical Theology**, London: SCM PRESS, 2013, p.124-125.

vivência das masculinidades. Refletir sobre a masculinidade jesuânica na ótica libertadora, pode nos oferecer uma base, de onde se pode criticar a violência contra as mulheres e as diversidades masculinas, tanto no âmbito eclesial como nas estruturas sociais. Quais as implicações de uma compreensão de gênero de Jesus e quais suas implicações para a vivência e cuidado pastoral de um cristianismo que valoriza e cuida da diversidade de gêneros?

Já foi afirmado ao longo dessa pesquisa que gênero é uma questão de poder que privilegia a dominação masculina hegemônica e patriarcal e, uma de suas bases de legitimação são os sistemas simbólicos religiosos presente nas culturas. Na abordagem crítica sobre a masculinidade de Jesus um primeiro passo é verificar de que modo os textos, imagens, símbolos e doutrinas relacionadas com Jesus Cristo (histórico e querigmático) funcionam na construção da masculinidade hegemônica patriarcal e sua relação com os gêneros. Um segundo passo é analisar criticamente essas representações e significados que são geradoras da desigualdade e injustiça de gênero.

O estudo sobre a masculinidade de Jesus está carregado de ambiguidades e tabus religiosos, principalmente na sua condição de corpo e sexualidade masculina. Devido a um maior esforço para compreender a condição divina de Jesus, sua natureza humana de gênero e mesmo seu corpo masculino se torna uma questão problemática, complexa e ambígua na reflexão teológica.²⁴²

A questão sobre a masculinidade de Jesus deve ser confrontada, com o modo que foi elaborada e compreendida pelos cristãos do primeiro século. Um aspecto fundamental é a análise do contexto judaico e greco-romano da masculinidade, frente à vivência masculina de Jesus, assim como é descrita nos evangelhos e nas cartas apostólicas. No estudo de Conway foi acrescentada a análise de gênero para a matriz de investigações do Novo Testamento, mostrando como os escritores do Novo Testamento construíram e exploraram a masculinidade de Jesus. O que eles dizem sobre Jesus revela muito sobre suas preocupações com o gênero. Além disso, mostram também detalhes sociais e culturais importantes sobre a relação entre

²⁴²Cf. LOUGHLIN, Gerard, **Refiguring Masculinity in Christ**, In: HAYES Michel A, PORTER Wendy & TOMBS, David (eds.), *Religion and Sexuality*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 405-414; WARD, Graham, **Theology and Masculinity**, *Journal of Men's Studies* 7:2 (1999), 281-286; WARD, Graham, **Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ**, In: MILBANK, John, PICKSTOCK, Catherine & WARD, Graham (eds.), *Radical Orthodoxy: a New Theology*, London: Routledge 1999, 163-181.

representações de gênero de Jesus e da sociedade greco-romana mais ampla. Conway argumenta que o Novo Testamento contém respostas às ideias greco-romanas da masculinidade e ela explora essa tese ao examinar os Evangelhos, as Epístolas Paulinas e o livro do Apocalipse. As intersecções, de acordo com Conway, mostram como os escritores do Novo Testamento trataram as ideias culturais de masculinidade e responderam a estas, de maneira que ajudaram a moldar o desenvolvimento de visões, não só sobre Jesus, mas também sobre o cristianismo. Conway acrescenta um novo recurso de investigações e análises de gênero no Novo Testamento, e também se aplica a recém teoria de gênero e masculinidade para os primeiros textos cristãos sobre Jesus.²⁴³

Como a condição masculina de Jesus Cristo foi representada nos escritos do Novo Testamento e o que não foi, mas ficou somente nas entrelinhas dos textos? Para enfrentar estes questionamentos pretendemos seguir o seguinte percurso reflexivo: primeiramente, contextualizar a problemática sobre a masculinidade de Jesus tanto no contexto judaico de seu tempo (evangelhos), como na realidade sócio-cultural greco-romana das primeiras comunidades cristãs (cartas de Paulo). Em segundo lugar, analisar porque o masculino de Jesus pode ser captado e compreendido em seus relacionamentos – relacionalidade com mulheres e homens de seu tempo. O terceiro aspecto que queremos estudar é a relação do aspecto central da mensagem de Jesus – o Reino de Deus com as masculinidades enfatizando principalmente as características da justiça e da compaixão da prática jesuânica.

Antes de adentrar na pesquisa sobre a masculinidade judaica, é importante ponderar sobre alguns aspectos metodológicos. Sociólogos e antropólogos como Eliade, Weber e Levi Strauss falam de "mitos" como a base das estruturas sociais. A dominação masculina também repousa sobre um mito. O "mito social" é um complexo de valores, crenças, práticas e percepções populares que guiam uma sociedade. Usamos a palavra "mito" aqui no sentido técnico. Mitos oferecem um sistema compartilhado de elementos semânticos estruturados predominantes, de uma cultura específica, que permitem que seus membros possam entender uns aos

²⁴³ CONWAY, Colleen M, **Behold the Man! Jesus and Greco-Roman Masculinity**, Oxford: Oxford University, 2008.

outros e lidar com o desconhecido.²⁴⁴ Mitos expressam os componentes mais fortes dos sistemas semânticos.

O "mito" da superioridade masculina é subjacente a grande parte do pensamento cultural da Bíblia. Deus Pai é sempre representado como uma pessoa do sexo masculino (Gn 18, 1-2; Is 6,1-3; Dn 7,9). Deus submete a mulher na criação (Gn 3, 16; 1Cor 11,3; Ef 5, 23). O homem é entendido como superior à mulher e é chefe da família (Eclo 25,13-24; Ef 5, 21-23; Col 3,18). Quando o Filho de Deus assumiu a natureza humana, Ele se tornou um homem não uma mulher (Jo 1,13-14). Cristo escolheu apenas homens para serem seus apóstolos (Mt 10, 24). Mesmo Maria não foi eleita para se tornar apóstolo ou nomeadamente discípula (Lc 1,47-48). O Cristo tinha que ser uma pessoa do sexo masculino, porque Ele é o esposo da Igreja (2Cor 11,2; Ef 5,27; Apc 21,9). Paulo ensinou que as mulheres devem ficar em silêncio na Igreja (1Cor 13,34; 1Tm 2, 9-15). Analisando os argumentos acima, pode-se entrever três questões fundacionais que precisam ser respondidas: É a pessoa do sexo masculino, por conta de sua natureza, a melhor imagem da divindade? É este o motivo pelo qual se fala de Deus como um homem? É por isso que Jesus era um homem? É a sujeição social da mulher ao homem a vontade expressa de Deus revelada nas Escrituras? Será que essa sujeição é válida para todas as realidades e tempos? É o sacerdócio de Cristo incompatível com a natureza de mulher?²⁴⁵

O homem Jesus, sendo parte de uma cultura patriarcal, por um lado, se adaptou a concepção masculina de seu tempo, a partir de quatro razões básicas: Ele fez uso da imagem judaica de um "pai"; Ele aceitou o papel judaico do marido, do noivo; Considera a compreensão judaica do masculino; Ele teve de lidar com o papel secundário desempenhado pelas mulheres na religião.²⁴⁶

Para os judeus, o homem era o chefe indiscutível da família. Todos os relacionamentos estavam centrados em volta dele. Seus bens mais preciosos eram sua esposa e seus filhos (especialmente os filhos) (Sl 128, 3). Era o pai que tinha

²⁴⁴ MARANDA, Pierre, **Mythology, Select Readings**, London: Penguin Books, 1972, p. 12.

²⁴⁵ SATLOW, Michael L, **'Try to be a man': the rabbinic construction of masculinity**; BROD, Harry, **Circumcision and the erection of patriarchy**, In: KRONDORFER, Björn (edit.), **Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader**, London: SCM-Press. 2009

²⁴⁶ FREDRIKSEN, Paula, **Jesus of Nazareth – King of the Jews**, New York: Vintage Books, 2000, p. 165; JEREMIAS, Joachim, **Jerusalem in the time of Jesus**, Philadelphia: Fortress Press, 1969, p. 352;

autoridade absoluta sobre seus filhos e poderia decidir sobre o seu futuro (Gn 43, 1-15; 2Sm 13, 23-27). As propriedades da família eram herdadas pelos homens e não por mulheres. Apenas se nenhum herdeiro homem fosse deixado, poderia ser herdado por uma filha (Nm 27, 1-11; 36, 1-12). Era o pai que, como único proprietário da propriedade da família, podia distribuí-lo aos seus filhos (Dt 21, 15-17). A autoridade de um pai e a diferença de tratamento dos filhos e filhas de uma família são bem ilustrados pelo seguinte conselho.

Tens filhas? Cuida dos seus corpos e a elas não mostres face indulgente. Casa tua filha e terás concluído uma grande tarefa, mas entrega-a a homem sensato. Tens mulher segundo o teu coração? Não a repudies; contudo, se não a amas, nela não confies. (Eclo 7, 24-26).²⁴⁷

Nos tempos do Novo Testamento a posição jurídica do homem como chefe de família não tinha mudado. O próprio Jesus pressupõe de forma clara e aceita como um fato. Na parábola do Filho Pródigo (Lc 15, 11-32), é o pai que distribui a propriedade entre seus filhos. Na parábola do filho voluntarioso e o preguiçoso a cada um é dado o seu trabalho por seu pai (Mt 21, 28-31). Jesus pressupõe claramente o papel da autoridade judaica do pai quando ele diz aos fariseus; "O diabo é o vosso pai e vos quereis realizar o que ele quer" (Jo 8, 44).²⁴⁸

Em todas as suas parábolas Jesus está de acordo com a ideia judaica segundo a qual o homem era o centro da família. O "dono da casa" (Lc 22, 11) é sempre um homem. Ele é o homem que constrói a casa (Mt 7, 24-27). É o homem que defende sua casa contra intrusos (Mt 12, 29) e permanece acordado durante a noite para pegar um ladrão (Mt 24, 43). É o homem que administra a propriedade (Mc 25, 14-30), que tem autoridade sobre os servos (Mt 24, 45-51) e que controla os negócios da família (Mt 13, 52).²⁴⁹

De acordo com a percepção judaica, a mulher era como que uma propriedade de seu marido. Ele tinha os direitos de propriedade sobre ela. "Uma boa esposa é o melhor dos bens» (Eclo 26,3). "Ela está muito além do preço das pérolas" (Prov 31, 10). Nos dez mandamentos a esposa é mencionado como uma das posses que devem ser respeitadas: "Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem seu escravo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença

²⁴⁷ MACKENZIE, John L, **Dicionário da Bíblia – Pai**, São Paulo: Paulus, 1984, p. 677.

²⁴⁸ MALINA, Bruce J, **The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology**, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, p. 134-136.

²⁴⁹ JOACHIM, Jeremias, **The parables of Jesus**, New York: S.C.M. Press, 2003, p. 96.

(Ex 20, 17). “Parece que em geral as mulheres não tomavam as refeições junto com os homens (Gn 18,9; Rt 2,14).”²⁵⁰

O Cântico dos Cânticos, para Mazzarolo, ao mesmo tempo que expressa poeticamente o amor erótico entre o casal, denuncia também a exploração e opressão de mulheres como objeto de troca e venda.²⁵¹ No entanto, os direitos de propriedade de um marido sobre sua esposa permaneceram o fundamento jurídico em que o vínculo matrimonial foi feito. O marido praticamente podia dissolver o vínculo à vontade (Gn 16, 1-6; Dt 24, 1-4).²⁵² Em casos extremos, ele poderia entregá-la como o levita que, sob pressão, deu sua esposa para o povo da cidade de Gibeá para o seu prazer. Quando a pobre mulher morreu devido ao tratamento que recebeu, os habitantes da cidade foram condenados por sua injustiça. (Jz 19, 1-30).²⁵³

Ao falar sobre o casamento, Jesus aceita o conceito judeu centrado no homem. Ele fala de um rei arranjar um casamento para seu filho, sem nunca mencionar a rainha (Mt 22, 1-14). Nas bodas, não é a noiva, mas o noivo que é comemorado. Os convidados do casamento são chamados de "os amigos do noivo" (Mt 9, 15). As dez virgens não estão esperando pela noiva, mas pelo noivo. É ele que exclui os tolos da festa Mt 25,1-13). Em uma passagem Jesus faz menção de esposa e filhos de um homem sendo vendidos como escravos para saldar sua dívida (Mt 18, 25) e enumera a esposa e filhos, entre outros bens que ele convida seus seguidores mais próximos para deixar por causa do Reino dos céus (Lc 18, 29). Segundo Conway, a figura masculina que pervarde as parábolas do Jesus de Mateus são muitas vezes os reis, donos de propriedades, mestres, ou seja, homens no poder - que expressam sua força sob seus subordinados. Esses personagens das parábolas não têm uma correspondência imediata com Jesus ou seu Deus e por isso, podem não se referir diretamente à sua personalidade.²⁵⁴

Os apóstolos, também, presumiram que o homem, marido e pai de família, exercia a autoridade máxima dentro da família. Os maridos deviam ter consideração

²⁵⁰ MACKENZIE, John L, *Dicionário da Bíblia*, “Mulher”, 1984, p. 635.

²⁵¹ MAZZAROLO, Isidoro, *A Bíblia em suas mãos*, 2012, p. 79-80.

²⁵² JEREMIAS, Joachim, *Jerusalem in the time of Jesus*, 1969, p. 367.

²⁵³ WESTERMANN, Claus, *Genesis 12–36 – Continental Commentaries*, Minneapolis: Fortress, 1995, p 297.

²⁵⁴ CONWAY, Colleen M, *Behold the Man: Jesus and Greco Roman Masculinity*, 2008, p. 115-116.

e respeito por suas esposas (1Pd 3,7). Um marido deve amar a sua esposa, alimentá-la e cuidar bem dela (Ef 5,21-33). Mas a mulher é "a parceira mais fraca". Ela deve ser obediente ao marido, fiel e conscienciosa (1Pd 3,1-7). A esposa deve dar lugar a seu marido (Cl 3, 18), estar sujeito a ele (Ef 5,22). Embora a posição da mulher como filha de Deus seja reconhecida em alguns textos (Gl 3,28), as implicações sociais dessa doutrina ainda não haviam sido bem compreendidas.

Por outro lado, o homem Jesus, também se diferenciou da mentalidade e da cultura patriarcal de seu tempo, por suas próprias ideias e atitudes. Ele mostrou em seu ministério uma grande abertura pessoal para as mulheres. Mulheres e homens entrarão no Reino de igual para igual. As atitudes de Jesus com relação às mulheres continha os germes do seu futuro ministério, como Lucas prescreve no seu Evangelho (Lc 8,1-3).

Lucas é o evangelista da promoção humana e do resgate dos valores fundamentais da vida. Lucas enfatiza a experiência de diaconia da mulher antes de enfatizar o ministério apostólico dos homens (9,1-6). O episódio da pecadora com Simão (7, 36-50) confronta os abertos à misericórdia com os que se consideram não necessitados de perdão. As mulheres diaconisas (diaconisas 8,3) eram mulheres que haviam experienciado a graça da cura e libertação de seus males. Estas estão ao lado dos discípulos, de cuja vida interior não se fala. Aparece aqui outra vez a pedagogia da inclusão, com a presença de mulheres de situações diferentes. No mesmo grupo, na mesma família e na mesma Comunidade, estão mulheres que antes eram pecadoras e, do outro, mulheres que antes eram de classes nobres.²⁵⁵

Certamente Jesus teve de se confrontar com as mentalidades de seu tempo. Ele não podia trazer uma revolução social imediata. Quais são estes aspectos peculiares da masculinidade de Jesus que criam uma abertura para novas relações entre homens e mulheres? Principalmente no evangelho de Lucas, Jesus parece estabelecer um relacionamento peculiar com as mulheres. Em seu evangelho, Jesus sempre age em pares, ou seja, ele trata tanto com homens como mulheres. Jesus, por exemplo ressuscita o filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) mas também restabelece a vida da filha de Jairo (Lc 8,41-46). Como também está registrado em outros evangelhos Jesus tem mulheres no grupo de seus discípulos (Lc 8, 1-3; Mc 15,41; Mt 20,20) permitindo que elas deixem suas casas para segui-lo. Mulheres não são somente discípulas, elas contribuem financeiramente para o sustento de seu ministério. Mulheres se tornam as testemunhas-chaves da crucificação e ressurreição de Jesus.

²⁵⁵ MAZZAROLO, Isidoro, **Lucas – a antropologia da salvação**, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013, p. 124.

Um critério fundamental para explorar a masculinidade libertadora de Jesus pode ser encontrado na sua pregação do Reino de Deus. O Deus deste reino não é um senhor dominante, mas um Deus de compaixão de solidariedade com o escravo, o pobre, o pecador, os marginalizados. Na perspectiva de Jon Sobrino,

Desde el reino de Dios aparece la ultimidad de la voluntad de Dios, su designio, su trascendencia; y también, su contenido como lo sumamente bueno: el amor y la ternura. A ese Dios le llama la teología de la liberación el Dios de vida. Por la propia naturaleza del reino, Dios no aparece como un Dios celoso del bien de los hombres; más bien, su gloria consiste en la vida de los pobres. Pero sí es celoso de los otros ídolos, de los ídolos con los que está en estricta contradicción. Por ello el amor de Dios puede denominarse como justicia, el amor en contra de la muerte que propician otros dioses. Dios se hace el Dios de las víctimas de este mundo y esa solidaridad llega hasta los extremos de la cruz, de modo que tiene sentido la mención de un Dios crucificado. Pero ese Dios sigue siendo afirmado como el que — gratuita y definitivamente— será capaz de sacar vida de donde no la hay, de hacer surgir un reino definitivo en medio del antirreino de la historia.²⁵⁶

Esta perspectiva é colocada nos lábios de Maria quando canta alegremente o seu Magnificat: "Depôs os poderosos de seus tronos e exaltou os humildes; Encheu os famintos de alimentos e despediu os ricos de mãos vazias" (Lc 1: 52-53), tudo isso em cumprimento de uma antiga promessa de misericórdia. O reino de Deus não se estabelece por relações de dominação, mas por um novo tipo de comunidade onde os últimos são os primeiros e onde aqueles que são considerados primeiros devem se converter, ou seja, se voltar para o "menor destes, meus irmãos e irmãs" (Mt 25,40).

Na perspectiva de Conway, o Novo Testamento contém respostas aos ideais greco-romanos de masculinidade. Estudos de gênero e pós-coloniais exploram essa tese, ao examinar os Evangelhos, as Epístolas Paulinas, e o livro de Apocalipse. Os escritores do Novo Testamento trataram as ideias culturais de masculinidade e respondem a elas, não somente para elaborar uma representação sobre Jesus, mas também do cristianismo.²⁵⁷

Os primeiros escritores cristãos aceitaram os ideais hegemônicas da masculinidade greco-romana, até mesmo imitando-as, a fim de promover o cristianismo. Por outro lado, eles também se opuseram a elas. Uma das maneiras que o cristianismo nascente encontrou para se legitimar, foi imitando as ideias culturais dominantes de masculinidade. Ocasionalmente suavizando as

²⁵⁶ SOBRINO, Jon, *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*, In: ELLACURIA, Ignacio & SOBRINO, Jon, *Mysterium Liberationis*, Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 506.

²⁵⁷ CONWAY, Colleen M, *Behold the Man: Jesus and Greco Roman Masculinity*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

disparidades entre o cristianismo e a cultura greco-romana, outras vezes mostrando resistência e subversão à cultura dominante. Neste contexto, se compreende que as hierarquias de gênero são construídas, que há desconexão entre biologia e gênero. Na antiguidade, a masculinidade era "aprendida", era um treino de si mesmo para se tornar homem, em vez de ter nascido assim.

O apóstolo Paulo, por exemplo, superou a crucificação potencialmente humilhante e castradora de Jesus, enfatizando como Jesus foi de bom grado até sua morte, tornando este bravura voluntária a marca de um verdadeiro homem. Ao fazê-lo, Paulo ajudou a transformar a morte de Jesus em um ato de heroísmo masculino. Jesus foi retratado como o homem ideal e representante de uma masculinidade superior em relação a outros homens, embora ele permanecendo subordinado a Deus.

Uma exceção, podemos encontrar no livro de Apocalipse: o uso de imagens do poder militar ao retratar Jesus que se desvia de ideias convencionais de masculinidade, como a ênfase na vingança violenta, o que contraria as noções de autocontrole disciplinado (Ap 6, 1.3.5.7). O que todos os textos têm em comum, porém, é que eles fazem um uso consciente da masculinidade hegemônica como uma maneira de lidar com a Roma imperial e de afirmar uma imagem de Jesus tanto como um novo homem, como um homem romano. Jesus parece, algumas vezes, imitar ou refletir os valores da masculinidade greco-romana. Em outras vezes, subverte por completo estes ideais e valores. (Ap 21,4-5)

O pesquisador da Universidade de Yale Mathew Kuefler descreve a construção da masculinidade no Novo Testamento como uma subversão cristã do homem ideal no Império Romano. Kuefler afirma que a masculinidade como categoria e conceito era parte integrante da busca intelectual da antiguidade tardia, e se torna crucial no desenvolvimento do ideal cristão. Na perspectiva de Kuefler ocorre uma mudança importante na dinâmica do ideal masculino. O ideal antigo vai deixando espaço para o estabelecimento de uma nova masculinidade cristã. O ideal da masculinidade cristã se distancia de uma compreensão subordinada para uma posição de masculinidade hegemônica baseada na virilidade.²⁵⁸

²⁵⁸ KUEFLER, Mathew, **The Manly Eunuch - Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity**, Chicago: Universidad de Chicago, 2001.

Sua pesquisa se localiza principalmente na Antiguidade Tardia (200-450) quando se estabelece a masculinidade cristã grego-romana com as seguintes características. 1) o modelo militar romano foi transformado no paradigma do “soldado de Cristo” e de guerra espiritual contra demônios e o diabo; 2) A estrutura política romana é transferida para o ministério eclesiástico; 3) O modelo romano masculino sexualmente agressivo e procriador é reelaborado emergindo o casamento cristão atrelado à abstinência sexual; 4) o ideal de vida masculina cristã é representada pelo eunuco que se torna um importante símbolo religioso de masculinidade; 5) Neste novo ideal, as mulheres são excluídas de qualquer poder social e político.

Fazendo uma leitura a partir da teologia gay e queer, Dale B. Martin²⁵⁹ aponta alguns aspectos importantes para uma perspectiva libertadora da masculinidade de Jesus. Apesar de todas as ambiguidades que rodeiam a sexualidade e masculinidade de Jesus, não é surpresa que a imaginação gay e queer encontre compatibilidades tão facilmente nos seus gestos, atitudes e palavras. Como homens gays e queer detectam no evangelho características homoafetivas?

Primeiramente, ao analisarmos de modo mais apurado os textos dos evangelhos é difícil encontrar uma expressão de amor dita diretamente por Jesus a uma mulher em particular. O mais próximo que se pode encontrar está no evangelho de João que fala que Jesus amava Marta, sua irmã e Lázaro (Jo 11,5). Ao contrário, o afeto de Jesus por homens é explícita. No episódio do homem rico, Jesus primeiramente o trata rispidamente, mas depois ele o “olha com amor” (Mc 10,21). A multidão se surpreende quando Jesus chora por seu amigo Lázaro, que segundo a multidão tinha um grande amor por ele (Jo 11,36).

Um personagem masculino importante para o qual Jesus expressa amor explícito é o discípulo amado. Os textos de evangelho de João parecem expressar uma proximidade íntima entre Jesus e este discípulo. Na última ceia, ele se inclina sobre seu peito para perguntar quem o iria trair (Jo 13, 23-25). As expressões de amor para com seus discípulos se manifesta por último, nas perguntas que Jesus faz a Pedro: “Tu me amas mais que estes outros?” (Jo 21, 15-17).

²⁵⁹ MARTIN, Dale B, **Sex and the single savior**, In: KRONDORFER, Björn (edit.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London: SCM Press, 2009, p. 194.

Nos evangelhos estão presentes outras expressões de sensualidade e sensibilidade de Jesus direcionadas a outros homens. Tomé é convidado a colocar seu dedo nas feridas de seu corpo ressuscitado (Jo 20,24). Jesus molha o pão e o entrega a Judas (Jo 20, 24). No horto, Jesus recebe um beijo de Judas como sinal para identificá-lo no momento de sua prisão, que mesmo assim é chamado de amigo (Mt 26, 48-50; Lc 22, 47-48, Mc14, 45). Em outra circunstância, mesmo que Jesus tenha se deixado banhar os pés por uma mulher, é ele, na última ceia que se despe e cinge com uma toalha para lavar os pés de seus discípulos homens, dando atenção especial a Pedro (Jo 13, 1-11). Em contraste, quando Maria quer abraçá-lo na ressurreição, ele não se deixa tocar por ela (Jo 20, 17) esta expressão parece ressoar no “noli tangere” da versão Paulina: “É melhor para um homem não tocar uma mulher” (ICor 7,1).

Nesta leitura dos gestos e atitudes de Jesus no seu relacionamento com outros homens, principalmente com seus discípulos, aponta para a intensidade do amor de Jesus por aqueles que lhe eram próximos. Podemos ver nessas expressões de amor uma espiritualidade das relações masculinas de amizade, carregadas de sensibilidade e sensualidade. Jesus parece não temer um contato corporal com os outros, principalmente com seus discípulos homens. De qualquer forma, Jesus apresenta uma forma de masculinidade “anormal”, ou seja, que foge dos padrões da masculinidade hegemônica. Também é possível dizer que ele não se encaixa neste padrão gay de expressão. No fim, sua maneira particular e peculiar de ser, está mais para o modelo “queer” de vivência, ou seja, fora das padronizações.

A práxis de Jesus se torna libertadora das masculinidades, na medida em que se abre radicalmente para todos, em atitudes de acolhimento misericordioso e serviço. Nestas atitudes libertadoras, Jesus demonstra sua capacidade de enfrentar os condicionamentos culturais patriarcais de seu tempo, expressando sua liberdade e manifestando um rosto radicalmente de Deus.

3.3.3

A representação de Deus como Pai, o “Abbá” de Jesus Cristo

Nosso propósito nesta etapa da reflexão é ir desbravando metodologias, princípios e conteúdo que nos ajudem na elaboração de uma teologia das masculinidades. Para adentrar na compreensão de Deus como “Pai” na experiência

de Jesus, pretendemos primeiramente levantar alguns aspectos hermenêuticos que nos ajudem a balizar nosso caminho de reflexão. Um segundo passo, será explorar as perspectivas da compreensão de Deus como Pai no Antigo e no Novo Testamento. Na terceira etapa, analisaremos a experiência do Deus-Abbá de Jesus e seus aspectos libertadores de sua masculinidade. Concluindo este trajeto, buscaremos delinear a relação Pai-filho e uma compreensão de Deus-Pai livre do patriarcalismo, como caminho de redenção das masculinidades.

A paternidade está diretamente relacionada com a masculinidade. Todavia, assim como a masculinidade se encarna nas culturas e nas subjetividades dos homens, da mesma forma a paternidade. As imagens da paternidade estão presentes na vida de cada ser humano e se expressam nos simbolismos religiosos e culturais, assim como na elaboração de papéis e expectativas. Deste modo, paternidade não é somente um fato biológico que o homem realiza ao gerar um filho com uma mulher, mas um conjunto de papéis e expectativas elaborado em cada sociedade e cultura. Perceval, colhendo a diversidade de experiência de paternidade das culturas ao redor do mundo, define paternidade da seguinte maneira:

O(s) genitor(s); o amante oficial; o protetor da mulher durante a gravidez; aquele que pratica o resguardo (pré ou pós-natal); aquele que desempenha um papel no parto ou durante o pós-parto; o marido da mãe (principal ou secundário); o(s) irmão(s) da mãe (tios maternos); o(s) irmão(s) do pai (tios paternos); o avô; um homem da mesma linhagem; um homem pertencente ao mesmo clã; aquele que cria a criança; aquele que dá sobrenome ou que adota; aquele que reconhece a criança, legal e ritualmente; aquele que transmite uma semelhança; um velho considerado impotente; um solteiro; uma mulher estéril; um homem considerado estéril; Deus.²⁶⁰

O sistema patriarcal-imperial trazido e desenvolvido pelo ocidente no processo de colonização elabora e impõe um modelo de paternidade. O patriarcado que em si mesmo significa a autoridade ou o governo do pai, além de expressar características de proteção, provisão e segurança para o núcleo familiar, implica também na manifestação do poder e da autoridade sobre os membros da família.²⁶¹ Este modelo e estrutura de paternidade, resulta em graves consequências, gerando a desigualdade e injustiça de gênero, violência, proibição, ameaça e medo. Aos meninos é imposto um modelo de masculinidade e paternidade que hierarquiza as diversidades sexuais e oprime as mulheres.²⁶²

²⁶⁰ PARSEVAL, Genevieve Delaisi, **A parte do pai**, Porto Alegre: L & PM, 1986, p. 46-47.

²⁶¹ JOHNSON, Allan G, **The gender knot: unraveling our patriarchal legacy**, Philadelphia: Temple University Press, 2005, p. 49.

²⁶² BADINTER, E, **Sobre a identidade masculina**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

Este modelo patriarcal de paternidade-imperial implica em uma tragédia ainda maior para muitos homens e suas famílias – a ausência e o sacrifício. A estrutura patriarcal exige da paternidade, ser o único provedor dos recursos necessários para a vida da casa, tornando o espaço público o mais próprio para o homem. O papel de provedor patriarcal, o retira do âmbito familiar, das relações de proximidade afetivas e intimidades mais profundas. Este sacrifício o torna presa fácil para todo tipo de problemáticas sociais e de saúde.²⁶³

Para as sociedades e culturas onde prevaleceu o cristianismo ocidental, a imagem de Deus está diretamente relacionada com o Pai. Todo o sistema religioso, assim como suas expressões mais solenes nas liturgias e orações expressam e afirmam um Deus que é Pai Todo-Poderoso, caracterizado principalmente por ser ausente, controlador, branco, autoritário, com força e poder, protetor e juiz, senhor e rei. No ritual da Eucaristia, nos domingos e festividades se aclama: “Glória a Deus nas alturas. E paz na Terra, aos homens por Ele amados. Senhor Deus, rei dos céus, Deus Pai Todo-poderoso.”²⁶⁴ Nesses atributos de Deus como Pai, estão presente os anseios e as necessidades humanas mais profundas de segurança e proteção, mas ao mesmo tempo, se tornam a origem de conflitos, decepções, angústias e medos interiores.

Frente a esta problemática, podemos nos perguntar: é possível libertar-se dos padrões patriarcais e hegemônicos da paternidade? Como libertar homens e mulheres de um modelo de paternidade que oprime e explora mulheres, e se torna obstáculo para a diversidade de expressões de outras paternidades? Como a releitura da experiência de Deus-Abbá de Jesus de Nazaré pode nos ajudar neste processo de rupturas de modelos opressivos de masculinidade e na elaboração de novas alternativas de convivência familiar?

Neste processo de desconstrução e reconstrução, o mais importante é descobrir e se relacionar com novas imagens divinas que contribuam para elaborar novas práticas e valorização das diversidades masculinas de paternidade. A teologia feminista, com uma hermenêutica bíblica da suspeita e da emancipação de mulheres, procurou recuperar e detectar nos textos das Escrituras, características

²⁶³ GOMES, Romeu, **Sexualidade masculina, gênero e saúde**, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

²⁶⁴ MISSAL ROMANO, São Paulo: Paulus, 2015, p. 398

maternas e de sabedoria em Deus.²⁶⁵ Na construção de uma teologia das masculinidades, uma de suas tarefas será também recuperar e recriar imagens e atributos de Deus como Pai que ajudem principalmente os homens a se libertar do patriarcalismo-imperial e curar as masculinidades do seu potencial violento e autoritário. Paternidades que contribuam para uma sociedade e uma igreja de igualdade gênero, que celebrem as diversidades sexuais e étnicas, transformem o pensamento hierárquico-binário que inferioriza e exclui uma grande parte de seres humanos.²⁶⁶

No Antigo Testamento, Deus se apresenta como Pai de um povo (Is 63, 15; 64,7) e não como de um indivíduo em particular, a não ser quando o Rei é designado como filho, que representa a comunidade. A paternidade divina no AT se manifesta claramente em três expressões da ação de Deus em relação ao seu povo: libertar da escravidão (Ex 4,21b-23), educar para a liberdade de filhos e filhas (Pr 1,8; 2,1; 3,1; 8,1-6) e no perdão de suas faltas (Jr 31,9.20).

Embora não se utilize muito a noção de pai para falar de Deus no AT, isto não nega a possibilidade de atribuir a Deus no antigo Testamento outras atitudes e funções consideradas dentro da cultura hebraica-judaica como “paternas” ou “masculinas”. Tampouco se pode afirmar que as imagens “masculinas” sejam as únicas; também encontramos imagens que fazem referência a atitudes ou a funções consideradas culturalmente como femininas (Os 11,8; Dt 33,12; Is 49,15).²⁶⁷

No Novo Testamento o termo pai é muitas vezes encontrado. A expressão é usada para designar Deus como Pai (245 vezes) e para descrever o pai biológico (157 vezes). O que se pensa é que Jesus certamente nomeou Deus de pai, mas ele pode ter feito menos do que é descrito nos evangelhos. Os sinóticos, principalmente Marcos e Lucas são os que menos mencionam a expressão Pai na boca de Jesus. Enquanto que Mateus faz mais uso da expressão.²⁶⁸

O evangelho que faz maior uso da expressão Pai, é o de João, por várias razões. Primeiramente, porque sua comunidade parece ser caracterizada por um discipulado de iguais, onde todos são filhos e filhas amados do Pai e onde também

²⁶⁵ JOHNSON, Elizabeth A, *She Who Is, the mystery of god in feminist theological discourse*, New York: Crossroad, 1992; FIORENZA, Elizabeth Schussler, *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York: Crossroad, 1992.

²⁶⁶ BOYD, Stephen Blake, *The men we long to be: beyond domination to a new Christian understanding of manhood*, San Francisco: Harper,1995; REYES, Francisco, *Otra masculinidad posible*, Bogotá: Dimension Educativa, 2003;

²⁶⁷ ARCHILA, Francisco Reyes, “*Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês*”, 2007, p. 91.

²⁶⁸ *Ibidem*, p.99.

se percebe o protagonismo de figuras femininas como Maria Madalena.²⁶⁹ Uma segunda razão é que o evangelho de João procura ser uma narrativa teológica da vida de Jesus. A expressão Pai-Filho caracteriza o relacionamento íntimo de Jesus com Deus, expressando as bases para a compreensão de uma teologia de sua natureza divina. “O fundamento da obra joanina está na sua tese cristológica: Jesus é o Cristo desde sempre, porque estava junto do Pai e era como o Pai (Deus).”²⁷⁰ Em terceiro lugar, se suspeita também da influência da cultura e da filosofia grego-romana que também designa Deus como pai e criador do universo, com características patriarcais do ambiente cultural dessa época.²⁷¹

Uma das expressões mais surpreendente para designar Deus, colocada na boca de Jesus, é Ab – em hebraico bíblico, ou Abbá em aramaico. Esta última era como as crianças pequenas aprendiam a chamar seus pais na tenra idade. Esta expressão também começou a ser usada popularmente pelos filhos adultos ao se dirigir a seus pais, no tempo de Jesus. Pensa-se que, na literatura devocional do judaísmo antigo, pouco se usa da expressão para se dirigir a Deus. Enquanto que Jesus faz uso da expressão Abbá, em momentos fortes de oração (Mc 14,36)²⁷², Paulo também a usa para expressar, na vida cristã, a mesma experiência filial de Cristo (Rm 8,15).

A expressão Abbá para nomear Deus brota nos lábios de Jesus proveniente de sua experiência fundamental com ele. É uma expressão de profunda intimidade filial, expressando ternura, confiança e carinho para com Deus. Sendo uma expressão própria das crianças, nela está incluída a exigência para entrar na mesma experiência do Deus do Reino (Mt 18) – tornar-se como crianças (os pequenos). Somente às crianças e os que são como elas podem receber a revelação do Abbá e tecer uma relação de intimidade amorosa e carinhosa com Ele. O Deus Abbá é o pai dos pequenos (Lc 12,32; Mt 18, 6.14), são estes que clamam Abbá-Pai por proteção e dignidade. Nas primeiras comunidades cristãs havia muitos “apátridas”

²⁶⁹ FIORENZA E. Schüssler, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983, p. 332.

²⁷⁰ MAZZAROLO, Isidoro, *A Bíblia em suas mãos*, 2012, p.139.

²⁷¹ ARCHILA, Francisco Reyes, “*Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês*”, 2007, p. 99.

²⁷² MAZZAROLO, Isidoro, *Evangelho de Marcos*, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2012, p.308.

sociais (sem pai) – ovelhas sem pastor. O Deus-Abbá é um pai compassivo para os “apátridas” que se torna próximo, terno, solidário, sensível e amigo.²⁷³

A criança como a figura chave da compreensão do Abbá de Jesus se torna a base do discipulado. A criança é aquela que é mais capacitada para aprender do Pai e imitá-lo. Para pronunciar verdadeiramente o Abbá de Jesus é necessário ser educado pelo Pai, tornar-se imagem de um Deus que é um Pai de bondade. Ao entrar na experiência do Abbá de Jesus nos tornamos filhos e filhas, guiados por seu Espírito e livres da lei (Gl 5,1). Nesta relação de pai-filho-filha, não prevalece o poder de dominação e subordinação, mas da sensibilidade, da compaixão, da empatia, da filiação e comunhão. Esta relação íntima de Jesus com seu Abbá, que passa a fazer parte da experiência dos primeiros cristãos, torna-se uma crítica ou uma contraproposta ao modelo Pai de Família (oikodespotês), que se considera um pequeno imperador, prepotente e autoritário que exige submissão e se torna a base para as várias formas de violência masculina.²⁷⁴

A partir desta análise que princípios podemos derivar para uma cristologia libertadora das masculinidades? Primeiramente, precisamos desconstruir a patriarcalização da imagem de Deus-Pai-Abbá de Jesus que se tornou a base para empobrecimento do relacionamento filial comunitário dos cristãos e cristãs. O poder e o governo do Pai-adulto militarizado, colonizador, chefe da família, nega a imagem do Deus-bom-Abbá de Jesus. Essa imagem patriarcal, ainda bastante presente nas sociedades e modelos de igrejas neocoloniais, se tornam apegadas ao poder de dominação, ao legalismo, à ordem, a machismos e autoritarismos que esvaziam o coração da misericórdia, da compaixão e da justiça.

Para redimir masculinidades na experiência do Abbá é necessário o resgate do contexto de onde Jesus elabora sua compreensão: 1) da vivência abraâmica de Deus que nos abre o horizonte para novas possibilidades de vivência da fé; 2) da fé de Moisés que engendra o projeto de libertação da escravidão de um povo a caminho para uma terra prometida; 3) da experiência de Maria que encarna a vivência das mulheres da história da salvação, como caminho de libertação para hoje e amanhã no cotidiano da vida; 4) dos profetas que experimentam Deus como

²⁷³ ARCHILA, Francisco Reyes, “**Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês**”, 2007, p. 102.

²⁷⁴ CONWAY, Colleen, M, **Behold the Man! Jesus and Greco-Roman Masculinity**, 2008, p.15-20

esperança e utopia sempre renovada. Acima de tudo, falar da imagem de Deus como Pai-Abbá não é um absoluto, mas uma entre tantas formas simbólicas para adentrar no mistério transformador de seu amor.²⁷⁵

3.4

Imagem e semelhança de Deus, aspectos bíblico-antropológicos

Os processos interpretativos emancipatórios buscam desenvolver novas formas de ler e interpretar a Bíblia (e outros textos teológicos-doutrinários culturalmente influentes), para evitar que o conhecimento bíblico continue sendo produzido no interesse da dominação e da injustiça.²⁷⁶ A hermenêutica bíblica nesta perspectiva compreende que o Antigo Testamento ensina que homens e mulheres são criados igualmente à imagem de Deus (Gn 1,26-28; 5, 1-2) e que é impreciso descrever o Deus do Antigo Testamento como completamente masculino. O homem e a mulher não somente representam Deus, mas também recebem a tarefa do cuidado. Para a teologia feminista é importante se interrogar sobre qual imagem corresponde ao lado feminino de Deus.²⁷⁷

De acordo com o ensinamento de Paulo, nesta discussão sobre a imagem de Deus, homens e mulheres, estão conformados à imagem de Cristo (Rm 8,29; 2 Cor 3,18; 4,10-11; Gl 4,19). Contudo, segundo Paulo, Cristo é a imagem de Deus que é por sua vez a cabeça da Igreja, sua noiva. Nesta lógica, o homem se torna a cabeça da mulher que assume uma condição de subordinação, totalmente contrária à intenção do texto de Gn 1.

Embora a história bíblica da salvação seja principalmente contada a partir do ponto de vista masculino e com referência a um Deus masculino, a maioria dos teólogos concorda que Deus não é nem homem nem mulher. Chamar Deus Pai não significa dizer que Deus é uma pessoa do sexo masculino.

Precisamos levar a sério estas contribuições da teologia feminista, para recriar (reconstruir) o mais original e autêntico da experiência de Deus pai, sabendo que não podemos reduzir o “paterno” de Deus ao que se considera culturalmente como masculino.²⁷⁸

²⁷⁵ ARCHILA, Francisco Reyes, “**Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês**”, 2007, p.101.

²⁷⁶ FIORENZA, Elisabeth Schüssler, **Caminhos de sabedoria**, 2009, p. 189.

²⁷⁷ SCHUNGEL-STRAUMAM, Helen, **Imagem e semelhança de Deus**. In: AAVV, **Dicionário de Teologia Feminista**, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 242.

²⁷⁸ ARCHILA, Francisco Reyes, “**Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês**” – **A Imagem de Deus pai nos evangelhos**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 94-95.

Deus na sua autorevelação usa a linguagem humana e cultural para se desvelar para a humanidade. Ao usar a imagem de um pai do antigo Israel somos levados a intuir sobre a natureza de Deus. Como uma categoria ontológica, sexo é um atributo da ordem criada e, portanto, não é atribuível à natureza de Deus. Da mesma forma, o gênero masculino é exclusivamente da natureza humana de Cristo e não da sua natureza divina.²⁷⁹ Deste modo que em Gn 1, 1-2, 4a, a autoridade espiritual não está fundamentada numa masculinidade patriarcal. Na perspectiva de Mazarollo,

Nesta narrativa Deus não age, apenas ordena pela Palavra, e tudo acontece. Esta corrige os aspectos androcêntricos da primeira (observe que está na segunda posição na Bíblia), colocando homem e mulher em igualdade, pois ambos são a imagem e semelhança de Deus.²⁸⁰

Deste modo, tanto homens como mulheres receberam autoridade para governar sobre a terra. Não há desigualdade que possa estar baseada nas diferenças biológicas. Além disso, há instruções no Novo Testamento para todos os crentes para que se relacionem entre si, com humildade, respeito, e a submeter-se uns aos outros como servos uns dos outros e não se preocupar com posições de status e autoridade. Essas passagens exortam os cristãos a tratar uns aos outros como eles e elas gostariam de ser tratados (cf. Lc. 22, 25-27; Mt 7,12; 20,25-28; 23,8-12; Rm 12,3, 10; Flp 2, 2-5).

Na nova aliança, não há mais qualquer distinção entre judeus e gentios, escravos e pessoas livres, homem e mulher (Gl 3,26-28). Assim, cada crente é um filho e uma filha adotivo de Deus, um herdeiro e herdeira de Deus e co-herdeiro (a) com Jesus Cristo (Rm 8,15-17). Maridos e esposas são herdeiros iguais de todas as dádivas de Deus da vida (1Pd 3,7). Como herdeiros, homens e mulheres são iguais em direitos e responsabilidades, o mesmo acesso e direito de representar o Pai, e ambos devem obedecer aos seus mandamentos.

Todos os crentes são cheios do Espírito Santo e abençoada com seus dons sem discriminação em razão da idade, raça, status social ou sexo (At 2,17-18). Qualquer um que recebeu um dom deve usá-lo para o bem dos outros, com responsabilidade e sem restrição. Em Cristo como nosso Sumo Sacerdote (1Tim

²⁷⁹ TAYLOR, Laura M., **Redimindo Cristo: imitação ou (re)citação?** In: ABRAHAN, Susan & PROCARIO-FOLEY, Elena (Orgs), Nas fronteiras da teologia feminista católica, Aparecida: Editora Santuário, 2013, p. 145.

²⁸⁰ MAZAROLLO, Isidoro, **A bíblia em suas mãos**, Rio de Janeiro: Mazarollo editor, 2011, p. 82.

2,5), somos também chamados a ser sacerdotes e sacerdotisas de Deus (1Pd 2,5, 9) e todos nós somos representantes de Deus na Igreja e no mundo (2 Cor 5,20).

Uma Igreja com menos estruturas hierárquicas envolveria os cristãos muito mais profundamente numa vida de contemplação e ao mesmo tempo de protesto no mundo. O anseio de mulheres por uma Igreja de igualdade e libertação seria encontrado em comunidades de igualdade e discipulado. Aqui os dons individuais tanto das mulheres quanto dos homens brilharão sem impedimento. O papel das mulheres será reconhecido e valorizado. A autoridade na Igreja servirá aos marginalizados e oprimidos. A competição por posições de poder dará lugar ao serviço e os líderes proclamarão a mensagem do evangelho.²⁸¹

Todos os batizados recebem o ministério sacerdotal de Cristo, representando na Igreja, e no mundo esta imagem, e são diretamente responsáveis perante Deus. Estes exemplos da Escritura mostram que, nas suas relações com os seres humanos, Deus e Cristo não favorecem o gênero de um sobre o outro e, como um seguidor e seguidora de Cristo, filho e filha de Deus, é preciso fazer o mesmo (Tg 2,9; At 10,34-35).

Tudo isso, no entanto, não significa que homens e mulheres são idênticos e indiferenciada, mas que os homens e as mulheres de Deus estão destinados a crescer até a maturidade de Cristo, o verdadeiro humano. Jesus Cristo se torna paradigma de uma humanidade liberta, não propriamente por sua masculinidade, mas por sua busca da justiça do Reino. Neste sentido, a comunidade cristã é imitadora da humanidade de Cristo e a masculinidade de Cristo é significativa principalmente por rejeitar o patriarcado cultural e religioso de seu tempo.²⁸²

Por outro lado, compreendemos que a leitura da Bíblia em clave de gênero, para promover a igualdade e o valor intrínseco de homens e mulheres é em si mesma, um grande desafio. Como foi mostrado acima, a Bíblia tem algo a dizer sobre a igualdade de gênero. No entanto, isto não é suficiente. Para muitas questões sobre gênero, a Bíblia não oferece respostas claras. Ainda existe uma tensão nas Escrituras em relação às questões de gênero. Certas passagens, quando tomados sem contextualização e atualização, podem inferiorizar e fazer violência às mulheres ao invés de valorizá-las. Na Bíblia, não há um ensinamento definido que elabore, de modo consistente, o gênero na sua totalidade. Seguindo a perspectiva de leitura bíblica elaborado por Fiorenza e da Teologia da Libertação, o melhor é começar pela leitura da história e da narrativa de vida dos pobres.

²⁸¹ TITTON, Gentil Avelino, **Gênero e eclesiologia: autoridade, estruturas, ministério**, In: CONCILIIUM, 347 – 2012/4, Petrópolis: Vozes, 2012, p.124 [548].

²⁸² TAYLOR, Laura M, **Redimindo Cristo: imitação ou (re)citação**, 2013, p. 157.

Uma interpretação crítica em prol da libertação não começa pelo texto e não coloca a bíblia no centro da atenção. Em vez disso, começa com uma reflexão sobre sua própria experiência e lugar sóciopolítico e religioso. Para isso utiliza uma análise sistêmica crítica das estruturas kyriarcais de opressão que configuram nossas vidas e que estão inscritas nos textos e interpretações da bíblia. Insisto em afirmar que precisamos assumir uma “postura feminista” na leitura de textos bíblicos, juntamente a mulh*res que lutam na base da pirâmide kyriarcal de dominação e exploração, porque suas lutas revelam tanto o fulcro da opressão desumanizadora que ameaça toda mulh*r, como também o poder da Divina Sabedoria que está ativa em nosso meio.²⁸³

A partir dessa metodologia de leitura bíblica, começamos a perceber o modo como Jesus interagiu com as mulheres. Ele respeitava e cuidava das mulheres, falando livremente com elas em público em um contexto onde os homens não eram autorizados de fazer. Além disso, seu ponto de vista positivo sobre as mulheres é consistente em todo o Novo Testamento e até mesmo de incluir e considerá-las dignas de serem membros do grupo mais íntimo. Estes textos devem ser considerados ao lado daqueles que refletem pontos de vista aparentemente injustos e discriminatórios contra as mulheres. O contexto patriarcal, não apaga visões negativas, de discriminação e violência contra as mulheres na Bíblia.²⁸⁴

Dentro da perspectiva antropológica de gênero, principalmente no âmbito teológico, levanta-se a questão sobre a compreensão da expressão “imagem e semelhança de Deus” na humanidade feminina e masculina. Como compreender essa afirmação para melhor compreender o sentido de igualdade, justiça e amor nas relações entre mulheres e homens?

Na perspectiva bíblico-teológica do Antigo Testamento, sobre a questão relacionada à “imagem e semelhança” da humanidade com Deus, atenção é dada ao texto de Gênesis 1, 26-28²⁸⁵. Nestes dois versículos busca-se uma compreensão dos termos: nossa, imagem, macho e fêmea. Para o uso do termo “nossa”, várias interpretações são dadas. Para a compreensão linguística, o termo “nossa” é usado no plural da linguagem da realeza juntamente com a palavra “Elohim” (nome de Deus) em hebraico que é plural para mostrar a amplitude do poder divino. Outra interpretação compreende o “nossa” como resquício das concepções politeísta da

²⁸³ FIORENZA, Elizabeth Schussler, **Caminhos de Sabedoria**, 2009, p. 107.

²⁸⁴ FISCHER, Irmtraud, “**Vai e sujeita-te!**” disse o anjo a Agar, In: CONCILIUM/252 – 1994/2: Teologia Feminista, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 111 [269].

²⁸⁵ Gn 1, 26-27: Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastem sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher.

elaboração do monoteísmo. Para outras compreensões o “nossa” nada mais é que um termo retórico.

A expressão “imagem” tem um significado importante principalmente para a teologia cristã que percebe nessa palavra uma referência à “alma”. Para a perspectiva judaica esta interpretação não tem este sentido porque para a língua hebraica não existe um termo para alma. Alma e corpo é um dualismo proveniente das concepções antropológicas gregas que, inseridas na teologia cristã, contribuíram para dar essa interpretação do texto de Gênesis.

A “imagem” devia ser o representante do rei naquela região. Se aplicarmos isso ao Gênesis, ser criado à imagem de Deus é ser representante de Deus na terra, o que é salientado pela sentença seguinte do v.26, onde é concedido à humanidade o domínio sobre a terra. Como Deus é soberano do reino celeste, assim a humanidade, como representante de Deus, é soberana do reino terrestre. É visão bastante enaltecida da humanidade.²⁸⁶

Para Westermann há várias possíveis interpretações para a metáfora “imagem e semelhança”. Para ele, esta pode designar capacidades espirituais (alma, intelecto, vontade). Pode significar ter uma forma corpórea ou ambas características (corporais e espirituais). Poderia significar ser um representante de Deus na terra com a capacidade de entrar em contato com Deus. Baseada na teologia da realeza a humanidade seria nestes termos como um administrador ou vice-rei de Deus.²⁸⁷

Contudo, Westermann afirma que esta passagem, quando se refere à imagem de Deus, não tem como intenção fazer uma afirmação geral e universal válida sobre a natureza da humanidade. A ênfase está sobre a ação de Deus como criador da humanidade. É neste aspecto que tem sentido falar da imagem e semelhança de Deus.²⁸⁸

O primeiro ser humano “adam” que, no hebraico, é o termo para designar “humanidade”, traz em si mesmo uma conotação coletiva, uma tonalidade de “gênero-inclusiva”. Apesar de ser feito da terra, sua semelhança é com Deus. Um aspecto importante é designar o humano a partir de sua sexualidade “macho e fêmea” no ato da criação, referência que pertence à imagem de Deus e não de imediato à capacidade procriadora. Somente aos humanos é designado o cuidado

²⁸⁶ VIVIANO, Pauline A., **Gênesis**, In: BERGERT, Dianne & KARRIS, Robert J., Comentário Bíblico, São Paulo: Loyola, 2001, p. 58-59.

²⁸⁷ WESTERMANN, Claus, **Genesis 1-11: a continental commentary**, Minneapolis: Fortress Press, 1994, p. 107

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 107

sobre a terra e isto lhe é comunicado diretamente. Deste modo, “macho e fêmea” corresponde à imagem de Deus.

Em hebraico, ‘adam, assim, o texto de 1,27 pode ser traduzido: “Deus criou a humanidade à sua imagem... criou-os macho e fêmea”. A humanidade não foi criada como um tipo de ser andrógino; consiste, isso sim, do macho e da fêmea. Juntos, homem e mulher constituem a humanidade.²⁸⁹

A humanidade (*hã-adám*) consiste de duas criaturas (macho e fêmea). Desde o início da humanidade existiram duas criaturas, vivendo em unidade, diferenciada sexualmente, distinção na harmonia. A humanidade como “macho e fêmea” pode ser interpretada como base para uma relação igualitária e não hierárquica entre os sexos. O que parece exclusivo da passagem é que a humanidade “macho e fêmea” é criada como imagem e semelhança de Deus. Estas características revelam e concebem algo tanto da natureza de Deus como da natureza da humanidade.

Se a compreensão do ser humano como “imagem e semelhança” no Antigo Testamento se compreende a partir da ação criadora de Deus, no Novo Testamento essa compreensão está relacionada com o ser e o fazer de Cristo. Está relacionada com sua imagem de Filho de Deus e seu modo de ser Filho no anúncio e vivência do Reino. A fé em Jesus Cristo e no seu Evangelho leva quem crê à vivência do ser e do fazer messiânico, não importando seu gênero. Na vivência desse caminho progressivo de assumir a imagem e semelhança de Cristo em sua própria vida, leva quem crer a se relacionar uns com os outros com humildade, vivendo como servo uns dos outros, sem pretender posições de status, privilégios e autoridade. Prevalece a lei de ouro que resume a Lei e os Profetas, tratar os outros como gostaríamos de ser tratados (Lc 22, 25-27; Mt 7, 12)

Gebara sustenta uma antropologia teológica unificada.²⁹⁰ Para ela, a antropologia teológica tradicional, sofre de um dualismo que divide o divino do humano, o macho da fêmea, o racional do emocional, o humano do não-humano, o indivíduo da comunidade. A partir da escuta e da análise de experiências concretas de sofrimento e do mal, se pode fazer uma experiência de salvação. Isto significa superar esses dualismos, enfatizando que o mal e a salvação são experiências que fazem parte da vida cotidiana. Ambiguidade da vida deve refletir-se na compreensão do mal e da salvação, a fim de trazer esses conceitos mais próximos

²⁸⁹ VIVIANO, Pauline A., *Gênesis*, 2001, p. 59.

²⁹⁰ GEBARA, Ivone, *Rompendo o silêncio*, Petrópolis: Vozes, 2000

da experiência humana. Tal visão unificada aborda as distorções dualistas que transformam o bem e o mal em categorias absolutas e opostas.

A divisão, própria do nosso pensamento, entre o bem e o mal, como a afirmação clara do que é o bem, tornou esse dualismo ainda mais nítido. O lado feminino sempre foi considerado como obscuro, inferior, menos dotado, ou como o mais próximo da matéria. O lado masculino foi considerado como superior, claro, e portanto mais próximo do espírito, em última análise mais apto a representar Deus. Isto manifesta a íntima conexão entre as questões epistemológicas, as questões éticas e as questões de GÊNERO.²⁹¹

Gebara coloca as experiências das mulheres no centro de seu trabalho, criticando as doutrinas tradicionais do mal e da salvação em suas construções distorcidas e opressivas ao longo da história, como a leitura da figura de Eva e da transmissão do pecado original.

Deste modo, a antropologia teológica está diretamente relacionada com a imagem que temos de Deus e como esta imagem é refletida na humanidade. Uma compreensão adequada da imagem de Deus no ser humano deveria lhe conferir capacidade para amar, agir justamente e cuidar do jardim da criação. Incluir a perspectiva de gênero nesta etapa de nossa reflexão significa repensar a imagem de Deus que inclui mulheres e o feminino. Significa analisar criticamente as relações de poder e hierarquização dos gêneros que ainda são apresentados como naturais ou naturalizadas.

Partindo de uma compreensão Trinitária da imagem de Deus, o ser humano mulher e homem, estão destinados a se tornar expressão da relacionalidade e graça que se expressa na vida de comunhão. O ser humano se realiza na comunhão com os outros, na igualdade de dignidade e valor. A graça não deve ser vista como submissão à vontade do outro, mas vista pela perspectiva do Reino como justiça e amor vivida na comunidade. Para Boff cada pessoa humana, nas suas três dimensões, mistério, inteligência e amor é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade, imagem e semelhança de Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo.²⁹²

3.5 Corporeidade e sexualidade - antropologia teológica dos corpos e sexualidades masculinas

²⁹¹ Ibidem, p. 117.

²⁹² BOFF, Leonardo, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

O gênero usa dos termos “feminino” e “masculino” para descrever o que significa ser homem ou ser mulher. Contudo, quando relacionamos estas afirmações aos corpos, muitas interrogações podem ser levantadas. Como o gênero masculino e feminino pode ser relacionado com os corpos? O que significa dizer corpo masculino ou corpo feminino? Será que todas as mulheres parecem femininas pelo fato de serem fêmeas? São todos os homens masculinos pelo fato de terem um pênis? O que queremos dizer quando usamos a expressão “efeminado – mulherzinha” para o corpo masculino? Ou uma mulher “masculinizada ou machuda”? Os corpos são construídos socialmente ou são essencialmente e biologicamente pré-determinados?

Os pensadores que desbravaram e assentaram as bases para uma reflexão adequada sobre a corporeidade foram Mauss e Merleau-Ponty. Para ambos, o ser humano, é um ser em constante ação sobre o mundo, este não é somente capacitado de uma individualidade psíquica e nem de uma estrutura biológica bem organizada. Mauss trata o ser humano como um “fato social total”, *Homem Total*, *Dádiva*, *Técnicas do Corpo* e outras, que interage ao mesmo tempo as dimensões fisiológicas e sociológicas que sintetizam a experiência de ser um indivíduo.²⁹³

Merleau-Ponty trata o ser humano como “sujeito encarnado”, o vê como “ser no mundo”, de uma vivência mundana, experimentado e não somente pensado. Merleau-Ponty afirma que

um outro é esse corpo animado de todos os tipos de intenções, sujeito de ações ou afirmações das quais me lembro e que contribuem para o esboço de sua figura moral para mim. [...] e a aparência total desse corpo parece-nos conter todo um conjunto de possibilidades das quais o corpo é a presença propriamente dita.²⁹⁴

Em nosso percurso reflexivo, voltamos nossa atenção para as representações e significados aplicados aos homens e suas masculinidades no contexto da corporeidade e da sexualidade. Aspectos importantes para relacionar com os elementos do poder e da violência no âmbito das masculinidades. Nossa tessitura fará uma breve introdução sociológica sobre a questão da corporeidade e a sexualidade para depois tecer laços com a teologia, no intuito de elaborar princípios teológicos relacionados aos corpos e às sexualidades masculinas.

²⁹³ MAUSS, Marcel, *Les techniques du corps in Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950.

²⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Conversas-1948*, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.43.

Na perspectiva sociológica, no âmbito dos estudos sobre as masculinidades, o corpo masculino é onipresente e simultaneamente invisível. Corpo e corporeidade, como temática dos estudos acadêmicos são relativamente recentes na história, sendo conduzido principalmente pelos estudos feministas e culturais.²⁹⁵ No contexto atual, os meios de comunicação são os que mais exploram a imagem do corpo masculino. Nas estruturas de mercado, tudo se torna objeto de consumo, o corpo masculino também sofre o processo de objetificação de mercado, de símbolo, de desejo e consumo.

As práticas e as representações do corpo na sociedade de consumo são, com efeito, atravessada por estratégias multiformes de regulação de fluxo, de matérias, de energias a incorporar, canalizar, eliminar. Ela faz de cada indivíduo o gestor de seu próprio corpo, e de cada sujeito masculino o fiador da virilidade de sua imagem. [...] – todas estas técnicas de gestão do corpo que floresceram dos anos de 1980 são sustentadas por uma obsessão das aparências corporais: expandiu-se um pouco por todos os lugares o amor pelo liso, pelo polido, pelo fresco, pelo esbelto, pelo jovem; e com este, a ansiedade face àquilo que, da aparência, parece relaxado, dobrado, negligenciado, amarrotado, enrugado, pesado, amolecido, frouxo, distendido; uma negação ativa das marcas do envelhecimento sobre o organismo. A recusa laboriosa de uma morte anunciada.²⁹⁶

Outros campos que investiram na pesquisa, nas últimas décadas, sobre a corporeidade masculina foram, o campo médico, principalmente com o evento das epidemias do HIV/AIDS, o campo da saúde masculina, o âmbito da moda e da estética e nos esportes. É nestes contextos que aprofundaram as questões sobre a corporeidade e sexualidade masculinas. Os estudos se voltaram para o modo como os homens se veem a si mesmos como entidades de corpo, a presença física do masculino, sua relação com o mundo, com as outras masculinidades e com Deus.

Na compreensão da corporeidade no contexto atual, percebe-se que a existência no corpo é composta de múltiplas possibilidades. O corpo traz em si a possibilidade de realizar múltiplos projetos. Assumir o corpo masculino inclui necessariamente fatores políticos, culturais e religiosos, potencialidades de poder e também de violência intrínsecas a esse gênero. “De fato, são os corpos – e nesse caso os nossos corpos de homens – *tecidos-textos-territórios*, desde os quais papéis sociais, culturas, de gênero e de sexualidade são significados.”²⁹⁷

²⁹⁵ BURKE, Peter, **O que é História Cultural**, 2008, p. 94-98.

²⁹⁶ COURTINE, Jean-Jacques, **Robustez na cultura: mito viril e potência muscular**, In: CORBIN, Alain & COURTINE, Jean-Jacques & VIGARELLO, Georges (orgs), **História da Virilidade**, v.3, Petrópolis: Vozes, 2013, p. 555-556.

²⁹⁷ TONINI, Hermes Antônio, **O sonho de José e o sonho de novas masculinidades**, São Leopoldo: CEBI, 2008, p. 19.

Outro aspecto importante, na perspectiva sociológica, é perceber que a forma material – biológica do corpo masculino se relaciona intrinsecamente com a definição de masculinidade. A masculinidade fala a partir e sobre o corpo masculino. Neste sentido, ainda hoje muitos estudos sobre o corpo masculino, seus significados e representações, são abstratos, teóricos, essencialista e universal, sem dar a devida atenção aos aspectos específicos que também têm sua influência sobre a corporeidade, como também sobre a cultura, a religião e a política. O corpo masculino raramente tem sido visto como produto de poder/conhecimento. É neste sentido que se pode perguntar, se o corpo é um simples fato biológico – natural, ou uma entidade construída socialmente. Uma análise crítica sobre a corporeidade masculina pode nos trazer luzes sobre como estes se tornam objetos e territórios de poder e violência. Na perspectiva de Musskopf e Hernández:

Quando falamos da construção da identidade masculina, referimo-nos a um processo que não acontece no abstrato, mas localizado concretamente nos corpos de homens. A análise da masculinidade através da corporeidade nos coloca no lugar onde as características descritas recebem significados e são significadas. É no corpo dos homens que este processo deixa suas marcas, e estas marcas nos ajudam a entender o que isso implica para os homens.²⁹⁸

Na perspectiva de gênero, ser masculino e feminino é basicamente uma estrutura social que envolve relações específicas com os corpos. Os esquemas culturais têm influência sobre as diferenças corporais. Gênero se interessa de compreender o modo como as sociedades humanas configuram os corpos humanos e quais as consequências desse enquadramento na vida das pessoas. Meninos não se tornam viris automaticamente. Há um aprendizado da masculinidade. Isto significa que eles devem projetar em sua estrutura física, em seus corpos um poder que lhes é imposto pelo contexto social. Desenvolver uma aparência de corpo e de linguagem que expressem a força, o poder e em alguns casos a violência do masculino. Eles experimentam seus corpos como força, que deve ocupar espaços, dominar situações e pessoas consideradas também em seus corpos como inferiores e frágeis.²⁹⁹

Deste modo, podemos dizer que corpos são afetados, construídos por processos sociais. O modo como os nossos corpos funcionam e crescem, são influenciados pelos costumes sexuais, guerras, migração, trabalho, urbanização, educação e medicina. Estas influências podem ser mais bem compreendidas pela

²⁹⁸ MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, 2009, p. 13.

²⁹⁹ BORDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, 2012, p. 64.

perspectiva de gênero. Sociologicamente se pode dizer que corpos estão interligados pelas práticas ou através das práticas sociais.³⁰⁰ Corpos são ao mesmo tempo corpos objeto, ou seja, resultado de práticas sociais e também agentes de mudança. Pode-se dizer também que corpo, é ao mesmo tempo objeto e sujeito.

Corpos são acontecimentos. Aparecem e desaparecem em um determinado espaço de tempo. Eles mudam com o tempo, se adaptando aos processos históricos e na sociedade em que estão inseridos. Há um processo de incorporação social, processo de formar o corpo para as exigências sociais.³⁰¹

O corpo é o lugar privilegiado da experiência humana. O corpo é realidade simbólica. O símbolo expressa experiências humanas que as palavras não alcançam explicar. Corpo, símbolo falam profundamente, são linguagem que expressa o que a palavra falada e escrita muitas vezes não consegue comunicar. Corpo é linguagem. Corpo é relação. Corpo é metáfora.³⁰²

A partir desses pressupostos, buscamos neste ponto, levantar alguns aspectos metodológicos para a elaboração de uma teologia da corporeidade masculina. Começamos por dizer que não se pode falar de relação do ser humano com Deus sem incluir um aspecto importante: a percepção corporal. As concepções de deus, elaborada pelos homens são inseparáveis de seus corpos e a corporeidade masculina dá forma e transforma suas percepções do sagrado. A experiência do corpo masculino conduz a um conjunto de significados e representações que se transformam em percepção religiosa. Deste modo, se pode compreender as experiências do corpo como fonte legítima e importante de elaboração teológica. Estas experiências também se tornam fontes de significados e visão de mundo.

Outro aspecto desta elaboração teológica é compreender que a corporeidade e a sexualidade são uma das bases mais importantes, para compreender a relação do divino com o humano. O corpo é também território do sagrado e a própria fonte da vida.³⁰³ Ao longo da história da teologia, não temos dado atenção suficiente ao corpo como uma fonte de conhecimento, de poder e de violência. Somente na atualidade, começamos a entender que os corpos são territórios do privado e do político. É sobre os corpos que se exerce a opressão racial, de gênero e de classe.

³⁰⁰ BUTLER, Judith, **Problemas de Gênero**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 222-226.

³⁰¹ CONNELL, Robert W., **Gender**. Cambridge, UK: Polity Press, 2002, p. 47-50.

³⁰² FRIGÉRIO, Tea, **Corpo... Corpo... Corpo... Hermenêutica**, In: AAVV, *Hermenêutica feminista e Gênero*, São Leopoldo: Cebi, 2000.

³⁰³ MIRANDA, Evaristo Eduardo de, **Corpo território do sagrado**, São Paulo: Loyola, 2000.

Corpo é diálogo e relação. Deste modo, a metodologia da teologia da corporeidade será basicamente dialógica e relacional. Uma das consequências da prática patriarcal foi de tornar a experiência corpórea masculina insensível e invisível para os próprios homens. Esta é uma das bases para a dominação do masculino que resulta em violência contra a mulher, entre homens e sobre eles próprios.

Um dos fatores que ajuda a reduzir os anos de vida dos homens é a violência. Nas páginas dos jornais, vê-se claramente como a violência tem um rosto masculino. Esta situação está intimamente ligada com a identidade masculina e como ela toma forma no corpo dos homens. Nas situações difíceis da vida, exige-se dos homens que não demonstrem fraqueza, emotividade, sensibilidade (características atribuídas ao “feminino”). Exige-se que reajam com frieza, dureza e firmeza. A negação dos sentimentos e os fracassos transformam-se em energia que os homens liberam através de atitudes violentas: contra si mesmos, contra a própria família (violência doméstica), no trânsito, nos esportes, em brigas por motivos aparentemente insignificantes.³⁰⁴

Nossa existência no corpo nunca deveria ser um obstáculo à intimidade com Deus. Ao contrário, a afirmação da bondade encarnada na criação pelo próprio Deus – que viu que tudo era bom, a corporeidade de Jesus Cristo o Verbo que habitou em nossa carne, sua experiência da ressurreição no corpo, faz com que a fé cristã seja em si mesma corpórea. Ela valoriza e tem seu sentido mais profundo na vivência do corpo.

Corpo e sexualidade foram pouco aprofundados e explorados como caminho espiritual e fonte da experiência de Deus. O trabalho teológico para a maioria da teologia patriarcal ocidental é uma questão só de espírito e da mente, não tendo nenhuma relação com o corpo e suas intuições. Parte desta compreensão é proveniente do dualismo clássico grego – corpo e alma – corpo como prisão da alma. Para Gebara, “este (dualismo) foi a base de construção das teologias oficiais.”³⁰⁵

Teologia da corporeidade é necessária para que seja possível uma compreensão mais complexa e positiva das masculinidades. Para este fim, é preciso retornar a uma antropologia na qual Deus habita e não somente se encarna na humanidade. É através da inabituação do Espírito Santo que ao derramar seus dons e virtudes, pode levar os humanos a viver uma vida de maior qualidade, dignidade e sentido. A perspectiva da ressurreição da carne deve adquirir um novo sentido que

³⁰⁴ MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, 2009, p. 14.

³⁰⁵ GEBARA, Ivone, **Rompendo o silêncio**, 2000, p. 118.

promova vida (saúde) masculina de qualidade. Masculinidade como corporeidade teológica necessita de um aprofundamento cada vez maior, para superar aspectos violentos e destrutivos deste gênero.

Para a elaboração de uma teologia da corporeidade que contribua pastoralmente na transformação da masculinidade do seu potencial violento para um ethos de paz, é necessário adotar uma perspectiva antropológica mais complexa da tradição bíblica. A perspectiva da complexidade passa a ser uma das pressuposições centrais desta análise. Segundo Edgar Morin, “se o homo é, ao mesmo tempo, sapiens e demens, afetivo e lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histérico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser homo complexus.”³⁰⁶ O ser humano sendo um nó de relações precisa ser compreendido nas várias dimensões e níveis de interligações e interrelações.

A visão dualista do corpo contra a alma e vice-versa, ainda prevalecem devido à forte influência do estoicismo, neoplatonismo na tradição patrística e na espiritualidade cristã. “De maneira diversa, essas correntes de pensamento insistirão na oposição entre espírito e matéria, alma e corpo, razão e sentidos, liberdade e paixões.”³⁰⁷ Para a maioria dos estudiosos da Bíblia o Antigo Testamento, assim como o Novo Testamento apresentam um modelo mais complexo da pessoa humana. O ser humano é primariamente corpo, unidade existencial composta de diferentes estruturas. Estas definem ou descrevem o ser humano como uma unidade complexa e dinâmica. Estas estruturas interagem umas em relação com as outras.

A Bíblia não tem um termo definitivo para esta unidade dinâmica. Ela faz uso de vários termos, para designar as partes do corpo existencial e, para enfatizar diferentes aspectos da totalidade humana em sua relação com Deus. A revelação de Deus na Bíblia tem um interesse primordial, de dar vida em plenitude ao ser humano em todas as suas dimensões e em sua relação pessoal com Deus. Sobre corporeidade bíblica masculina, se pode perguntar: como superar o dualismo e a masculinidade hegemônica que prevalece na construção de corpos masculinos? Como construir relações novas com as diversidades de corpos de outras masculinidades?

³⁰⁶ MORIN, Edgar, **O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana**. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 140

³⁰⁷ SALVATI, G.M., **Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico**, São Paulo: Loyola, 2003, p. 216.

Ideias assim como heranças de tradições dualistas, que hoje são substituídas por outros padrões de vida e de pensamento: pela ideia de processo (*Whitehead*), que compreende corpo e espírito como um processo vivo, pelo conceito da forma ou *Gestalt* (*Moltmann*), que considera o corpo como expressão da vida, pela teologia da libertação (*Alves*), que nos corpos dos que sofrem e no sorrir e chorar as crianças redescobre Deus e o espírito, e pela orientação (clínica) psicoterápica (Direção Espiritual), onde se pretende curar as divisões entre corpo e alma. Ligando-se a novas e velhas tradições como uma visão favorável do corpo, ampliadas pelas experiências da mulher, cristãs e cristãos podem partir para novas reflexões sobre a esperança na ressurreição do corpo.³⁰⁸

Um dos termos mais importante na antropologia veterotestamentária é *néfesh* que aparece 755 vezes no Antigo Testamento. *Néfesh* pode significar garganta, pescoço, anelo, alma, vida, pessoa ou pronome. É o contexto que determina o significado apropriado para o termo. Na narrativa da criação, o ser humano é descrito como *néfesh* que não é simplesmente alma, mas a totalidade do ser humano. O ser humano não possui uma *néfesh*, mas é *néfesh*. Este ser humano feito do pó da terra, sem vida, tem seu princípio de vida no hálito, no sopro de Deus.³⁰⁹

Esta antropologia bíblica do ser humano como *néfesh* é reafirmada no Novo Testamento (*psyché*) principalmente na doutrina paulina sobre a ressurreição dos mortos. Paulo reage contra os gnósticos anti-materialista que ensinavam que a existência humana corporal era intrinsecamente má, proibindo as pessoas de se casarem e ter relações sexuais. Em ICor 6-7, Paulo afirma que Cristo veio para salvar o ser humano na totalidade de sua existência no corpo. A ressurreição, nesta perspectiva assume o corpo em todas as suas dimensões. O plano de Deus para a criação e a humanidade é de levar a totalidade da vida à sua plenitude em Cristo. Esta é a obra do Espírito Santo que tudo renova, habitando no templo do corpo humano (ICor 6, 19).³¹⁰

O que se percebe nesta rápida incursão na antropologia bíblica é que o dualismo e a teoria das duas substâncias são inadequados para uma compreensão do ser humano na sua totalidade. Rejeita-se assim certo idealismo que vê o eu pessoal como distinto e separado do corpo, mas ao mesmo tempo, não se pode reduzir tudo ao corpo (materialismo). Em Mt 10, 28, Jesus diz que se deve temer não aqueles que matam o corpo, mas quem pode matar o espírito. O espiritual não

³⁰⁸ MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth & PRAETORIUS, In: **Corpo da mulher/Corporalidade**, In: AAVV, Dicionário de Teologia Feminista, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 65-66.

³⁰⁹ WOLFF, Hans Walter, **Antropologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Hagnos, 2007, p. 52

³¹⁰ WÉNIN, André, **Alma (teologia bíblica)**, In: LACOSTE, Jean-Yves, Dicionário crítico de teologia, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p.95.

pode ser completamente definido porque inclui um estado de vivência que inclui uma complexidade de dimensões.

Segundo a doutrina cristã, nunca o espírito (pelo menos o espírito finito) pode ser considerado de tal modo que, para ser plenamente perfeito, deva apartar-se da matéria, ou então, de tal modo que seu total aperfeiçoamento deva crescer na proporção de seu afastamento das coisas materiais. Esta é uma tentação platônica, que acusa uma falsa interpretação do Cristianismo. Muito ao contrário disto, a perfeição do espírito exige que ele se procure e se encontre a si mesmo mediante o aperfeiçoamento da matéria.³¹¹

Neste contexto, se enfrenta o desafio de transformar as intuições da antropologia bíblica em termos pastorais para uma vivência das masculinidades cristãs. Como estes aspectos poderiam ser traduzidos?

Para ser uma pessoa humana, na perspectiva de uma antropologia bíblica, é necessário tornar-se corpo espiritualizado ou um espírito incorporado. Paulo usa o termo *pnêuma* que parece ser a tradução para a *ruach* hebraico. Viver no *pnêuma* significa viver em consonância com a vontade de Deus. O termo *pnêuma* não é o que é contrário ao corpo (ser humano), mas à carne, que na percepção paulina é a tendência ao pecado. O termo *pnêuma* é usado por Paulo para contrapor a *sarx*. A pessoa humana está aberta para a *ruach* – docilidade à ação do Espírito. Habitado pela *ruach* de Deus o homem pode então orar como filho, unir sua vida a Cristo e formar com Ele uma comunhão (1Cor 6,17).³¹² Neste sentido, a sexualidade é parte intrínseca da vida no Espírito no corpo, que anseia por comunhão, intimidade e geradora de vida.

O *pnêuma* ou a vida no Espírito não é algo que se tem, mas uma qualidade, um dinamismo que nos leva a experimentar a vida como possibilidade de plenitude e realização que decorre nesta rede de relações. O *pnêuma* também pode ser compreendido como identidade coletiva presente em nosso corpo e no dinamismo da vida como um todo – relações humanas, família, comunidade e sociedade. O *pnêuma* reflete a energia que emana das redes de relações naturais e sociais, das forças espirituais que estão presentes nessas inter-relações que resultam em qualidade de vida.

Corpos masculinos não são armas de guerra, nem objetos de consumo, mercadorias e nem são corpos divinizados. Para a vivência de uma espiritualidade das masculinidades que leve em conta a totalidade da vida humana, é preciso

³¹¹ RAHNER, Karl, **A antropologia: problema teológico**, São Paulo: Herder, 1968, p. 56.

³¹² GOZZELINO, Giorgio, **Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia**, Torino Leumann: LDC, 1991, pp. 19 – 85

caminhar em direção a uma compreensão mais aprofundada da identidade masculina, de sua sexualidade e de suas expressões diversificadas, como carismas do Espírito. É necessária uma crítica adequada à teologia falocêntrica, patriarcal e ao espiritualismo dualista que impede a ação transformadora da *rûach* que leva o ser humano a experimentar a realidade corporal como habitação do Espírito.

Em tudo isto a própria *rûach* não se deixa definir, o que é descrito é apenas seu agir. Desta forma ninguém sabe onde ela vem nem para onde vai; *rûach* não é apreensível. Neste sentido Jo 3,8 ainda é concebido plenamente no estilo veterotestamentário, quando o evangelista faz Jesus dizer: “Ο πνευμα sopra onde quer; ouves a sua voz mas não sabe de onde vem nem para onde vai”. João escreve a partir de uma tradição bíblica que a *rûach* é sempre transformadora, sempre vivifica e renova, infunde coragem e novas possibilidades de vida.³¹³

O ponto de partida neste caminho espiritual das masculinidades, é tornar-se cada vez mais consciente da vulnerabilidade da vida dos corpos. Antes de os homens se tornarem “João de Ferro”, caracterizados pela estrutura muscular, atléticos, eretos, provedores e competitivos, eles devem experimentar que é “João de corpo”. Eles deveriam se aproximar mais da realidade do corpo, ou seja, da coceira, do envelhecer, do fluir, do ferir-se, do sofrer, do amar, do morrer, do feder, do rezar, do paternal, do engordar, do adoecer e outros.³¹⁴

Outro aspecto a adicionar na vulnerabilidade do corpo das masculinidades é a auto-justificação. Homens não precisam estar continuamente produzindo ou fazendo alguma coisa para se sentirem aceitos e de bem consigo mesmos. Neste sentido, é preciso desaprender, descolonizar-se de pretensões hierárquicas e complexos de superioridade. Distanciar-se de perspectivas alienantes que pretendem privilegiar certas masculinidades em detrimento da inferiorização ou demonização de outras, como o sexismo, heterossexismo, homofobia, racismos e violências nas diversas formas. Masculinidades precisam ser inseridas em Cristo que veio para reconciliar todas as coisas e todos os seres com Deus. Para tornar-se verdadeiramente um novo homem em Cristo é preciso abandonar toda a ansiedade de autojustificação e, por outro lado, de autocondenação. Viver na graça ou na gratuidade amorosa de Deus.

Este processo implica uma profunda compaixão e solidariedade com as expressões diversas das masculinidades. Muitos homens em seus corpos, ansiosamente buscam se autoafirmar porque se sentem longe de uma vida plena e

³¹³ SCHUNGEL-STRAUMAM, Helen, *Espírito*, 1997, p. 155.

³¹⁴ KRONDORFER, Björn, *Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a (Post) Christian Culture*, New York: New York University Press, 1996, p. 16.

de sentido. Eles sentem a necessidade de ser afirmados em seus corpos, pelo acolhimento, pelo abraço e solidariedade de outros homens irmãos, de uma comunidade, de uma família, de uma igreja. Não ser tocado, abraçado, acarinhado por outras pessoas, seja por homens ou mulheres é privar o corpo de um alimento essencial – o afeto³¹⁵. Separar-se ou esquecer-se do corpo é uma das mais degradantes ignorâncias. Pelos caminhos do corpo se pode encontrar a sabedoria.³¹⁶

Passemos agora para o segundo aspecto desta antropologia pastoral das masculinidades, voltando nossa atenção para a sexualidade masculina. Nossa abordagem é primeiramente crítica da compreensão patriarcal da sexualidade masculina. Neste contexto, nos perguntamos: Como a visão patriarcal distorce e se torna obstáculo para a intimidade e a maturidade sexual masculina? O segundo aspecto procura caminhos de sabedoria para uma vivência nos corpos de homens, de uma sexualidade madura que seja a base para um encontro autêntico com Deus. Como adquirir uma autêntica vivência dos valores da sexualidade nas diversidades de expressões da masculinidade?

Sexualidade na cultura ocidental colonizadora pode ser percebida como um dos aspectos centrais do poder e da violência do masculino, principalmente no âmbito das relações sexuais abusivas de homens com mulheres e de homens com homens. A soma da masculinidade hegemônica patriarcal com o poder sexual, resulta em dominação e violência. Esta perspectiva tem, inevitavelmente, influenciado homens a desenvolver uma sexualidade agressiva e de dominação. O abuso do poder hierárquico de gênero que se manifesta na sexualidade dos homens resulta em consequências negativas principalmente na perda da dignidade humana, tanto do agressor como da vítima, em interações sexuais agressivas.

Mas a área que mais define a corporeidade masculina é a sexualidade. É através do exercício da sexualidade, de uma forma determinada, que, desde a adolescência, o homem atualiza as características do modelo de masculinidade e prova que é “um homem de verdade”. Se a identidade masculina e a sua corporeidade são definidas pela força e competitividade, também a sexualidade masculina apresenta essas características. Isso se expressa na liberdade que os homens têm com relação à quantidade e ao tipo de parceiras, à forma como se relacionam com elas e aos frutos que se espera destas relações. Estas situações não são apenas “liberdades”, mas acabam tornando-se exigências e atestados de masculinidade.³¹⁷

³¹⁵ SHINYASHIKI, Roberto, *A carícia essencial*, São Paulo: Editora Gente, 1985.

³¹⁶ BOYD, Stephen B., *The men we long to be: beyond lonely warriors and desperate lovers*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1995, p. 154.

³¹⁷ MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, *Homens e ratos!*, 2009, p. 14.

Na perspectiva patriarcal ocidental que se concretiza numa tentativa de padronização da masculinidade, principalmente no aspecto da sexualidade, ocorre um processo dialético entre a erótica e a ética. A erótica é um impulso para a vida, o desejo inato de sentir-se bem, sentir prazer erótico sexual. A ética, que é o agir corretamente, inclui compromisso e fidelidade a valores e ideais que se transformam em atitudes e comportamentos coerentes. A erótica se manifesta principalmente nas sensações físico-corporais, no prazer, sentimentos e emoções, enquanto que a ética é o elemento regulador, espiritual das manifestações e ações do corpo, alimentado pelos ideais, valores e projetos de vida. Para Merleau-Ponty (1999),

É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo. [...] A percepção erótica não é uma cogitatio que visa um cogitatum; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência.³¹⁸

Na sociedade patriarcal, os homens são obrigatoriamente levados a aprender a fazer o que é certo, de acordo com os padrões, valores e normas patriarcais. No âmbito da sexualidade, o patriarcalismo estabelece recompensas e punições às respostas e expectativas do papel de gênero no sexo. O patriarcal estabelece o que é correto ao homem fazer tanto no âmbito público como no privado das relações sexuais.

A identidade masculina patriarcal está diretamente relacionada com a sexualidade no âmbito do desempenho sexual. Quando os homens têm relações sexuais, se confirma ou se fracassa sua construção social de identidade de gênero. As relações sexuais, que se tornam ápice da sexualidade masculina, são a base do poder e do controle patriarcal. É para quem eles se sentem sexualmente atraídos, como realizam o ato sexual e como se sentem depois disso que confirma o poder e o controle masculino. “Por outro lado, a sexualidade do homem é centralizada nos genitais. O pênis define a sua sexualidade e o homem precisa sempre “estar pronto” para a relação sexual.”³¹⁹

³¹⁸ MERLEAU-PONTY, MAURICE, **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 216-217.

³¹⁹ Cf. MUSSKOPF, André Sidnei & HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, 2009, p. 14; REBELLO, Lúcia Emília Figueiredo de Sousa & GOMES, Romeu. **Iniciação sexual, masculinidade e saúde: narrativas de homens jovens universitários**. Ciência saúde coletiva. 2009, vol.14, n.2, pp. 653-660.

Sexo masculino vai além da anatomia e da fisiologia. O verdadeiro homem, no sentido patriarcal define-se no seu desempenho sexual e na procriação. Sexo, na perspectiva patriarcal, reforça o sentimento profundo de superioridade masculina que, depois, é somatizado e se manifesta na visão da superioridade social. A estrutura básica da prática sexual patriarcal é a habilidade que o homem tem de realizar o ato sexual (penetração). Não ser capaz ou rejeitar uma oportunidade pode ser vista como uma virilidade ambígua e duvidosa.

A tensão sobre estas expectativas sexuais pode levar muitos homens à ansiedade (ejaculação precoce) e outros problemas na expressão de sua sexualidade. As tensões sobre a sexualidade masculina, que vai deste o tamanho do pênis até à quantidade de relações sexuais, podem trazer dúvidas sobre si mesmos, problemáticas existenciais que irão definir relacionamentos e encontros com pessoas de várias orientações sexuais e com o mundo. Segundo Louro,

Nenhuma identidade sexual é automática, autêntica, facilmente assumida, e existe sem negociação ou construção; toda a identidade sexual é um construto estável, mutável e volátil. Não existe uma identidade heterossexual lá fora, pronta, acabada, esperando para ser assumida, e, de outra, uma identidade homossexual instável.³²⁰

A sexualidade masculina condicionada pelos padrões patriarcais, a heteronormatividade e o falocentrismo, erotiza a desigualdade do poder. Relações de dominação e subordinação se tornam eroticamente excitantes nas expressões abusivas e violentas das relações sexuais, sejam hetero ou homossexuais. O mercado pornográfico, tráfico humano de pessoas para fins de exploração sexual e a prostituição, exaltam o poder falocêntrico, a agressividade física de dominação e subordinação ao masculino hegemônico. Nestes âmbitos a injustiça de gênero, a perda da dignidade humana, o valor da sexualidade como realização humana e espiritual, prevalece e é sutilmente considerada como expressão da liberdade sexual da sociedade pós-moderna. Há um processo de normatização desta realidade que leva as pessoas a se sentirem confortáveis ou insensíveis frente à falta de dignidade humana e à opressão social presente nessas expressões destrutivas da sexualidade.³²¹

³²⁰ LOURO, Guacira Lopes, **Gênero, Sexualidade e Educação: uma Perspectiva Pós-estruturalista**, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 27.

³²¹ SAFFIOTI, Heleieth I. B., **Gênero, Patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

A partir destes dados, podemos dizer que existe uma correlação entre o que acontece na ordem social em termos de raça, gênero e outras formas de opressão, com o que acontece com as pessoas na sua intimidade sexual. A sexualidade é construída através do gênero e confirmada na prática sexual. Homens que experimentam sua sexualidade fora dos padrões patriarcais, como falta de ereção, ejaculação precoce, desejo sexual fraco e homoerotismo, tendem a definir seus problemas em termos de gênero. Eles interpretam seus problemas como fracasso, pecado, desvio, incapacidade, impotência. Eles não são considerados homens de verdades, mesmo sua dignidade é vista como inferior.³²²

Homens e mulheres experimentam sua sexualidade através do prisma de gênero, mas o significado que cada um dá ao ato sexual depende muito das diversidades e complexidades humanas, presente nos grupos sociais, culturas e nos processos históricos.

No contexto atual da globalização, caracterizada por um conjunto de mudanças rápidas na esfera social, econômica e cultural, a sexualidade é um dos aspectos centrais da vivência humana. Segundo esta mentalidade, divulgada pelos meios de comunicação e mercado, viver plenamente feliz significa primeiramente ser sexy, ter uma vida sexual ativa, resolver os problemas no campo sexual afetivo, ter uma companheira que lhe satisfaça sexualmente. Nesta absolutização da vida erótica sexual, uma grande maioria de homens jovens não sabe diferenciar entre o que é sexo e o que é amor, intimidade e relação sexual. No contexto atual, sexualidade é o que define de alguma forma, a identidade humana, a chave para a felicidade, o que define cada pessoa individualmente. Para Giddens, a identidade sexual é definida, a partir de com quem se realiza ato sexual e a felicidade interior que este pode trazer.³²³

No contexto cristão a sexualidade vai além do ato sexual que conduz a ejaculação e ao orgasmo. Sexualidade é uma parte constitutiva da estrutura psíquica e espiritual da pessoa. Nela a pessoa expressa sua vulnerabilidade, assim como sua paixão, amor e anseio de profunda comunhão. Porém, esta perspectiva da sexualidade se confronta com o processo de banalização do sexo. No contexto atual,

³²² NOLASCO, Sócrates, **O mito da masculinidade**, Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1995.

³²³ GIDDENS, Anthony, **Transformações da intimidade, sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**, Oeiras: Celta Editora, 1995, p. 77.

faz-se necessário uma ética sexual que salvguarde a dignidade humana e os valores da vida.

O propósito estrutural da sexualidade deve ser respeitado, como forma de valorização e expressão da comunhão íntima de pessoas. Uma compreensão complexa da natureza humana no âmbito das expressões sexuais precisa ser melhor compreendida e respeitada. Contudo, sexo não deveria ser reduzido nem a um mero ato físico, nem a um ato de exploração e dominação do outro. O amor verdadeiro que se expressa no ato sexual entre pessoas que se amam, tem como meta primeira a felicidade e realização da outra pessoa na totalidade de sua existência (Eros e ágape).

No âmbito das masculinidades, as expressões de sexualidade são variadas, principalmente no que concerne às homossexualidades, bissexualidade e transexualidade. Neste contexto, se mantém a perspectiva da relacionalidade³²⁴, onde cada pessoa possui um valor e uma dignidade intrínseca, que deve ser partilhada e respeitada. Porém, afirma-se e celebra-se as diferenças de expressões da sexualidade como algo constitutivo das pessoas. Em uma única natureza humana, presente em cada pessoa, como imagem e semelhança de Deus, se celebra uma interdependência de múltiplas diferenças sexuais. No âmbito das masculinidades, é necessário reconhecer que corporeidades e sexualidades, são constituídas de inúmeras influências antropológicas. Essas combinações complexas se condicionam mutuamente e constituem a humanidade de cada pessoa. Nas palavras de Louro, “é preciso abandonar qualquer pressuposto de um sujeito unificado que vá se desenvolvendo de modo linear e progressivo”.³²⁵

Homens gays, de diversas maneiras procuram resistir a uma masculinidade hegemônica e alcançar sua identidade sexual na relação com os outros, nos grupos, na comunidade e na sociedade. Estes homens e suas expressões sexuais precisam ser reconhecidos para que sejam capazes de conhecer e fazer uma experiência mais profunda de si mesmos e de Deus que é o criador de todos e a todos chama a

³²⁴ “A relacionalidade, tal como a concebemos, quer dizer a reciprocidade, a conexão, a relação, a interdependência que existe entre todas as coisas.” GEBARA, Ivone, **Rompendo o silêncio**, 2000, p. 189.

³²⁵ LOURO, Guacira Lopes, **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**, Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 12

comunhão. Os princípios da comunhão/relacionalidade em Deus e a dignidade humana, necessitam de aprofundamento teológico dentro dessa questão.

No âmbito das expressões da sexualidade gay, homens precisam ser acompanhados pastoralmente e espiritualmente nas passagens e vivências, que de fato possam gerar maturidade humana e intimidade profunda entre seres humanos como expressão do Deus trinitário. É necessário afirmar uma ética sexual gay cristã que assume, valoriza e faça uma releitura dos dogmatismos e moralismos, que fazem violência aos corpos e a sexualidade, própria desses homens.

3.6

O pecado estrutural do poder e violência masculina

Um dos aspectos importantes da antropologia teológica é compreender o ser humano como pecador, mas também aberto à graça salvífica de Deus. O pecado é uma realidade que não pode ser ignorada ou minimizada. Este é resultado tanto da alienação da humanidade do projeto de Deus, como da fragmentação do mundo e da sociedade, se tornando também uma realidade estrutural e institucional. No sentido teológico, o pecado é culpa perante Deus. Trata-se de uma realidade antiga e plenamente atual. Devido às limitações do ser humano, assim como a necessária luta pela vida na sociedade e, sobretudo às paixões internas e condicionamentos sociais em que ele vive, a realidade do pecado se torna presente em todos os aspectos da vida. Segundo Garcia Rubio,

O pecado que trata Gn 3 é paradigmático. Todo pecado tem a mesma estrutura básica apresentada nesse relato. Quando o ser humano é chamado a escolher a orientação fundamental para a própria vida, não aceita o convite-interpelação de Deus, não nele a sua confiança, mas opta pelo caminho da tola auto-suficiência, rejeitando a relação dialógica com Deus e com os irmãos, bem como deturpando o relacionamento com a natureza. Tudo isto na tentativa de ocupar o lugar de Deus.³²⁶

Quando o ser humano consegue viver em sua autêntica dimensão humana, sua existência se volta na busca do bem supremo e na superação de todas as formas de alienação para a construção da comunidade geradora de vida para todos e todas. É essa a meta última de sua vida que determina também o sentido último da vida humana. Esta busca, significa abrir-se para viver na graça, voltados para Deus ou, de outro modo, fechar-se à bondade e ao amor, o que é comumente chamado de

³²⁶ RUBIO, Alfonso Garcia, **Unidade na pluralidade – O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 625.

pecado mortal. Pecado é quando o ser humano deixa de ter Deus como fim último da vida, desprezando seu amor universal e absoluto para voltar-se para si mesmo, passando a ser o ídolo de seu próprio ser. O pecado, nesta ordem, é destruidor da possibilidade de comunhão entre o homem e a mulher, o cosmo e o próprio Deus.³²⁷

Pecado é, também, o rompimento da Aliança, traição ao compromisso com Deus e a ruptura de seus mandamentos de justiça e amor. O remédio que os profetas propõem para o pecado é a conversão. Trata-se de uma mudança do coração, uma transformação no mais profundo da pessoa, que deixa o que é transitório, para ter Deus como meta e fim. Rahner fala da conversão como resposta ao chamado de Deus, que só é possível devido à sua graça.³²⁸

O ponto culminante da conversão implica sempre um encontro com Deus, um restabelecimento de um relacionamento quebrado, que não é obra unilateral do ser humano, pois pressupõe a aceitação de sua misericórdia e perdão. O Deus da Aliança é aquele que ama seu povo e o chama à reconciliação (Lm 5, 21-22; Ez 34, 11-15; Jr 31,3). É o próprio Deus que transforma o coração do ser humano e o arranca das raízes do pecado (Dt 30, 3-6; Sl 51, 3). Na mensagem do profeta Isaías, segundo a análise de Sicre, a conversão significa o “restabelecimento da relação correta do ser humano com Deus restaurando um equilíbrio que se havia quebrado.”

³²⁹

Para o discípulo e discipula cristãos, Jesus Cristo representa a meta de sua vida. É nele que se pode compreender a intenção de Deus para a humanidade. A imagem de Cristo, dignifica nossa carne e nossa fragilidade, subverte nossas noções de poder e governo e desafia o cristão a interpretar os sinais dos tempos. A escuta e a atenção a prática de Jesus, nos leva a reconhecer nosso fracasso em ser o que Deus quer. A luz de Cristo oferece a todos os que partilham de sua humanidade, reconciliação e comunhão. Sua luz ilumina a realidade de pecado e nos dá uma via de salvação.

³²⁷ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, **Pecado**, In: ELLACURÍA, Ignacio & SOBRINO, Jon (orgs.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1991. v. II, p. 98

³²⁸ RAHNER, Karl, **Conversion**, In: RAHNER, Karl (edit.), *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, New York: Paulus, 2004, p. 292.

³²⁹ SICRE, José Luis, **Profetismo em Israel, o profeta, os profetas, a mensagem**, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 275.

Falar da imagem de Deus na humanidade é também mencionar a imagem desfigurada do ser humano. Relacionar-se com Deus em Cristo é amor, verdade e justiça; se distanciar dessa relação resulta em agressão, exploração, mentira, injustiça e violência. A conversão, na prática, ocorre por um processo de engajamento pessoal e coletivo nas lutas históricas por justiça e solidariedade e, não somente, numa transformação pessoal interior.

O reino não permanece apenas como inaudita esperança; ele já se concretiza na prática de Jesus. Seus milagres e curas, além de documentarem a divindade de Jesus, visam mostrar que seu anúncio libertador já se historiza entre os oprimidos, interlocutores privilegiados de sua pregação e primeiros beneficiários de sua prática. O reino é dom de Deus oferecido gratuitamente a todos. Mas se entra nele mediante o processo de conversão. A conversão exigida por Jesus não significa apenas uma mudança de convicções (teoria), mas principalmente uma troca de atitudes (prática) com referência a todas as relações pessoais, sociais e religiosas que a pessoa entretém.³³⁰

A reflexão sobre o pecado, por um longo período deu maior ênfase sobre a dimensão pessoal, a casuística e a penitência. Segundo Moser, já na época dos Penitenciais e dos Manuais da neoescolástica, havia uma concepção dualista e pessimista da natureza humana. A materialidade da vida humana tornou o corpo e a sexualidade revestidos de um sentido negativo. A preocupação com a conversão pessoal não percebia a dimensão social e estrutural do pecado.³³¹

É somente nos últimos anos e no contexto latino americano que se começa a perceber mais claramente, a dimensão social ou estrutural do pecado.

Mas por esta mesma razão, a convivência e as estruturas da comunidade pode mais facilmente criar uma série de situações que se tornam comportamentos necessários (e, portanto, aparentemente razoáveis) que promovam a própria ganância, mas ferem a vida e a dignidade de muitos outros. Por isso o mal, semelhante aos seres humanos, nunca é meramente pessoal, mesmo sendo também pessoal. E por isso também, em ser o homem pessoalmente pecador é, ao mesmo tempo, responsável e vítima.³³²

Este deslocamento ocorre principalmente devido ao avanço das ciências sociais, uma compreensão bíblica da mensagem dos profetas e um deslocamento das preocupações pastorais da Igreja para as grandes questões sociais do tempo. Conclui-se, a partir destas perspectivas, que a dimensão do pecado parece inundar tudo: o interior do humano, com sua agressividade, com suas frustrações, com seus

³³⁰ BOFF, Clodóvis, BOFF, Leonardo, **Como fazer Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 77-78.

³³¹ MOSER, Antônio, **Teologia Moral**, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 59.

³³² GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, **Pecado**, 1991, p. 98.

egoísmos e sadismos, e o exterior, como a competição impiedosa e com os controles do poder e busca insaciável da riqueza.

Hoje, a forma mais impressionante de pecado é a que se manifesta nas estruturas e instituições sociais. Trata-se de uma acumulação estrutural da injustiça e da dominação que foi sendo construída de geração em geração. No presente, sofre-se as consequências de uma predisposição para o mal que passa a fazer parte da condição humana. Esta predisposição se objetifica e entra no ethos das estruturas históricas que violentam a vida de muitos homens e mulheres. Concretamente, está presente hoje na trágica divisão entre o mundo dos que têm riqueza e o mundo dos empobrecidos que vivem em condições desumanas. Nas palavras do teólogo latino americano Hernandez Pico, a realidade continental de pecado estrutural pode ser descrita da seguinte forma,

A violência é uma realidade ainda mais conflitiva que a revolução. Entre nossos povos latino-americanos, ela se experimenta, sobretudo no ar que respiramos, no pão que não se pode levar a boca dos filhos, no ócio imposto pelo desemprego nas casas de papelão ou de lata que desmorona a cada chuva nova e torrencial, nos corpos nus e sardentos das nossas crianças, no desespero de viver sem saúde, na ordem institucional que violenta a vida e tira a alegria do futuro. Trata-se da violência institucionalizada que é a garantia da morte em vida, para a maioria.³³³

Hoje, toda a história pode ser concebida como uma luta contra o pecado que se manifesta nas consciências individuais e nas estruturas sociais. A fé cristã não procura despertar a consciência do pecado por sadismo mórbido, mas para levar o ser humano à libertação e à redenção. Para a fé, o pecado possui uma dimensão religiosa transcendente: o mal do pecado não atinge somente a vida humana e sua vivência social, mas também a criação. O plano de levar toda a criação à plenitude, é impedido pelo pecado. Na recente encíclica do Papa Francisco sobre ecologia, ele aponta as possibilidades da liberdade humana. Para ele, “a liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, como também pode acrescentar novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros atrasos.”³³⁴

Dando um passo a mais nesta reflexão sobre o pecado, pretendemos neste ponto, voltar nossa atenção a uma compreensão do pecado estrutural da

³³³ HERNANDEZ PICO, Juan, **Revolución, violencia y paz**, In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, II*, São Salvador: UCA Editores, 1991, p. 603.

³³⁴ PAPA FRANCISCO, **Laudato si**, Brasília: Edições CNBB, 2015, n. 79, p. 52.

masculinidade patriarcal e pós-colonial. Para isto, fazemos algumas perguntas: de que modo o pecado estrutural está presente na expressão patriarcal da masculinidade principalmente no contexto Latino Americano? Quais as consequências desta estrutura de pecado masculino? Quais os nomes que podemos dar a estes pecados? Quais as consequências específicas para homens e mulheres diversos, na realização do projeto de vida em abundância do Reino, anunciada por Jesus, o Cristo?

As teologias pós-coloniais e subalternas, têm uma variedade de objetivos que iremos sintetizar em dois. Primeiramente, buscam uma hermenêutica crítica para perceber de que maneira teologias, principalmente aquelas com projetos universalizantes e essencialistas, são legitimadoras de hegemonias na história e no presente. Segundo, essas teologias pretendem elaborar uma hermenêutica teológica que valorize as epistemologias das culturas religiosas locais e ajude no processo de descolonização principalmente das classes subalternas. As teologias feministas e as perspectivas de gênero são uma base importante para a elaboração de teologias pós-colônias e subalternas, porque, na base dos vários tipos de opressão, exploração de seres humanos e a natureza, está o sistema patriarcal.

Para a teóloga feminista Rosemary R. Ruether (2009), o propósito da teologia feminista é dar um nome correto para o mal. Seu objetivo é desmascarar as vítimas-culpas das ideologias pecaminosas. O patriarcalismo, na sua percepção, é nomeado como o mal que se torna um sistema que justifica o poder agressivo e a dominação de mulheres e todas as pessoas subjugadas pelo seu poder. Seres humanos sofrem influência destas estruturas no contexto onde vivem. Este contexto, é um mundo institucionalizado e organizado sistemicamente na injustiça e na violência. Relações de gênero de dominação e violência não são algo que pode ser confinado ao âmbito da casa e do privado de homens e mulheres, mas são antes uma estrutura sistêmica do mal.³³⁵

A elaboração teológica do ocidente tem sofrido forte influência de concepções filosóficas vinculadas aos poderes coloniais e imperiais do patriarcado. Um processo de desconstrução desta estrutura teológica se tornou uma das tarefas das teologias feministas e pós-colônias. “Nessa luta emerge a imaginação

³³⁵ RUETHER, Rosemary Radford, **Christianity and Social Systems: Historical Constructions and Ethical Challenges**, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 25-40.

transcendental de uma sociedade onde todos os corpos saciam a fome e outros direitos e convivem em amizade, respeitando as diversidades e pluralidades.”³³⁶ A opção pelos pobres e o processo reinocêntrico de libertação, desbravado principalmente pela teologia da libertação, se tornou o ponto de partida para elaborar uma perspectiva teológica que valorize as lutas sociais e epistemologias elaboradas pelos subalternos que tenham como meta a descolonização.

Na linguagem da tradição bíblico-cristão, podemos dizer que o Reino de Deus – a nossa imaginação transcendental em linguagem religiosa – está no meio de nós (cf. Lc 17,21), ao mesmo tempo que está à nossa “frente” como o horizonte utópico no qual apostamos a nossa vida (fê) e, como objeto de esperança. Se o Reinado de Deus ocorre no meio nós porque nós nos tornamos mais humanos no amor, na solidariedade, no diálogo e no respeito mútuos, podemos dizer que Deus está no meio de nós.³³⁷

Outro aspecto importante na linha da descolonização e elaboração de teologias pós-colonial é o pensamento social da Igreja, definida principalmente no concílio Vaticano II, na GS n.1,³³⁸ onde se convida a comunidade cristã a se inserir nas realidades de esperanças e angústias da humanidade. É a partir dessa base que a teologia e o magistério Latino Americano realizarão três conferências que elaboram uma teologia mais adequada e própria para esta realidade continental. Em Medellín o pecado social é chamado de “injustiça institucionalizada”.³³⁹ Em Puebla esta situação de pecado social é nomeada como pobreza e marginalização. “Adquire na vida real rostos concretos onde deveríamos reconhecer o Cristo sofredor.”³⁴⁰

Neste contexto, perguntamos: como o pecado estrutural da dominação, poder e violência se estabelece no contexto latino americano, elaborando principalmente representações de masculinidade patriarcal? A partir da colonização e da construção da nação-estado, se estabelece na Ameríndia uma sociedade que está centrada na autoridade patriarcal cristã, na família nuclear e na heteronormatividade. A escravidão, tanto indígena como afro, muda a compreensão de raça e produz uma compreensão do índio como do negro como seres humanos inferiores. Deste modo,

³³⁶ MÍGUEZ, Néstor & RIEGER, Joerg & SUNG, Jung Mo, **Para além do espírito do Império**, São Paulo: Paulinas, 2012, p. 188-189.

³³⁷ Ibidem, p. 189.

³³⁸ “[...] Não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação para o Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicá-la a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história” GS 1.

³³⁹ MEDELLÍN, Pobreza da Igreja n.1.

³⁴⁰ PUEBLA, n. 487.

as masculinidades, a partir da colonização até os dias de hoje, é configurada por uma elaboração sistemática do discurso racista. Segundo Hall, a experiência de raça nas colônias influenciou relações de classe e identidade nas metrópoles e são estas representações que influenciam a periferia.³⁴¹

O colonialismo e o neocolonialismo só podem ser entendidos nessa interrelação de raça, gênero e classe. Estes não são campos isolados, mas são construídos, existem e subsistem inter-relacionados uns pelos outros. Esta interrelação é fundamental para a construção do imperialismo ocidental.

As masculinidades das culturas e das sociedades subalternas da América Latina foram essencializadas e afastadas para a periferia. A colonização e a neocolonização procuram essencializar e hegemonizar as masculinidades, obscurecendo a diversidade e a pluralidade de vidas masculinas deste contexto sócio-cultural. Este processo institucionalizador do patriarcado traz consequências dramáticas para homens e a diversidade de suas vidas.

As histórias de homens violentos evidenciam vidas masculinas que foram feridas, envergonhadas, rejeitadas, amedrontadas, fracassadas, impotentes, humilhadas, muitas vezes construídas em ambientes cheios de ódio pela própria condição. A violência em muitas vidas masculinas, esconde uma reação à dor de não se enquadrar a um sistema, a uma representação e esquema de masculinidade.

Em outras palavras, os meninos não nascem violentos – eles aprendem a ser violentos. E o aprendem, quase sempre, ao ver outros meninos e homens usarem de violência, ao testemunharem atos violentos, ao se tornarem eles próprios vítimas da violência em casa, na escola, em seus bairros ou comunidades e, por fim, ao verem na violência um meio efetivo de ganhar dinheiro, poder e conquistar o respeito e atenção das mulheres.³⁴²

A estrutura patriarcal, ao atingir a vida dos homens, destrói aos poucos a vitalidade de suas vidas, por impor uma perspectiva laboral, determinar as formas de relacionamentos entre homens e com as mulheres. Este processo, que se encaixa nesta representação de dominação, normalmente, leva os homens a vidas solitárias, perdendo o senso de direção e sentido da vida. A luta incessante é ser “um homem de verdade” que ironicamente nunca é alcançada. Ao contrário, é insatisfatória por alienar os homens de aspectos fundamentais de realização humana. A estrutura econômica patriarcal adiciona novos medos, na medida em que o mercado, em

³⁴¹ HALL, Stuart, **New Ethnicities**, In: DONALD, James & RATTANSI, Ali (eds), ‘Race’, Culture and Difference, London: Sage, 1992, p. 442-449.

³⁴² BARKER, Gary T, **Homens na linha de fogo**, Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 93.

rápida mudança, lhe faz exigências cada vez maiores. Nesta armadilha, muitos homens jovens são aliciados pelo tráfico de drogas, prostituição ou se tornam mão de obra barata não qualificada.³⁴³

A carga de exigências patriarcais que atualmente atinge a vida de muitos homens jovens e de condições subalternas, tornam estes indivíduos potentes suicidas e homicidas. Eles são completamente desconectados de sua identidade mais autêntica, de uma vida interior que os ajude a reconhecer sua dignidade, valor e fragilidades. “Jovens demais estão morrendo para se tornarem homens – morrendo por efeito da violência, da AIDS, de acidentes de carro e de outras causas que têm pouco com questões genéticas e biológicas e muito com a maneira como são socializados.”³⁴⁴

Homens nas estruturas patriarcais se tornam basicamente competidores e guerreiros – basta pensar na representação dos corpos de lutadores de MMA.³⁴⁵ Nestes contextos, os outros homens são competidores em potenciais que devem ser sobrepujados, dominados e inferiorizados. Raramente homens se voltam para seus semelhantes para se fortalecerem, já que homens raramente conversam sobre suas dores e fragilidades. Eles vivem dores que não podem expressar, porque foram ensinados que homens adultos não choram e nem expressam emoções. Não aceitando suas fragilidades e sofrimentos, estas se transformam em comportamentos abusivos. Ato de violência se voltam principalmente para os que estão mais próximos, mulheres e crianças. Sem um enfrentamento sério com as estruturas de dominação patriarcal, feito por todos os setores sociais, culturais e religiosos, uma grande porcentagem de problemas não poderá ser transformada.

O pecado estrutural do patriarcado, que se torna violência contra mulheres e outras expressões de masculinidade, também está presente na instituição religiosa. Este pecado estrutural podemos chamar de desigualdade de gênero que foi socialmente construído e legitimado pela religião. A maioria dos homens, dentro do contexto religioso, são socializados nesta perspectiva hierárquica religiosa. A principal virtude desta ordem é a obediência, sobre a qual se assenta a religião patriarcal.

³⁴³ SAPORI, Luís Flávio & SOARES, Gláucio Ary Dillon, **Por que cresce a violência no Brasil?**, Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 70-71.

³⁴⁴ BARKER, Gary T, **Homens na linha de fogo**, 2008, p. 201.

³⁴⁵ AWI, Felipe, **Filho teu não foge à luta: como os lutadores brasileiros transformaram o MMA em um fenômeno mundial**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.

Gostaria de deter-me primeiramente num ponto essencial da vida de fé. Trata-se da construção dos símbolos religiosos. Com efeito, os símbolos, especialmente os símbolos antropológicos do cristianismo, são prioritariamente masculinos. Convém imitar a vida de Jesus, dos apóstolos, e ser perfeito como Deus Pai. Somos obrigadas a obedecer aos pais, aos padres, aos bispos e finalmente ao papa. Os símbolos de amor e de poder são sempre símbolos masculinos e ligados à obediência, a certos poderes masculinos.³⁴⁶

Homens violentos são subprodutos desta estrutura, sutilmente engendrado nas representações divulgadas pelas estruturas sociais, culturais e religiosas. Estas perpetuam não somente a dominação de mulheres, crianças e masculinidades diversas, mas são promotores de outras formas de opressão como racismos, classicismos, heterossexismo e a irresponsabilidade com a mãe terra.

A dominação masculina como estrutura de pecado que produz desigualdade e injustiça de gênero, ocorre principalmente pela redução do cuidado primário infantil às mulheres. Maternidade é reduzida à servidão de cuidar de filhos, manter-se no âmbito do privado da casa e de não ter responsabilidades sociais, não possuir poder e autoridade no âmbito das estruturas sociais, políticas, econômicas e religiosas. Enquanto essa percepção não mudar, a dominação masculina continuará.

A casa, a igreja, a sociedade política, a economia é um espaço onde todos podem participar. A tarefa de cuidar de filhos e filhas, da casa, da alimentação e outras tarefas designadas para mulheres, devem ser compartilhadas por homens. A experiência de compartilhar o cuidado dos filhos e das tarefas domésticas podem ajudar os homens a um processo de individuação e maturidade humana que os livre de representações estereotipadas de suas masculinidades.

Para se desenvolver identidades plurais e enriquecedoras das masculinidades que os livre das estruturas patriarcais, é necessária uma verdadeira conversão que inclui uma compreensão mais complexa da realidade humana e masculina. Isto significa, sair da “normose”³⁴⁷ e aprender a desbravar novas possibilidades de vida e convivência, tendo como meta uma sociedade de justiça e paz.

A construção de estruturas de paz exige discutir diferenças e diversidades, tendo como objetivo a superação de relações injustas e de poder de dominação. Exige explorar visões e perspectivas que forneçam critérios e princípios de

³⁴⁶ GEBARA, Ivone, **Rompendo silencio**, 2000, p. 157.

³⁴⁷ A normose nos impede de sermos quem realmente somos. O consenso e a conformidade impedem o encaminhamento do desejo no nosso interior. Tornar-se uma pessoa é um caminho. Por intermédio de cada um, o desejo continua sua rota. Trata-se de ir ao encontro da identidade transpessoal. WEIL, Pierre & LELOUP, Jean-Yves & CREMA, Roberto, **Normose, a patologia da normalidade**, Rio de Janeiro : Verus, 2004, p. 23.

aceitação e celebração das diferenças, rejeitando imagens e representações estereotipadas da masculinidade e da feminilidade. Exige também estar aberto para as contribuições provenientes das diversidades, etnicidades, orientações sexuais e culturas. Revisar nossa compreensão de poder e superar a dominação hierárquica para repensar o bem comum que nos conduza para uma ética comunitária e ecológica que alimente hábitos e tradições pacíficas, de convivência com as diversidades humanas e a criação.

3.7 Conclusão

Nossa incursão nos imensos âmbitos da antropologia teológica pastoral teve como objetivo o levantamento de alguns aspectos chaves para a elaboração de uma teologia das masculinidades, libertadas e redimidas da violência e promotoras de vida plena. Assumindo a perspectiva trinitária e kenótica, podemos dizer que uma antropologia teológica pastoral das masculinidades, terá necessariamente, no contexto atual marcado pela diversidade, que fazer algumas passagens. Estas passagens incluem o que se tem de melhor nas representações bíblico-teológicas: êxodo, páscoa, kenosis, morte e ressurreição – da escravidão para a liberdade de filhos e filhas, da morte para a vida em plenitude.

Ao longo desta etapa de nossa reflexão, fica claro, que, para entrar nestas passagens precisamos analisar criticamente o poder patriarcal-imperial que define a masculinidade como força bruta, dominação e controle. É necessário se reconectar com uma imagem de Deus que manifesta o seu poder no amor como vulnerabilidade, sofrimento e coragem. Esta imagem de Deus nos é revelada no caminho kenótico da morte e ressurreição de Jesus. Este mistério de sua vida, se torna fonte para uma vivência autêntica da masculinidade como intimidade e vitalidade.

Na dinâmica de sua morte e ressurreição – caminho kenótico – os homens podem ser libertados e redimidos da mentalidade de guerra, poder e controle. Na força do Espírito criador e criativo, as masculinidades são motivadas a viver na esperança do Reinado de Deus que é kénosis do amor, a serviço dos pobres e na promoção de relações ecológicas – relacionalidade vital com todos e todas.

A imagem de Cristo morto e ressuscitado serve como representação e o significado normativo crítico para as imagens da patriarcalismo imperial colonizador. Esta imagem é a base para transcender o abuso do poder – é a contra-imagem para favorecer melhor relacionamento com um Deus amigo e íntimo companheiro.

No próximo capítulo nossa tarefa será aprofundar, a partir dos aspectos aqui levantados, uma espiritualidade pastoral das masculinidades que levem em conta os contextos culturais e sociais e possa contribuir para a vivência masculina, nas suas diversas formas, o mistério kenótico de redenção e libertação de Jesus Cristo.

4

Da práxis pastoral - “redimindo masculinidades” na Amazônia

Nesta terceira etapa da pesquisa, acolhendo as questões levantadas pelo contexto cultural religioso da Amazônia e a releitura crítica da teologia patriarcal, pretende-se elaborar uma teologia pastoral das masculinidades. Fundamentada numa “práxis interpretativa”³⁴⁸ da realidade e das representações e significados teológicos, pretende-se a elaboração de um projeto pastoral para cuidar das feridas resultantes da violência masculina patriarcal colonial e oferecer possibilidades de uma vivência cristã das masculinidades no âmbito pessoal e comunitário. Nossa base teórica recebe contribuições das teologias contextuais pós-coloniais, teologia feminista e outras afins.

Na primeira parte deste capítulo terceiro, nos empenharemos primeiramente em compreender a “práxis”, ou seja, articular as bases teológicas deste conceito. Neste âmbito, discutiremos a práxis como a síntese entre teoria e prática. Sondaremos as perspectivas teológicas da práxis pastoral elaborada no contexto da Ameríndia. Aprofundando as contribuições de Paulo Freire e Gustavo Gutierrez relacionadas a práxis como princípio transformador da realidade. Neste contexto, a práxis libertadora se articula na busca de uma consciência que contribui para um posicionamento ético e político frente aos desafios históricos de dominação, opressão e exploração.

Na segunda etapa, busca-se definir os marcos teológicos para a compreensão da masculinidade redimida. O primeiro marco teológico para a práxis pastoral é a “kénosis” de Jesus Cristo. Este aspecto exigirá um aprofundamento do sentido kenótico da vida de Jesus de Nazaré e assumir o caminho iniciático trilhado por ele. Este caminho tem como ponto de partida, o encontro com o Cristo-kenótico, para assim, assumir na própria vida o arquétipo que redime as masculinidades de seu potencial violento. O segundo marco teológico é composto por três aspectos

³⁴⁸ KORTNER, Heinz Jürgen Ulrich, **Introdução à hermenêutica teológica**, São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 7

importantes para se tornar pessoa reinocêntrica: a paternidade do Abbá de Jesus, o tornar-se criança de Deus e eunucos pelo Reino.

Sobre estes marcos teológicos se assenta o processo de iniciação masculina que pretende fazer a passagem da estatura de guerreiros (violência masculina) para a estatura de sábios (vivência sob a orientação da Ruah). Para compreender este processo, se recorre primeiramente a uma abordagem antropológica cultural da iniciação masculina que irá convergir numa teologia pastoral que oferece um itinerário redentor para as masculinidades. O processo de iniciação cultural e cristã pretende delinear aspectos de uma identidade cristã masculina que seja capaz de viver as exigências do Reino, redimindo os efeitos violentos da masculinidade patriarcal-colonial.

A reflexão sobre a iniciação a vida cristã de homens focalizará dois aspectos importantes. Primeiramente, a pessoa como unidade e pluralidade, corporeidade e espiritualidade, história subjetiva e processo cultural. Porém, o projeto iniciático de se tornar pessoa só se define completamente no encontro com o outro-diverso, crescendo na comunicação, na intimidade e comunhão. Nos processos iniciáticos, os homens procuram adquirir uma compreensão mais profunda de sua ferida interior proveniente da violência masculina hegemônica e colonial, para crescer em maturidade humana e afetiva, ou seja, viver a intimidade e a comunhão com o outro.

Sociedades, culturas e religiões patriarcais engendram homens com raiva de seus corpos, de seus sentimentos e de suas fraquezas. Esses contextos doentios geram homens com uma “masculinidade tóxica”. Caminhos iniciáticos podem oferecer redenção aos homens nessas estruturas violentas, gerando perdão e amizade, libertando-os dos protótipos e padronizações, assumindo o caminho da masculinidade redimida.

O segundo aspecto gira em torno da iniciação à vida cristã de homens dentro da comunidade. Para gerar homens redimidos na comunidade, a teologia da iniciação à vida cristã deve analisar criticamente e ressignificar a compreensão de poder e autoridade. Este processo significa refletir criticamente as relações de poder relacionados aos papéis padronizados pela masculinidade hegemônica e colonial. Sociedades profundamente colonizadas a partir do autoritarismo e da violência masculina são condicionadas ou se construíram na expectativa de que homens podem exercer poder sobre outros, poder de dominação baseado na riqueza e no consumo, que se torna a base destrutiva da vida de muitas pessoas.

É preciso passar de um poder ameaçador para um poder integrador que gera vida na comunidade, pela partilha e serviço. Homens devem desintoxicar seus corpos e seus espíritos do peso da masculinidade tóxica que ameaça a vida principalmente de mulheres, crianças e outras masculinidades.

No caminho iniciático de homens em processo de redenção entra-se no aprendizado de elaboração de alternativas ao poder de dominação patriarcal e colonizador. Devem aprender o “poder com” que contribui para o desenvolvimento de uma noção de justiça que enfatiza mutualidade, responsabilidade e cuidado. Elaborar o “poder interior”, que é uma sabedoria interna, intuição, autoestima, centelha do divino acessada pela meditação e a oração que conduz a atos de resistência contra a violência, maus tratos e a escravidão. Educar-se através do “poder com” que busca afirmar a soberania do poder interior do Eu – self e do outro, luta pela mutualidade, mais que pelo controle, que opera pela negociação e o consenso. Irá procurar o “poder para” como um legítimo exercício de autoridade, responsabilidade, cuidado e serviço, que tem como objetivo a construção de um mundo mais justo, de justiça. E acima de tudo, conservará sempre o “poder em comunidade” que assegura a individualidade (poder interior) e a relacionalidade (poder-com) e transforma-os em direção mais ampla da harmonia das coisas (Reino de Deus).

A espiritualidade e o misticismo amazônico possui uma rica compreensão feminina de Deus. Neste ponto, intitulado o rosto materno de Deus na Amazônia, serão apontadas o resultado da pesquisa sobre as devoções marianas da Amazônia, para que seja feita uma releitura dos símbolos da maternidade de Deus a partir do contexto cultural-religioso. Pergunta-se, então: como as devoções religiosas marianas podem contribuir para uma vivência redimida das masculinidades na Amazônia?

Neste âmbito, far-se-á uma releitura das representações e significados das imagens e das devoções religiosas marianas para fundamentar as novas relações de gênero e de diversidade masculina.

No processo de contextualização da práxis pastoral, pretende-se elaborar uma compreensão das masculinidades redimidas na Amazônia. O que se pretende é fazer uma aplicação concreta das redefinições teológicas relacionadas às masculinidades, na vivência cristã de homens no cotidiano da vida na Amazônia. Primeiramente, atuar no contexto doméstico, onde as masculinidades se definem mais como

presença amorosa, serviço e cuidado com as diversidades de expressão em meninos e meninas.

No contexto amazônico, bebendo de tradições culturais diversas, as masculinidades podem desenvolver sua dimensão ecológica. Partindo das intuições ecofeministas e dos povos indígenas da Amazônia, as masculinidades se reelaboram como cuidadoras da natureza. Sua tarefa é superar a violência ecológica e de gênero que partilham do mesmo princípio de dominação e exploração.

A partir das concepções indígenas, masculinidades se redimem, aprendendo as interconexões da natureza, para a manutenção da vida no planeta. Segundo os povos indígenas, a terra é nossa casa, é corpo, é organismo. A casa, para estes povos é vista, como espaço simbólico – pedaço do planeta sob meus cuidados. Para esta casa, corpo, organismo se manter viva, o grande desafio, é rever nossa relação com a natureza a partir dos saberes das culturas indígenas.

A elaboração de uma teologia contextual pós-colonial pretende se elaborar, a partir da valorização das sabedorias teológicas e processos culturais locais. Procura-se responder ao seguinte questionamento: o que significa elaborar uma teologia da práxis contextual pós-colonial?

Significa dar espaço e voz para que os eventos da cultura e da história da Amazônia se tornem verdadeiras fontes de reflexão teológica, ao lado e, em condições iguais às da tradição cristã. Ambos os polos, experiência humana cultural histórica e a tradição cristã precisam ser lidas juntas e dialeticamente.

A tarefa desta teologia é gerar espaço e voz para que o subalterno possa se expressar, aprofundando os elementos constitutivo da cultura e da história da Amazônia, dialogando com a tradição cristã, descolonizando a teologia. Teologia nesta perspectiva nunca pode ser entendida como um produto acabado. A teologia é algo que o subalterno vive, narra e reflete. É um diálogo no respeito mútuo entre quem fala e quem ouve.

Alguns elementos chaves serão importantes para a elaboração desta teologia pastoral contextual e pós-colonial das masculinidades. Dentre outros, escolhemos figuras masculinas da cultura e da história da Amazônia. Primeiramente o Pajé e sua prática de pajelança. Sua compreensão nos dará uma pauta para uma cristologia amazônica e será base para pensar masculinidades contextuais e pós-coloniais. Nesta figura cultural indígena pode se compreender melhor os aspectos terapêuticos, comunitários e ecológicos das masculinidades amazônicas.

O terceiro aspecto, mais que uma figura, é um princípio cunhado aqui mesmo na Amazônia, chamado de “Florestania”. Este princípio quer defender os direitos da floresta e daqueles que dependem diretamente dela. Essa é uma luta de resistência presente em todas as etapas da história da Amazônia. Aqui refletiremos sobre a vida de Ajuricaba e Chico Mendes como modelos de resistência masculina que assume a defesa da natureza com sua própria vida.

4.1 Da práxis pastoral - marcos teológicos

Para descrever a práxis pastoral é importante nesta primeira etapa esclarecer o que entendemos por “práxis” e como esta perspectiva se torna dinamizadora da vivência pastoral da comunidade cristã. Práxis representa a base para a elaboração de uma perspectiva antropológica e ética, que para essa pesquisa, consiste na elaboração de um projeto de vivência de masculinidades redimidas. O ser humano dentro desta praxeologia se confronta com as estruturas hegemônicas, patriarcais e colonizadoras de masculinidades, mas também sente que pode transformá-la, reinventá-la, criar novos modos de vivenciar sua condição masculina e/ou feminina. A práxis define o ser humano pela sua ação fundamentada em princípios éticos que o ajudam a transformar seu presente frente a um projeto utópico histórico.

Esta práxis libertadora se caracteriza pela transformação das estruturas sociais e comunitárias fundamentadas na opção pelos pobres e pela dinâmica do Reino de Deus.³⁴⁹ A Igreja, a partir de Aparecida e do Papa Francisco, falam de uma “conversão pastoral” onde os aspectos estruturais e institucionais paroquiais necessitam se transformar em comunidades fundadas na relacionalidade trinitária e em vivências dos valores do Evangelho do Reino. Papa Francisco assim define essa exigência:

Quanto à conversão pastoral, quero lembrar que ‘pastoral’ nada mais é que o exercício da maternidade da Igreja. Ela gera, amamenta, faz crescer, corrige, alimenta, conduz pela mão... por isso, faz falta uma Igreja capaz de redescobrir as entranhas da misericórdia. Sem a misericórdia, poucas possibilidades temos hoje de inserir-nos em um mundo de ‘feridos’, que têm necessidade de compreensão, de perdão, de amor.³⁵⁰

O segundo aspecto para nossa compreensão da práxis pastoral inclui a perspectiva do cuidado em sua dimensão pessoal, comunitária e ecológica. Na

³⁴⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo, **A força histórica dos pobres**, Petrópolis: Vozes, 1981, p. 36

³⁵⁰ PAPA FRANCISCO, **Mensagens e homilias**, JMJ Rio, 2013, p. 69.

perspectiva pastoral significa criar novas perspectivas de relacionamento com eu-pessoal, construir e nutrir um novo modo de experimentar e se relacionar com Deus, nas diversas relações comunitárias e no exercício do poder e na construção de uma nova relação com a natureza como espaço de vida. Para Boff, “cuidar é mais que um ato; é uma atitude. Portanto abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro”.³⁵¹

A partir desses pressupostos como definir, então uma práxis pastoral das masculinidades? Se o cuidado pastoral das masculinidades pretende ser um processo de transformação dos corações e mentes dos membros da comunidade de fé, então é necessário uma autêntica inserção no contexto que determina e hegemoniza suas vidas. Definindo o ponto de partida como a vida concreta das pessoas, suas culturas e estruturas sociais, a teologia se torna contextual, rejeitando um processo abstrato de especulações dogmáticas e verticais. Neste sentido, a teologia que tem seu ponto de partida na práxis, não começa nos livros, mas na contemplação da realidade, na experiência narrada e vivida pelos indivíduos inseridos em contextos comunitários e culturais próprios. Segundo Kortner uma teologia hermenêutica se caracteriza por uma “hermenêutica soteriológica da realidade... cuja necessidade de redenção articula essa à luz da realidade salvífica do testemunho bíblico”.³⁵²

O material para a elaboração teológica é a própria vida das pessoas. É sobre este conteúdo existencial, vivencial que adequadamente se pode reler as Escrituras e a Tradição e promover processos de transformação. A teologia da práxis pastoral inicia seu processo dialético pela escuta das questões e problemáticas que emergem dos contextos sócio-culturais onde seres humanos e comunidades cristãs se localizam. Essas questões e experiências de vida são levadas a sério e se tornam a pauta sobre a qual a teologia se elabora. Importante mencionar aqui as palavras da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ao afirmar que,

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do

³⁵¹ BOFF, Leonardo, **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**, Petrópolis: Vozes, 2002. p. 33.

³⁵² KORTNER, Heinz Jurgen Ulrich, **Introdução à hermenêutica teológica**, 2009, p. 7.

reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história.³⁵³

Neste sentido, uma teologia da práxis pastoral das masculinidade se situa dentro de questões, problemáticas e conteúdos próprios do contexto Amazônico. Na inserção e na interação entre contexto cultural Amazônico e tradição cristã, se pretende elaborar princípios para uma teologia pastoral das masculinidades.

O marco teológico que define a “masculinidade redimida” é, primeiramente, a kénosis de Jesus Cristo, fundada sobre o mistério de sua encarnação, em uma corporeidade masculina. Os pressupostos bíblico-teológicos desta perspectiva têm seus fundamentos na releitura de Jo 1, 14 – “e o verbo se fez carne” que assume uma corporeidade masculina. A corporeidade da encarnação, nos leva a compreender a masculinidade de Jesus vivida existencialmente em um corpo que tem gênero e se concretiza na vida de um homem judeu. Na compreensão da masculinidade redimida, assim como é vivida por Jesus de Nazaré, exige um retorno ao seu corpo plasmado pela ação do Espírito no útero virginal de Maria, na circuncisão, na transfiguração, nas curas e milagres, nos gestos e expressões simbólicas de sua pessoa, apresentada de muitas formas nos Evangelhos.

O Logos, mais precisamente o Filho preexistente de Deus que vive em unidade com o Pai e é o mediador da criação, assume a carne (1,14). Ele tem um nome, Jesus de Nazaré, e uma história, a que vai ser contada no evangelho. Na pessoa de Cristo, Deus se faz proximidade amorosa e presença no seio da criação e da humanidade. Jesus é a Palavra de Deus feita carne. A história toda do homem Jesus – suas palavras, seus atos, sua vida, sua morte – deve ser lida da perspectiva dessa afirmação primeira.³⁵⁴

No Evangelho de Lucas, a kénosis se apresenta principalmente pelo sentimento de compaixão e solidariedade com o sofrimento alheio. O verbo “splanxnisomai” que significa mover-se, ser movido de compaixão, caracteriza seus gestos de cura e de sua masculinidade encarnada no sofrimento humano. Jesus é um homem capaz de comover-se pelo sofrimento alheio, como no caso da viúva de Naim (Lc 7,13). Na parábola do Bom Samaritano o sentimento de compaixão o leva a solidarizar-se com o homem assaltado pelo caminho. O sentimento de compaixão se expressa de modo claro no Pai do Filho mais novo que retorna a casa e é recebido com festa. A compaixão é o sentimento que caracteriza não somente a

³⁵³ GS, n. 1.

³⁵⁴ ZUMSTEIN, Jean, **O evangelho segundo João**, In: MARGUERAT, Daniel, Novo Testamento, São Paulo: Loyola, 2009, p. 462-463.

masculinidade redimida de Jesus, mas propriamente o sentimento de Deus na carne do Homem-Divino Jesus.³⁵⁵

A comunidade de Marcos, apresenta um dos aspectos mais controversos da práxis Jesuânica, sua atitude de serviço aos mais pobres e desprezados. No episódio da discussão sobre quem será o maior no futuro governo que será implantado pelo Messias, Jesus se apresenta como o Messias-servidor e afirma que o maior é aquele que se coloca a serviço dos que são desprezados (as crianças) (Mc 9,35). Jesus entende sua masculinidade e a propõe como caminho de redenção para seus discípulos, como serviço e acolhimento dos desvalidos. Este aspecto, ressoa no texto de Paulo aos Filipenses (Flp 2,8) que entende a kénosis como superação de uma masculinidade ávida pelo poder, autoritarismo e dominação, mas que abraça o caminho da cruz, da humildade, do sofrimento e a morte para alcançar a vida nova no Espírito.³⁵⁶

Redimir masculinidades significa assumir o itinerário iniciático, trilhado tanto pelo homem Jesus de Nazaré, na casa, no deserto, no batismo e na cruz, como pelas culturas dos povos da Amazônia nas várias fases de sua história. Este caminho kenótico de iniciação se caracteriza pela dinâmica descendente e circular. Descer para se tornar irmão de todos e todas, renunciando ao controle e à dominação, para promover a comunidade na oferta de seus carismas individuais. É tornar-se caminho para que a justiça do Reino se estabeleça na história, libertando e curando-se das feridas deixadas pelo poder destrutivo da masculinidade hegemônica e patriarcal. Masculinidades redimidas assumem a opção de favorecer o direito de todos, principalmente dos empobrecidos, celebrando as diversidades e compartilhando os serviços.

Por outro lado, o Evangelho – a Boa-Nova anunciada por Jesus – vem por outras possíveis masculinidades, as que dizem respeito às relações recriadas na casa de José e Maria de Nazaré; as dos homens “com” as mulheres e com os outros homens; com crianças e pessoas idosas; as de relações engendradas por um amor verdadeiro, que parte do reconhecimento do “outro” e da “outra” como pessoa em sua plena dignidade de filho e filha de Deus, sem subestimar as condições étnicas, sociais, sexuais ou de geração. De fato, isso é escandaloso (Jo 4,27). Essa é uma maneira de viver a masculinidade de forma totalmente nova, libertadora, profética e solidária.³⁵⁷

³⁵⁵ KÖSTER, H. *σπλαγγνον, σπλαγγνιζομαι*. In: KITTEL, G. (Ed.). Grande lessico del Nuovo Testamento, Brescia: Paideia, 1963-1988, p. 904-934.

³⁵⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno, *Os Evangelhos (I)*, São Paulo: Loyola, 1990; EQUIPE DE REFLEXÃO BÍBLICA, *Reconstruir relações num mundo ferido. Uma leitura de Marcos em perspectiva de relações novas*, São Paulo: CRB, 2008; MIRANDA, Mario de França, *A salvação de Jesus Cristo*, São Paulo: Loyola, 2004.

³⁵⁷ TONINI, Hermes Antônio, *O sonho de José de novas masculinidades*, São Leopoldo: CEBI, 2008, p. 76.

Atravessar as etapas iniciáticas das masculinidades redimidas, exige percorrer o caminho da reconciliação com o sentido mais profundo do impulso para a vida, ou seja, adquirir autoconhecimento da psique humana nos seus vários impulsos para a vida e para a morte, para o amor e o ódio, para autocentrar-se e para sair de si mesma. Redimir as consciências masculinas significa descolonizar o pensamento e os sentimentos do poder patriarcal, como o grande obstáculo para a comunhão e a intimidade. Masculinidades que se redimem procuram exorcizar o poder diabólico da violência, do machismo, da misoginia e da homofobia, por uma profunda experiência de que fundamentalmente Deus é amor.³⁵⁸

Penso que, no contexto, que está repleto de afirmações sobre o amor e o amor de Deus por nós, o Evangelho de João – e também a Primeira Carta de João – crê que Jesus veio nos revelar que “Deus é amor”, isto é, Jesus veio resgatar esse núcleo sagrado do judaísmo, núcleo esse que corria o risco de ficar soterrado sobre a grande carga de legalismos e ritualismos que sobressaia no judaísmo oficial. Com suas palavras e com sua vida, Jesus anunciou que Deus é amor, e foi coerente com isso até o fim (Jo 13,1). Procurou mostrar de diversas formas que Deus não é um conjunto de leis, Deus não é um conjunto de rituais, Deus não é uma igreja, Deus não é nem sequer uma religião: Deus é amor. Esta fé, crer que Deus é amor, e viver de maneira coerente com ela, é que é “o caminho, a verdade e a vida”.³⁵⁹

O caminho da kénosis masculina exige desaprender o caminho do poder de dominação imperial-colonizador, aprendendo a dar e reconhecer o poder de cada um. Significa tornar-se um irmão e amigo do mundo criado, da terra e suas criaturas, para que desse modo possa se tornar cuidador e parir uma nova humanidade.

Na experiência místico-afetiva do encontro com o Cristo-kenótico, arquétipo da masculinidade redimida, as masculinidades experimentam a força transformadora de seu Espírito – a ruah e o goel – divinos. Essa é uma experiência redentiva da alma masculina, trazendo “vida harmônica” “bem-viver” espiritual e corporal. É uma profunda vivência do Reino que está dentro e entre nós, que nos torna um com o todo, ou um no todo do universo e da humanidade. O caminho de libertação das masculinidade é um esforço e um dom da graça que liberta de condicionamentos e estruturas tóxicas e violentas das masculinidades patológicas.

Este processo iniciático de redenção será continuado e progressivo, assumindo o caminho da reconciliação consigo mesmo, com os outros e outras, com a natureza, na vivência comunitária. Exemplos modelares deste caminho salvífico de masculinidades estão em José homem, esposo e pai de Jesus; em Pedro em seu

³⁵⁸ BENTO XVI, **Carta Encíclica Deus é Amor**, São Paulo: Paulus, 2006, n.1

³⁵⁹ DIETRICH, José Luiz, **Violências em nome de Deus**, São Leopoldo: Cebi, 2013, p. 49.

processo de cura da ferida da masculinidade violenta; em João discípulo que se deixa amar por Jesus; em Paulo que, no seu processo interior da cura de sua masculinidade religiosa exclusivista, aprende a diversidade como comunhão em Cristo.

O segundo marco teológico se fundamenta na paternidade-masculinidade do Abbá de Jesus. Neste aspecto é importante compreender primeiramente a relação de Jesus com o Deus Abbá. Ao analisarmos criticamente as concepções de paternidade patriarcais machistas e violentas atribuídas à divindade, que legitima ou reforça a dominação e violência patriarcal, poderemos reencontrar a intimidade espiritual com Deus e crescer num relacionamento de amizade com homens e com mulheres. A compreensão de Jesus da masculinidade e paternidade de Deus, presente principalmente em sua prática de vida e oração, deveria desafiar e mudar nossas representações culturais hegemônicas. A paternidade do Abbá de Jesus pode tornar-se um meio para combater o sexismo, machismo, homofobia e a violência de gênero.

Assim a pessoa amada merece toda atenção. Jesus era um modelo, porque, quando alguém se aproximava para falar com Ele, fixava nele seu olhar, olhava com amor (cf. Mc 10,21). Ninguém se sentia transcurado na sua presença, pois as suas palavras e gestos eram expressão desta pergunta: “Que queres que eu te faça?” (Mc 10, 51). Vive-se isto na vida cotidiana da família. Nela, recordamos que a pessoa que vive conosco merece tudo, pois tem uma dignidade infinita por ser objeto do amor imenso do Pai. Assim floresce a ternura, capaz de “suscitar no outro a alegria de se sentir amado. Ela exprime-se de modo particular prestando atenção delicada aos limites do outro, especialmente quando eles sobressaem de maneira evidente.”³⁶⁰

As implicações para a práxis pastoral das masculinidades são múltiplas. Na medida em que as masculinidades se tornam conscientes e experimentam a presença do Deus-Abbá, compreende-se o destino para o qual toda a humanidade foi criada e adotada como filhos e filhas, ou seja, para viver na corporeidade de seus espíritos a liberdade (Gl 5,1), a igualdade, e alegremente na paz que é fruto da justiça. O princípio ético que emana desta perspectiva teológica é o amor que, nas expressões diversas das masculinidades, se torna respeitosa do outro e da outra, cuidadora, responsável e ecológica.³⁶¹

Outra figura importante da relação de Jesus com o Deus do Reino é a figura da criança. É necessário tornar-se como criança para entrar no Reino (Mt 19, 14-

³⁶⁰ FRANCISCO, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia – A alegria do amor*, São Paulo: Loyola, 2016, n. 323, p. 184-185.

³⁶¹ BENTO XVI, *Carta Encíclica Deus é Amor*, n.20.

15). As crianças, assim como as mulheres no tempo de Jesus, eram consideradas impuras e tocá-las era se tornar impuro também. Em vários momentos de sua vida Jesus acolhe as crianças, é tocado e as abraça (Mc 9, 37). No encontro com as crianças há uma afirmação definitiva de que o Reino pertence a elas. Somente quem é como as crianças pode experimentá-lo. A grandiosidade da autoridade e do poder se contrasta com a humildade, a necessidade de amor e cuidado, a confiança absoluta que as crianças têm em quem as ama, aspectos fundamentais para entrar no Reino. “O Reino é para os que não têm pretensões a posição de superioridade social, para os que reconhecem que ele é uma dádiva.”³⁶²

Quais as implicações para as masculinidades em busca de redenção? Para uma vivência mais profunda de suas masculinidades, homens precisam reencontrar, acolher, libertar, redimir sua criança interior. Muitos homens viveram sua experiência de paternidade, com pais de uma forte masculinidade hegemônica e tóxica, viveram em sua infância relações paternas distantes, sob constante ameaça e submissão, muitos foram abusados violentamente de muitas formas.³⁶³ Essas crianças se tornam homens adultos com uma carência profunda de proximidade, intimidade, apoio, amizade que irão ter dificuldade de desenvolver ao longo de suas vidas. Como Jesus fez, é preciso acolher, abraçar, curar, ressuscitar a criança interior ferida, para vivenciar masculinidades abertas para os apelos do Reino.

Uma das figuras mais controversas e significativas para uma compreensão de masculinidades redimidas no contexto do discurso sobre o Reino dos Céus é a do “eunuco”³⁶⁴. O “eunuco por causa do reino dos céus” (Mt 19,12) certamente foi uma figura controversa ao longo da história cristã. Muitos homens cristãos na Igreja primitiva interpretaram literalmente o mandato do Senhor, decepando os membros que poderiam ser causa de pecado, usando da castração como expressão de sua radicalidade e devoção religiosa. Com a normalização da heteronormatividade e das concepções binárias da sexualidade no ocidente, a figura do eunuco foi desaparecendo e se tornando uma anormalidade física e social.³⁶⁵ Contudo, o estudo sobre a figura do “eunuco”, no contexto das discussões sobre o papel das

³⁶² HARRINGTON, Daniel J., **Mateus**, In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org), Comentário Bíblico, São Paulo: Loyola, 1999, p. 34.

³⁶³ ASSIS, Simone Gonçalves de, AVANCI, Joviana Quintes, **Labirinto de Espelhos: formação da autoestima na infância e adolescência**, Rio de Janeiro: Fio Cruz, 2004, p. 81-89.

³⁶⁴ KUEFLER, Mathew, **The Manly Eunuch**, Chicago: The University Chicago Press, 2000, p. 34-36.

³⁶⁵ Ibidem, p. 166-170.

pluralidades de vivências masculinas e femininas, gera transgressão, rompe as fronteiras da heteronormatividade, criando espaço para a inclusão e acolhimento das diversidades nos contextos eclesiais e sócio-culturais. Tradicionalmente, os intérpretes deste dito do “Jesus” de Mateus, fizeram uma leitura de valorização da vida de castidade e celibatária, sem um aprofundamento na compreensão dos dados sócio-históricos de gênero, norma do antigo mediterrâneo. Sobre estes pressupostos, se enfraquece o poder e a radicalidade deste dito sobre a vivência da realidade do Reino dos Céus.

Podemos perguntar: por que Jesus usa de uma figura que transgredir fundamentalmente as tradições heteronormativas e patriarcais para elevar o eunuquismo a um valor para entrar no Reino dos Céus? Nas releituras deste dito, Jesus questiona a posição privilegiada de um paradigma binário heterossexual de identidade. A figura do eunuco, tanto como corpo físico quanto como identidade social, desestrutura radicalmente as premissas fundamentais usadas para reforçar a leitura heterossexista conservadora da Bíblia, precisamente porque esse corpo e essa identidade social ameaçam as fronteiras sagradas entre masculino e feminino. O eunuco não podia casar, nem ser pai, nem mãe. Nele não está completamente um homem e nem uma mulher, nem masculino, nem feminino. Segundo Jesus, eunucos são aqueles que, devido a seus corpos, não podem contrair núpcias. Para eles o nupcial no sentido do corpo é menos importante, o valor fundamental é o Reino. A imagem do eunuco é um desafio para o modelo sexual binário e de complementação dos sexos.³⁶⁶

O eunuco é uma figura que não somente desestabiliza o dualismo binário heterossexual, mas não pode participar dele em absoluto. Mesmo como uma figura de celibato, renuncia às formas e práticas que estão no âmago do paradigma heteronormativo. De fato, no dizer de Mateus 19,12 não há absolutamente nenhuma sugestão de que ser um eunuco é ser alguém que precisa de "conserto", "cura" ou "reintegração" na sociedade. Jesus cura os cegos, os paralíticos, os possuídos, os febris, os leprosos, os hemorrágicos, até mesmo os mortos, em todos os casos, restaurando-os a uma sociedade plena. No caso do eunuco, no entanto, não há

³⁶⁶ Ibidem, p. 258.

qualquer implicação de "doença" ou "deformidade" social em necessidade de restauração. Em vez disso, o eunuco é elevado a um modelo a ser imitado.³⁶⁷

Os debates atuais sobre o acolhimento e acompanhamento pastorais de homossexuais e transgêneros na comunidade cristã têm se concentrado, muitas vezes, mais na questão da ética sexual. Uma compreensão teológica, espiritual e pastoral, sobre a figura do “eunuco” como modelo de vivência no Reino dos Céus, pode servir de possibilidade para um reconhecimento de que na comunidade cristã, assim como na sociedade, vidas humanas de homossexuais e transgêneros possuem um lugar. Ao reconhecer que fazem parte do Corpo de Cristo, a igreja pode se reconciliar consigo mesma reconhecendo as feridas inflingidas sobre estes grupos de irmãos e irmãs, e reconhecendo sua diversidade como dom do Reino dos Céus.³⁶⁸

4.2. O rosto materno de Deus na Amazônia

Neste ponto, abordaremos aspectos das devoções marianas na Amazônia levantados no primeiro capítulo, para que seja feita uma releitura dos símbolos da maternidade de Deus a partir do contexto natural-cultural-religioso e sua contribuição para as masculinidades redimidas. Perguntamos, então: Como as devoções religiosas marianas, podem contribuir para uma vivência redimida das masculinidades no contexto cristão? Quais as releituras que podem ser feitas às devoções e imagens de Maria-Mãe, que contribuam para que as masculinidades possam ser vividas de modo humano, saudável, libertadora e autêntica?

Nas devoções populares de Maria-Mãe no contexto Latino Americano e Amazônico, aparecem duas imagens importantes que podem ser relacionadas com as culturas religiosas dos povos indígenas e das comunidades interculturais: Maria, a Grande Mãe (Mãe de Deus) e Maria Assumpta ao céu – Rainha do Céu. Na primeira imagem prevalecem as concepções da Grande Mãe terra que nas tradições indígenas é fonte de vida, símbolo da fertilidade e da comunidade biológica e

³⁶⁷ MOXNES, Halvor, **Putting Jesus in His Place**, London: Westminster John Knox Press, 2003, p. 72-74.

³⁶⁸ LEERS, Bernardino, TRASFERETTI, José Antônio, *Homossexuais e ética cristã*, São Paulo: Editora Atomo, 2002, p. 93.

humana. Para as culturas afro-brasileira Maria é adorada como Iemanjá, Rainha das Águas.³⁶⁹

A adoração a Maria mãe de Deus do cristianismo não escapa da relação com o culto à Grande Deusa-Mãe. Estudos que descrevem o contexto em que surgiu o culto Marial fazem interessantes revelações. Este surgiu numa época e num contexto em que as Deusas-Mães tinham grande presença no mundo greco-romano e na Ásia-Menor. Nesta última, era conhecida a figura da Mãe-Terra, da religião hitita. O poder da Mãe-Terra manifestava-se no mistério da fertilidade. Os hititas nomeavam a Deusa da natureza de Jasilikaja. As Deusas-Mães da religião da área do Egeu, por sua vez, faziam parte do panteão grego. Estas Deusas tinham diferentes atribuições ou manifestações: “de mãe da montanha, de deusa do mar ou do navio, de deusa da serpente, de senhora ou deusa dos animais, representada mais por Ártemis.” Entre outras, faziam parte do panteão grego: Deméter, Gaia, Rhéa, Cibele, Hécate, Afrodite, Palos, Atenas e Ártemis. As Deusas-Mães também eram cultuadas em Roma e na Itália, e especialmente no Egito. Do Egito, provavelmente, a Deusa mais influente era Ísis, cujo culto se disseminou pelo Império Romano, ao longo do Reno e outras regiões. Ísis era uma Deusa virgem negra, que possivelmente vai ser modelo para outras divindades virgens negras.³⁷⁰

Na segunda, a Mãe do Céu é prioritariamente a grande intercessora de Deus que favorece seus filhos e filhas na terra. No contexto da colonização duas imagens distanciam o povo pobre e subalternos de Deus, a primeira a imagem patriarcal do Senhor Pai Todo Poderoso e segundo a do Filho encarnado Jesus Cristo. Os povos oprimidos tanto fisicamente como espiritualmente, ficam sem seus curandeiro, sem seus líderes e figuras ancestrais, sem abrigo e proteção. No processo de reelaboração cultural estes povos ressignificam a partir de seus sofrimentos a imagem da Mãe do Céu. Nela os pecadores encontram abrigo, os aflitos conforto, auxílio nos infortúnios da vida. Nela está o verdadeiro sentido do Deus-Abba de Jesus.

A figura de Maria ajudou os povos a encontrar as características amorosas do Deus-Abbá. Suas características compaixão, bondade, serviço e amparo, retirou a masculinidade patriarcal opressora e distante do Deus-todo-poderoso. Para muitos devotos rezar a Maria como Mãe, é se dirigir diretamente ao Abba. Nesta experiência dos subalternos se entende porque na parábola do Filho Pródigo não há nenhuma mãe. A razão é porque este Pai assume as características do feminino materno. Deste modo para a maioria dos devotos de Nossa Senhora de Nazaré, do Carmo e Imaculada, Maria é expressão mais concreta da bondade do Deus-Abbá.

³⁶⁹ IWASHITA, Pedro, **Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo**, São Paulo: Paulinas, 1991, p. 270.

³⁷⁰ ROESE, Anete, **O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã**, In: Aletria, v. 20, n. 3 (2010), p. 184. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1557/1654>. Acessado 24/01/2017.

De nenhuma maneira se renuncia a devoção, admiração, gratidão a Maria, a mãe de Jesus, por quem Jesus se torna um de nós. Não é substituição de Deus por Maria, mas compreensão da proximidade de Deus através de Maria. Os danos que uma concepção patriarcal faz a relação de Deus-Abbá com seus filhinhos é demasiado profunda. Ainda hoje muitos concebem Deus como um ser distante e indiferente aos nossos apelos.

Maria é aquela que sabe transformar um curral de animais na casa de Jesus, com uns pobres paninhos e uma montanha de ternura. Ela é a serva humilde do Pai que transborda de alegria no louvor. É a amiga sempre solícita para que não falte vinho na nossa vida. É aquela que tem o coração trespassado pela espada, que compreende todas as penas. Como Mãe de todos, é sinal de esperança para os povos que sofrem as dores do parto até que germine a justiça. Ela é missionária que se aproxima de nós, para nos acompanhar ao longo da vida, abrindo os corações à fé com seu afeto materno. Como uma verdadeira mãe, caminha conosco, luta conosco e nos aproxima incessantemente do amor de Deus.³⁷¹

Para uma contribuição adequada dos atributos de Maria-Mãe para as masculinidades redimidas, importa compreender que a tradição católica construiu uma percepção feminina dócil e submissa de sua imagem. A partir de uma hermenêutica crítica, criativa e pós-colonial convém reler as interpretações do feminino aplicados a Maria, para poder fazer perguntas sobre a imagem de Deus aplicada a mulheres e homens e buscar imagens que proporcionem redenção aos homens, libertação as mulheres e a natureza.

Em linhas gerais, a presença de Deus, na cosmovisão indígena, está inserida no todo da realidade da vida. Sem superposição de diferentes níveis. Por isso mesmo, a dinâmica cultural indígena tem um sistema interdependente, coerente e coeso, em que o econômico, o ecológico e o espiritual fazem parte de um todo. “O primeiro é a crença de que temos Mãe e Pai. Quer dizer, a concepção divina materna e paterna integrada em um monoteísmo.”³⁷²

Deus é entendido como Pai e Mãe, uma realidade espiritual que se manifesta na terra, no vento, no sol, no trovão e na chuva. Deus está vivo na natureza, no cosmo, na tradição e nos costumes do povo. Para os indígenas, a presença de Deus engloba toda a existência e a criação. Como afirma Diego Irarrazaval: “Tudo está inter-relacionado... A natureza é moradia da divindade e expressão dela. O homem e a mulher são filhos da terra”³⁷³. A natureza é a morada dos espíritos. Respeitá-la

³⁷¹ FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 286.

³⁷² AELAPI, CIMI, *A Terra sem males em construção*. IV Encontro Continental de Teologia Indígena, 2002, p. 38.

³⁷³ ... E Tonantzin veio morar conosco. IV Encontro Continental de Teologia Índia. P. 18. Belém; CIMI; AELAPI, 2002

é condição indispensável à continuidade da espécie humana. A morada dos espíritos na natureza varia conforme a cosmologia de cada povo. No entanto, podemos constatar que ela está relacionada sempre com os elementos naturais: água, céu, terra, floresta, debaixo da terra. “A floresta, para eles, é um livro aberto de ciência da natureza, na qual se mostram mestres consumados”³⁷⁴.

Os indígenas têm consciência de que formam parte de uma rede complexa de interações que não envolve apenas a sociedade, mas todo o universo, e que há uma quantidade de mecanismos reguladores que controlam esse todo. Eles dotam a natureza, fauna e flora, com propriedades sociais, com atribuições antropomórficas. Tecem relações sociais para explorar a natureza, e criam o imaginário para domesticá-la. Há um vínculo espiritual tão profundo entre terra e povos indígenas que alguns deles, como o povo Inca, a reconhecem como uma divindade – a Pacha Mama (Mãe Terra).³⁷⁵

A maioria das nossas tradições, ritos e costumes, estão relacionados de maneira essencial e vital com a terra, em que realizamos a experiência maternal de Deus conosco. Por isso todas as atividades que querem dessacralizar a terra são uma ameaça frontal a um dos pilares de nossa religião.³⁷⁶

As concepções indígena da natureza como a Grande Mãe nos lembra que ela é o nosso espaço de vida – o grande útero. Devoções Marianas no contexto amazônico, exigem aprender a conviver com a pluralidade humana e com a natureza, enfatizando a relação de todos os seres vivos e sua interdependência fundamental.

A vida humana vem da mãe e é nutrida por ela. Por isso também a natureza tem, no seu todo, a forma materna. Todos os seres vivos são nascidos da mãe-terra e por ela alimentados. Ela é pessoa cósmica original. A relação entre pessoa e terra também está presente nas tradições bíblicas: Adão foi feito da terra”. Ele é a “criatura terrestre” original, anterior à diferenciação entre homem e mulher (Gn 2,7). Mas nas Escrituras Judaicas, a terra não é mais a “mãe do ser humano”, mas somente a matéria-prima para a obra do criador. Nas devoções marianas da Amazônia, com Maria escuta-se o chamado para entrar em contato com os

³⁷⁴ AZEVEDO, Walter Ivan de, **Pinceladas de luz na floresta amazônica**, São Paulo, Paulinas – 2007, p.26.

³⁷⁵ REVISTA FAMÍLIA CRISTÃ, **Outra história: Um Brasil que se enxerga**, p.19. Paulinas – 2014, nº 940.

³⁷⁶ A Terra sem males em construção. **IV Encontro Continental de Teologia Indígena**. p. 130; AELAPI, CIMI-2002

princípios da maternidade criativa da humanidade e da natureza. Ser maternos, cuidadores e acolhedores, útero latente, grávidos de vida. Tal representação de Maria-mulher-mãe oferece para as devoções marianas na Amazônia uma melhor convivência e inter-relações ecoteológicas.

A floresta, na Amazônia, é a melhor expressão da maternidade criativa da Terra e da vida que nela está latente. A floresta só existe devido sua biodiversidade, a monocultura é inviável para nosso solo. A floresta é o lugar da cura e da oxigenação da vida. Nela está presente para a cura de todos os males. Nela está a subsistência da vida, a igualdade e a interdependência de todos os seres. Ela morre para dar vida, mas se vinga se for maltratada. Ela abriga os espíritos protetores, as forças caóticas e harmoniosas da vida. Entramos nela para experimentar a revelação de Deus – nela se encontra o temor e o acolhimento. Como no mais profundo do psiquismo humano, nela moram os animais selvagens, com variedade de comportamentos, habilidades e sabedorias. Nela aprendemos a nascer e morrer, dar a vida e fazer nascer a vida. Ser floresta, é aprender acolher a diversidade da vida, com seus ciclos e finalidades, é encontrar nas profundidades do ser o caos, o selvagens, mas também a harmonia e a interdependência. A poesia folclórica de Parintins assim descreve a Amazônia.

Amazônia, solitária catedral (bis)
 Onde estão os teus templários?
 Teus guardiões imaginários?
 Cadê as cuias, teus cálices?
 E o rio, teu santo daime?
 Vivas folhas, teus sudários
 Teus castiçais, teus galhos?
 Amazônia, solitária catedral (bis)
 Onde está o teu encanto?
 Teu mistério, batistério?
 Teu verde sagrado manto
 Pra onde foram os cristais?
 Tuas riquezas, teus vidrais
 Teus sonhos de imortais?
 Amazônia...Templários da Amazônia (bis)
 O curupira fugiu
 Jurupari desistiu
 Surucucu se escondeu
 Cobra-grande, cobra-grande
 Na enchente encolheu
 Avé...Avé... (bis)
 Restou o nosso Caprichoso
 A cor morena do caboclo
 O cheiro intenso da cabocla
 A partitura da toada
 O coro forte da galera
 E a oração da Marujada

Amém...Catedral³⁷⁷

Maria-Mãe como símbolo da comunidade redimida pela kénosis do Filho se torna a base para relações fundamentais de reciprocidade. Gerando um novo modo de criar comunidades com novas formas de compreender as relações de gênero e com a natureza. Esse aprendizado de convivência comunitário passa a ser um dos princípios mais importantes da ecologia como estratégia para salvar o planeta e para construir as qualidades humanas necessárias para um futuro da humanidade cada vez mais desafiante. No contexto atual, a tecnologia, os centros urbanos geram um distanciamento das formas comunitárias e naturais de vida. Tornam a vida do planeta cada vez mais ameaçada. A comunidade ecológica como Mãe protetora e cuidadora da vida parece ser uma via imediata para salvar não somente o planeta, mas o ser humano que nele habita. “A terra sempre cuidou de nós, dando-nos tudo de que precisávamos. Mas a ferimos tanto que agora cabe a nós cuidar dela para que continue cuidando de nós.”³⁷⁸

4.3. Iniciação a vida cristã de homens: desafios e perspectivas pastorais

O ser humano aprende a se tornar membro de uma sociedade e de uma religião interagindo com aquilo que lhe é dado pelo contexto em que nasce. Ao mesmo tempo no seio de sua cultura e religião ele aprende também, a reformular e responder aos critérios aprendidos na realidade que o cerca. Como ocorre esse processo? Até que ponto esse aprendizado da identidade e dos aspectos fundamentais do pensar e do agir humano, hoje podem ajudar o ser humano a viver melhor sua humanidade? De que modo esse distanciamento de processos iniciáticos do aprendizado da cultura e da religião deixam um vazio que afetam principalmente a condição masculina cristã?

Nesta etapa de nosso estudo pretendemos revisitar alguns aspectos antropológicos da iniciação masculina, usando também de elementos da antropologia religiosa. Em nossa abordagem, a iniciação masculina pretende uma interação complexa entre a ontologia social (o que é ser menino e homem) e

³⁷⁷ BARBOSA, Ronaldo, **Amazônia, Catedral Verde**, Album Festival Folclórico de Parintins, 2010.

³⁷⁸ BOFF, Leonardo, **Homem: satã ou anjo bom?**, p. 30.

aspectos teológicos relacionados à masculinidade. Busca-se, não ficar somente no nível interpretativo fenomenológico, mas apontar as implicações para uma teologia pastoral da iniciação masculina presente no contexto eclesial.

Levando em conta os desafios à iniciação cristã lançados pela Conferência de Aparecida e do Papa Francisco na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, pretendemos provocar uma discussão sobre a Nova Evangelização no âmbito antropológico pastoral dos estudos da masculinidade, para descobrir princípios que nos ajudem a responder aos anseios de uma identidade masculina que viva as exigências do Evangelho do Reino em meio aos desafios da história.

Parafraseando a famosa máxima de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se”³⁷⁹, poderíamos dizer também que não se nasce homem, torna-se. Meninos e meninas nascem em contextos culturais onde há um processo explícito ou implícito do que significa ser homem ou ser mulher. Neste sentido, a enculturação é parte do aprendizado subjetivo que cada menino deve fazer da masculinidade já padronizada em seu contexto. Segundo Miranda, enculturação “é o processo pelo qual uma pessoa é introduzida à sua cultura, processo que não se restringe às crianças, mas que atinge os adultos, sempre assimilando características fundamentais de sua identidade cultural”.³⁸⁰

A enculturação está relacionada com o aprendizado cultural do indivíduo. É o processo pelo qual uma pessoa é inserida em seu meio cultural através de instrumentos formais como instituições educativas, incluindo principalmente a informalidade e as experiências cotidianas da vida social. De modo geral o indivíduo, quase sem perceber sofre um processo adaptativo de aprendizado das regras, padrões e comportamento dado pelo seu ambiente cultural. Através de imagens, símbolos, representações e significados, o indivíduo apreende as categorias sociais, mas, ao mesmo tempo transcende elaborando sua própria compreensão da realidade.³⁸¹

Rituais fazem parte da história cultural da humanidade desde os primórdios. Estes são recursos culturais usados para enfrentar as situações caóticas que a vida humana e a realidade natural apresentam. Os ritos e mitos oferecem uma explicação

³⁷⁹ BEAUVOIR, Simone de, **Segundo Sexo**, vol. I, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980, p. 51.

³⁸⁰ MIRANDA, Mário de França, **Inculturação da Fé**, São Paulo: Loyola, 2001, p.37.

³⁸¹ GEERTZ, Clifford, **A Interpretação das culturas**, 1989, p.64

sobre as origens e preparam para enfrentar as etapas da vida. Os ritos de passagem ou iniciação são ações simbólicas conscientes ou não, organizadas criteriosamente ou sem nenhum esquema propriamente definido que marca a mudança social ou o status do iniciado. Rituais de passagem são cerimônias celebradas em momentos que delimitam tempos e etapas da vida de um indivíduo dentro de uma sociedade ou grupo. São ritualizadas em nascimentos, na menarca e outras etapas da vida como o envelhecimento, casamento e até a morte.³⁸²

Ao descrever os ritos de passagem Arnold Van Gennep aponta para três características gerais. A primeira que ele nomeia como separação ou ritos preliminares, onde os candidatos à iniciação são separados do grupo ou do âmbito familiar. A segunda é chamada de liminares (margem), que é considerado um espaço provisório (limiar), intermediário entre uma etapa e outra. Por último, pós-liminares (agregação) quando o iniciado deixa seu espaço de iniciação para ser reinserido na sociedade, como alguém totalmente transformado.³⁸³

Os rituais de iniciação, normalmente ocorrem, na maioria das culturas, na etapa de transição entre a infância para a adolescência e a maturidade. O período de iniciação para muitas culturas tradicionais é de suma importância. É o momento para um aprendizado intenso das artes e das atividades básicas para a vida da família e da sociedade como um todo. A passagem para a maturidade exige não somente o aprendizado de habilidades práticas da vida social e cultural, mas tem como objetivo engendrar no indivíduo masculino elementos do caráter e da personalidade que inclui tanto os aspectos emotivos e afetivos, como também a vida sexual.³⁸⁴

A iniciação masculina é para o adolescente ou o jovem, uma etapa importante de seu desenvolvimento humano e social. É neste momento que ele deixa de ser criança protegida pela família, principalmente pela mãe, para se tornar adulto e autônomo, capaz de assumir seu próprio destino. A iniciação ocorre logo quando o indivíduo apresenta sinais tangíveis de mudança principalmente no seu corpo. “Segue-se que a puberdade dos rapazes é fixada, pela opinião comum, por ocasião do nascimento da barba, dos pelos do púbis, etc.”³⁸⁵

³⁸² ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.89.

³⁸³ GENNEP, Arnold van, Os ritos de passagem, Petrópolis: Vozes, 2013, p. 30.

³⁸⁴ Ibidem, p. 73.

³⁸⁵ Ibidem, p. 73.

Estas mudanças são observadas e experimentadas pelo próprio indivíduo e pela comunidade. Deste modo, passar pela iniciação é experimentar uma mudança na consciência de si mesmo e do mundo ao seu redor. Neste período há uma tomada de consciência, dos sentidos e significados, dos valores fundamentais, dos segredos. Apropriação do conjunto de crenças, um corpo mitológico que definirá suas crenças e vivência cotidiana.

Nosso objetivo é mostrar que, já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ele consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Ora, este fato parece-nos muito importante para a compreensão do homem religioso: mostra-nos que o homem das sociedades primitivas não se considera “acabado” tal como se encontra no nível natural da existência: para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural.³⁸⁶

Por isso ao sair da iniciação, ele deixa para trás concepções e modos de se comportar infantis e passa a pensar e agir de outra forma. Sua nova visão e compreensão o ajudarão a enfrentar as dificuldades da vida e o exercício de sua função na sociedade.

De modo geral a primeira compreensão que o menino tem de sua masculinidade está relacionado ao seu pênis. Masculinidade é a descoberta de seu órgão genital que o diferencia do sexo oposto. A identificação da masculinidade é reduzida ao dado biológico genital. A partir da compreensão sexual do ser humano, se elaborou, ao longo dos séculos e na diversidade das culturas, um padrão de vida que define o modo de ser do homem na sociedade e no grupo. Esses padrões se tornam modos de comportamento e valores definitivos e absolutos que se espera que um homem manifeste em sua vida. “Assim, conforme nascemos com pênis, somos etiquetados como homens e se nos atribui um padrão de vida, um modelo socialmente definido e aceito de comportamentos, valores e expectativas para sermos homens. É a masculinidade atribuída.”³⁸⁷

Ser homem do sexo masculino significa ter alcançado determinados padrões e assumido determinados valores. Atingir o modelo de homem significa provar, com atitudes, comportamento e, principalmente nas expressões da corporeidade os padrões e as expectativas da sociedade de modo geral. Esse quadro de valores, comportamentos e corporeidade aplicados à condição masculina, se torna um

³⁸⁶ ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano: a essência das religiões**, 1992, p. 90.

³⁸⁷ ARCHILA, Francisco Reyes; RAJO, Larry José Madrigal, **Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação de gênero entre Bíblia, gênero e masculinidade**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

estereótipo, se torna um modo de medir a hombridade ou virilidade do ser masculino.

Nas situações mais difíceis da vida, exige-se dos homens que não demonstrem fraqueza, emotividade, sensibilidade (características atribuídas ao “feminino”). Exige-se que reajam com frieza, dureza e firmeza. A negação dos sentimentos e os fracassos transformam-se em energia que os homens liberam através de atitudes violentas: contra si mesmos, contra a própria família (violência doméstica), no trânsito, nos esportes, em brigas por motivos aparentemente insignificantes.³⁸⁸

A “masculinidade hegemônica” é um modelo básico de apresentar a masculinidade em diversas culturas. Segundo Schultz, a masculinidade hegemônica se caracteriza a partir de alguns elementos ideais: heterossexualidade, casado, bem sucedido profissionalmente, provedor, vitorioso, forte e firme, pouca expressão afetiva, nada que possa sugerir feminilidade, controle das emoções, ser agressivo quando necessário. Essas características podem ser reduzidas a dois aspectos: dualismo hierárquico (o homem é superior, está acima de) e dominação masculina (exercer domínio – o poder sobre).³⁸⁹

O dualismo tem seu berço de elaboração na metafísica e no discurso dualista da filosofia. Esta perspectiva vai gradualmente se infiltrando no modo geral de ver e analisar a realidade. Nesta concepção o mundo está organizado a partir da divisão de pares opostos, como por exemplo, deus e diabo, macho e fêmea, espírito e corpo. Há distinção, separação e oposição. A mente está separada do corpo, o espírito da matéria, o masculino do feminino, a cultura da natureza. A oposição ocorre principalmente pela hierarquização destes pares, elevando a um e rebaixando o outro, inferiorizando a um e tornando o outro superior, divinizando um e demonizando o outro.³⁹⁰

No caso do dualismo hierárquico da masculinidade hegemônica o homem é superior à mulher. Nasce daí a hierarquia de gênero (mulher inferior – sexo frágil). Nesta estrutura hierárquica está primeiramente uma compreensão masculinizada de deus e o seu representante imediato o homem. Vindo depois mulheres, crianças, animais e a natureza. Segundo Mazarolo, “Gn 2,4b-25; neste relato, Deus faz primeiro o ser humano e depois o resto da criação. O ser humano, do sexo

³⁸⁸MUSSKOPF, André Sidnei; HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, In: SOAVE, Maria B., *Dominação ao Amor, Série A Palavra na Vida* – 261, São Leopoldo: Cebi, 2009, p. 12.

³⁸⁹SCHULTZ, Adilson. **Isto é o meu corpo. E é corpo de homem.** In: VV. AA. *À flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade.* São Leopoldo: Sinodal-CEBI, 2004, p. 189.

³⁹⁰AUDI, ROBERT (editor), **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.244.

masculino, é formado primeiro e dele é tirada a mulher, para uma caracterização da submissão ao homem.” Este processo de hierarquização se dá também por razões biológicas, a valorização do “falos” que se torna símbolo de superioridade.³⁹¹ A perspectiva falocêntrica, ou seja, o poder do homem centralizado em seu pênis vê a mulher como um homem inverso, com o pênis voltado para dentro ou com o pênis retirado.

Freud pensava que esse “pênis” fosse constitucionalmente o mesmo em jovens de ambos os sexos. É este caráter central do pênis que faz da castração masculina uma ameaça básica, e a inveja do pênis no sexo feminino como característica de seu gênero.³⁹²

A superioridade em relação à mulher é afirmada pela supervalorização da racionalidade em relação à afetividade e à emotividade que se designam como coisa de mulheres. Essa perspectiva se expressa nas várias formas de superioridade masculina como o sexismo: o homem é superior a mulher; a visão falocêntrica: o pênis como símbolo do poder do homem sobre a mulher e a androcêntrica: o homem é o centro da estrutura cultural, política, social e religiosa.³⁹³ Outra característica importante da masculinidade hegemônica é seu poder de dominação. Para Bourdieu, o poder de dominação ocorre principalmente a partir da perspectiva simbólica, ou seja, o poder sobre a mulher e o mundo se impõe a partir de significações que se auto-justificam e dão legitimidade às relações de gênero. Este poder se apresenta na ordem natural, neutra, sem necessidade de se justificar.³⁹⁴

A dominação da masculinidade hegemônica sobre a mulher e a natureza são atributos impostos desde muito cedo aos homens pelo meio sócio-cultural e religioso. Na maioria das culturas a masculinidade é mais desejada que a feminilidade. Ser homem ou ter um filho do sexo masculino é fonte de orgulho. A religião, a economia, a política atribuem os valores mais importantes ao homem, deixando assim os cargos de liderança e de provedor social a este gênero. Na perspectiva dualista as qualidades e atributos do feminino são desqualificados, reduzindo a mulher à esfera do privado, da casa, excluindo-a de participações plenas em cargos de liderança, na vida política e religiosa.

³⁹¹ MAZAROLLO, Isidoro, **A bíblia em suas mãos**, Rio de Janeiro: Mazarollo editor, 2011, p.82.

³⁹² MONICK, Eugene, **Castração e fúria masculina**, São Paulo: Paulinas, 1993, p.47.

³⁹³ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 11ª Edição, 2012, p. 24.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 18.

A análise sobre a iniciação a vida cristã de homens, se elabora a partir de dois pressupostos: primeiro a partir do apelo do documento de Aparecida e da *Evangelii Gaudium* e em segundo alguns dados da realidade sócio-religiosa das comunidades cristãs. Para o documento de Aparecida (n.293), a paróquia deve ser o lugar onde a iniciação cristã se concretiza a partir de algumas tarefas fundamentais: iniciar na vida cristã os adultos batizados que ainda não estão completamente evangelizados; educação na fé de crianças batizadas; iniciar os batizados que receberam o querigma e queiram abraçar a fé. Em sua Exortação Apostólica o Papa Francisco compreende a iniciação à vida cristã como uma pedagogia que conduz a pessoa, passa a passo, à experiência do mistério. Este processo deve levar a pessoa à maturidade que é caracterizada como capacidade de decisão livre e responsável.³⁹⁵

Basicamente a Igreja vive o grande desafio de evangelizar pessoas nas suas subjetividades e diversidades que experimentam o vazio deixado pela perspectiva materialista da vida (niilismo) com um profundo anseio de justiça, dignidade e integridade com a natureza. Levando em conta os desafios de Aparecida e do Papa Francisco, pretende-se uma discussão sobre a evangelização no âmbito antropológico pastoral dos estudos da masculinidade. Nosso objetivo é trazer os desafios da iniciação à vida cristã para o âmbito da vida masculina, a partir dos fundamentos teológicos elaborados sobre as masculinidades. Para captar os desafios da vivência cristã masculina precisamos primeiramente nos confrontar com alguns dados da realidade.

No contexto atual, as religiões, a fé e a espiritualidade vivem um momento de revitalização e renovação. Muitas pessoas hoje estão em busca de uma experiência espiritual e um caminho de fé que dê sentido às suas vidas. Apesar disso, as comunidades eclesiais continuam sofrendo com a perda de uma grande população de homens jovens. Muitas estatísticas apontam para um crescimento da população religiosa de mulheres, idosos e crianças, como aqueles que realmente praticam a religião. Normalmente os homens jovens, depois do ensino médio e na entrada para o ensino superior, abandonam a Igreja ou a prática religiosa. A presença de homens jovens é evidenciada esporadicamente em alguns momentos

³⁹⁵ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, São Paulo: Paulinas, 2013, N. 171, p. 140-141.

de celebrações religiosas familiares, como funerais, casamentos que reduzem a religião a uma prática social sem nenhum sentido espiritual.³⁹⁶

O que leva então, os jovens a desistir da vivência eclesial depois da adolescência? Por que uma grande maioria da juventude prefere dedicar maior parte de seu tempo à preparação para o mercado de trabalho e nos fins de semana para a balada? Para muitos jovens a prova de sua masculinidade será a entrada em algum grupo social como as gangs, grupos radicais e as drogas. O número de suicídio juvenil principalmente de homens cresce de modo alarmante, sem contar as formas de vida violentas como os acidentes de transportes, doenças sexualmente transmissíveis e o uso de bebidas alcoólicas.³⁹⁷

Dentre outras respostas às causas dos problemas vividos por homens jovens, pode-se apontar a falta de iniciação a vida masculina. A masculinidade hegemônica impõe desafios extremos à vida de homens jovens, às quais se somam as imposições de uma economia de mercado que estimula o potencial agressivo e destrutivo da masculinidade.³⁹⁸ Desde os primórdios da humanidade, a masculinidade se perpetuou e se legitimou pela prática dos rituais de iniciação. Homens mais velhos tinham a responsabilidade de iniciar os jovens na vida masculina através dos ritos de passagem. Ainda hoje em alguns lugares onde a cultura tradicional ainda está viva, os homens adolescentes são abduzidos de suas mães e levados a realidades geográficas desafiantes (desertos ou florestas).³⁹⁹

Nestes espaços simbólicos é ensinada aos homens jovens a arte da masculinidade. Nesses rituais, as vezes brutais e com provas de resistência extrema, o jovem é circuncidado, passa por provas de resistência física, dor, sofrimentos e até picadas de insetos (sateré mawe).⁴⁰⁰ Depois deste período de comprovação de sua masculinidade e aprendizados da vida social masculina, ele é reconhecido publicamente como cidadão e pronto para constituir sua própria família.

No contexto atual, percebe-se a necessidade de uma espiritualidade masculina que seja a base para novas relações de gênero. Para este fim, é necessária uma

³⁹⁶ TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

³⁹⁷ BARKER, Gary T., **Homens na linha de fogo**, 2008, p.10.

³⁹⁸ Ibidem, p. 82.

³⁹⁹ MESSNER, Michael, **The life of a man's seasons: male identity in the life course of the jockin**. In: KIMMEL, S. (ed.) **Changing men: new directions in research on men and masculinity**, Thousand Oaks: Sage Focus, 1988, p. 53-67.

⁴⁰⁰ PEREIRA, Nunes. **Os índios maués**. Manaus: Ed. Valer. 1.ed., 1954. 2003.

vivência autêntica de amizade e relacionamentos comunitários de homens com outros homens. No âmbito da experiência de fé comunitária, significa responder ao desafio de homens se tornarem verdadeiros amigos e irmãos, tendo como modelo Jesus Cristo.⁴⁰¹ A tradição cristã herdou da religião judaica (AT) uma rica compreensão da iniciação de jovens. Na bíblia encontramos muitos personagens que passaram por algum tipo de ritual de iniciação para alcançar maturidade espiritual e receber a revelação de Deus. Basta lembrar a fuga de Jacó, o exílio de Moises e Davi, Jesus no deserto sendo tentado pelo Diabo.

No atual contexto eclesial evidencia-se uma carência de iniciação à vida cristã. Neste âmbito se pode constatar também uma falta de reconhecimento formal ou de um ritual que ajude os homens jovens a reconhecer a riqueza de sua masculinidade e o modo de vivê-la saudavelmente segundo o Evangelho. Tanto os jovens que participam da Igreja como a maioria dos homens jovens continuam elaborando sua identidade masculina, nas crises da família patriarcal, nos diversos modelos de masculinidade construídos pela sociedade de consumo, no mercado de trabalho competitivo e no uso de drogas. Deveríamos nos perguntar por que tantos homens jovens se arriscam em comportamentos perigosos e irresponsáveis? Aparentemente, a Igreja não oferece um caminho espiritual de maturidade que ajude a descobrir modos alternativos de vivência das riquezas das diversas masculinidades.

4.3.1

Antropologia teológica da iniciação cristã das masculinidades

Na tarefa de atualizar a reflexão teológica, um dos desafios está no âmbito da antropologia teológica da iniciação cristã. Faz-se necessário ponderar sobre uma experiência significativa da fé no âmbito de gênero que atinja o mais profundo do coração da humanidade masculina. Esses podem ser caminhos pouco trilhados e que precisam ser desbravados ou resgatados nos imensos sentidos e significados da Palavra de Deus e da Tradição da Igreja.

Ao nos debruçarmos sobre a tarefa de fazer antropologia teológica, iniciemos por uma afirmação básica. O ser humano criado à imagem de Deus e parte da

⁴⁰¹ GUINET, Hugo Cáceres, **Alguns elementos da espiritualidade masculina vistos através da narração bíblica de Jacó**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007, p.23.

comunidade da criação é um ser dependente de seu criador e salvador. Isto significa que o humano só pode se compreender e se realizar na relação livre e amorosa com o Deus que o chama a vida. “Às vezes perdemos entusiasmo pela missão, porque esquecemos que o Evangelho *dá resposta às necessidades mais profundas* das pessoas, porque todos fomos criados para aquilo que o Evangelho nos propõe: amizade com Jesus e o amor fraterno.”⁴⁰²

Esta afirmação pode ser compreendida a partir de três modelos básicos de antropologia teológica.⁴⁰³ O primeiro que vamos chamar kerigmático e apologética, onde a ênfase está sobre a condição pecadora do humano, carente de salvação e redenção, realizada por Cristo em sua morte redentora.⁴⁰⁴ O segundo modelo existencial antropológico enfatiza a liberdade humana com seu potencial de escolha e realização em Deus que convida o humano a participar de seu projeto de amor.⁴⁰⁵ O terceiro modelo que podemos chamar de pneumatológico-trinitário, vê o ser humano criado pela força do Espírito para a comunhão Trinitária. Ele é chamado a viver na nova criação anunciada e vivida pelo Cristo como anúncio do Reino. A fé é o potencial dinamizador dessa vida nova que, vivida já nesta história se realizará plenamente no futuro.⁴⁰⁶ Em todos esses modelos, a compreensão do humano é universal ou generalizada. Podemos nos perguntar para fins de desbravar caminhos iniciáticos e mistagógicos, por que é necessário adquirir uma compreensão mais adequada da masculinidade dentro da perspectiva da antropologia teológica?

Partindo do que foi afirmado sobre a dependência do humano de Deus para se compreender e se realizar, pode-se dizer que não é possível uma compreensão integral da masculinidade sem antes fazer uma pergunta básica e fundamental: Como a nossa linguagem, conceituação, dogmas e doutrinas sobre Deus influenciam a compreensão de masculinidade? Como as representações masculinas de Deus que se tornam concretas em estruturas sociais, culturais e religiosas podem influenciar o modo como excluem, marginalizam e geram violência nas relações humanas masculinas? Para compreender o homem e as masculinidades é necessária

⁴⁰² FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho, Brasília: Edições CNBB, 2013, n.265

⁴⁰³ DULLES, Avery, **Models of Revelation**, MaryKnoll/NY: Orbis Book, 1992.

⁴⁰⁴ TILLICH, Paul, **Teologia Sistemática**, São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 23-25.

⁴⁰⁵ RAHNER, Karl, **Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de Cristianismo**, São Paulo: Paulus, 1989. p.44.

⁴⁰⁶ MOLTSMANN, Jürgen, **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**, Petrópolis: Vozes, 2011, p. 220.

uma abordagem que seja, ao mesmo tempo, crítica, reconstrutiva e criativa da compreensão do Deus Cristão. Conhecer a Deus é encontrar-se com o mistério da humanidade. Mistério que vai se revelando na medida em que adentramos na relação com Deus.

É a situação do apóstolo Pedro, depois da ressurreição: vencida já toda resistência, reconhecida a fragilidade de seu corpo e da potência viril juvenil (“quando eras mais jovem, cingias-te e ias para onde querias; mas quando fores velho, estenderás tuas mãos e outro te cingirá e te levará para onde não querias”), ele pode como fruto do diálogo amoroso com o Senhor, encarregar-se de pastorear as ovelhas de seu Mestre (Jo 21, 15-18).⁴⁰⁷

Neste âmbito, estamos em busca de uma identidade que se dá no processo de uma relação de revelação com Deus. Neste sentido se pode pensar em uma antropologia teológica pastoral que pretende cuidar, pastorear, promover vida em abundância. A tradição dogmática da antropologia teológica se preocupou em elaborar aspectos universais e essenciais da condição humana, muitas vezes bastante abstrata sem uma relação concreta com os desafios da vida cotidiana de homens e mulheres.

A tradição dogmática deu pouca atenção para as dimensões contextuais: o social, o cultural e o corpóreo do ser humano. Segundo a biblista feminista Tea Frigério:

Fazemos experiência de Deus a partir do nosso corpo. Falamos de Deus a partir das nossas experiências humanas. Refletimos sobre Deus a partir da cosmovisão que adquirimos. Corpo, experiência, cosmovisão geram o imaginário religioso e é a partir dos parâmetros desse imaginário que descrevemos a Deus.⁴⁰⁸

Nas últimas décadas, influenciados por uma maneira mais contextual de fazer teologia, começa-se a elaborar uma antropologia teológica que aprofunda a dimensão social e corpórea do humano. É necessária uma compreensão mais relacional da condição humana, onde estejam presentes os atuais debates sobre unidade e diversidade, distinção e relação. Talvez esta seja uma oportunidade para uma compreensão mais rica da humanidade de homens e mulheres e uma chave bíblica de melhor compreensão da revelação de Deus. Nesta ótica, Deus cria o humano relacional para a comunhão. A existência humana é caracterizada pela

⁴⁰⁷ GUINET, Hugo Cáceres, **Alguns elementos da espiritualidade masculina**, 2007, p. 23.

⁴⁰⁸ FRIGÉRIO, Tea, **Corpo... Corpo... Corpo... Hermenêutica**. In: AAVV, *Série Palavra na Vida*, N. 155/2000, São Leopoldo: Cebi, 2000, p. 7.

necessidade de encontro e de relação com o outro. Esta precisa ser a base para uma antropologia teológica pastoral que contribua para a elaboração de identidades masculinas evangelizadas e evangelizadoras.

Neste ponto de nossa reflexão, podemos nos perguntar sobre os elementos básicos de uma antropologia teológica pastoral que responda à realidade existencial de homens nos diversos contextos. Um aspecto central para esta antropologia teológica é a dimensão relacional que une o uno e o diverso, na dinâmica da comunhão. Necessariamente, estamos falando de uma teologia trinitária de relações. Contudo, é importante não cair no perigo de uma teologia trinitária abstrata, sem consequências práticas para a elaboração de relações concretas na vivência cristã do cotidiano de homens e mulheres. Para Gebara, a "Trindade é o nome que damos a nós mesmas (os), nome que é síntese da percepção da nossa própria existência. É uma linguagem que construímos para tentar exprimir essa consciência de ser multidão e ao mesmo tempo unidade".⁴⁰⁹

Uma antropologia teológica pastoral deverá se aproximar mais das experiências concretas de vivências culturais, onde se privilegia a comunidade, as relações mútuas e complexas. Estes contextos de vidas podem nos abrir a possibilidade de compreender melhor como homens e mulheres podem elaborar relações de maior comunhão entre e si e com Deus. Para responder as questões mais desafiantes do mundo atual ela deve ser inclusiva, procurando desconstruir tudo o que exclui. Aprender os caminhos da paz e de uma vivência integral corpórea. Que se dinamiza pelas relações mútuas num processo constante de encontrar sua identidade no movimento revelatório do Deus de Jesus Cristo.

Busca-se uma antropologia teológica pastoral que seja capaz de cuidar e curar os corpos feridos pela dor, pela violência, pela falta de dignidade e valor, pela aceitação dos limites e do pecado. Esta antropologia deve ajudar os homens a novamente se questionar em como eles próprios se veem no contexto atual. Uma antropologia que nos ajuda a colocar o pé no chão da realidade, que desvende as máscaras e nos ajuda a descobrir a riqueza da vivência em Cristo. Deve questionar os homens sobre o modo como eles veem mulheres, os outros homens e o mundo. Enfim, desbrave caminhos que nos levem a um novo relacionamento com Deus,

⁴⁰⁹ GEBARA, Ivone. **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista.** São Paulo: Paulinas, 1994, p. 27.

entrar no mistério que nos torna cada vez mais livre para realizar o potencial mais profundo da condição humana – ser um filho de Deus no Filho pela ação do Espírito Santo.

O estudo sobre questões de gênero nos levam a concluir que também a masculinidade se aprende e que, na subjetividade humana, se apresenta de modo diversificado. O processo de aprendizagem está incluído na enculturação que leva as pessoas, dentro de seus contextos culturais e religiosos, a interiorizar modelos, estruturas e visões elaborados ao longo do tempo. Todo este aprendizado tem seu momento privilegiado na iniciação em que os jovens deixam a dependência familiar e social para se tornarem membros responsáveis e efetivos da sociedade. Através de rituais e mitos, o jovem entra em um processo de morte e nascimento – renascimento. O retorno ao convívio familiar é marcado pelo reconhecimento de um novo homem que assimilou os elementos mais fundamentais de sua identidade ontológica social.

No contexto atual, há uma crise ou declínio de práticas rituais e mitológicas. Perde-se o senso de mistério e de transformação das formas simbólicas da cultura e da religião. Os valores e significados que se inscrevem nos rituais e mitos são banalizados. Tornam-se práticas sociais estereis e frias. Não são mais capazes de dar um norte para a liberdade e a responsabilidade humana. O que prevaleceu no arcabouço da sociedade fundada sobre o patriarcalismo de poder e dominação foi a força violenta da masculinidade hegemônica, atrelada aos modelos econômicos e políticos neo-colonizadores que tudo torna objeto de consumo. Hoje se torna urgente o processo de desaprender, desconstruir as estruturas interiorizadas da masculinidade hegemônica promovida tanto pela cultura consumista como pelo fundamentalismo religioso e a religião de mercado.

Os resultados de uma hegemonia da masculinidade se tornaram destrutivas tanto para o próprio homem, como para os outros e para a natureza. A Iniciação Cristã das masculinidades precisa ser refletida no âmbito da Nova Evangelização para que, em meio às crises das estruturas opressivas e alienantes da cultura e da religião atual, busque seu verdadeiro sentido na vida Trinitária que se torna vida, morte e ressurreição no Homem Novo – Jesus Cristo.

4.3.2.

Iniciação cristã de homens à vida de comunidade

Para gerar homens redimidos na comunidade, a teologia das masculinidades busca analisar criticamente e ressignificar a compreensão de poder e autoridade. Este processo significa principalmente compreender melhor a relação de poder relacionados aos papéis identificados com a masculinidade hegemônica e colonial. Sociedades profundamente colonizadas a partir do autoritarismo e da violência masculina, são condicionadas ou se constrói a partir da expectativa de que homens devem exercer poder sobre outros, poder de dominação baseado na riqueza e no consumo, que se torna a base destrutiva dos próprios homens.

Na afirmação das liberdades individuais o mercado ganha força e a pessoa existe enquanto consome. Dos luxuosos *shoppings centers* aos camelódromos das periferias, enfileiram-se multidões que buscam comprar a satisfação ou o sentido de sua individualidade. Será preciso enfrentar o sistema que tem uma concepção economicista de ser humano e considera o lucro e as leis do mercado a medida absoluta em detrimento da dignidade da pessoa humana.⁴¹⁰

Foucault acreditava que o poder estava inscrito na vida cotidiana, na medida em que muitos papéis e instituições sociais traziam o selo de poder, especificamente no que poderia ser usado para regulamentar as hierarquias e estruturas sociais. Estes poderiam ser regulamentados, dentro das condições em que eram produzidos. Para ele existe uma relação entre poder e conhecimento. Em outras palavras, saber é participar de teias complexas de poder.⁴¹¹ A comunidade desta forma, se torna o espaço para aprender a se libertar de um “poder predatório patriarcal”⁴¹² para um “poder viver bem” que gera convivência, novos relacionamentos, partilha e serviço⁴¹³. Homens, no modo como são condicionados socialmente e culturalmente, podem aprender a descolonizar seus corpos e seus espíritos do peso do poder que ameaça a vida principalmente de mulheres, crianças e outras masculinidades. “O amor fraterno, a amizade e a caridade com todos são aspectos irrenunciáveis de uma comunidade cristã”.⁴¹⁴

No caminho iniciático, os homens em processo de redenção devem aprender alternativas ao poder de dominação patriarcal e colonizador. Devem aprender o “poder comunitário” que contribui para o desenvolvimento de uma noção de justiça que enfatiza mutualidade, responsabilidade e cuidado ecológico. Leonardo Boff

⁴¹⁰ CNBB, **Comunidade de comunidades uma nova paróquia**, São Paulo: Paulinas, 2014, n. 15, p. 18.

⁴¹¹ FOUCAULT, **Microfísica do Poder**, 2002, p. 94

⁴¹² HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo, **O tao da libertação**, 2009, p. 122.

⁴¹³ “Em contraste, “viver bem” sempre significa o bem-estar para toda a comunidade: um indivíduo não pode viver bem se a comunidade como um todo também não estiver bem.” Ibidem, p. 476.

⁴¹⁴ CNBB, **Comunidade de comunidades uma nova paróquia**, n.260, p. 134.

define essa realidade de “*poder-mão-entrelaçada*. É o poder participativo e solidário, representado pelas mãos que se entrelaçam para se reforçarem e assumirem juntas a responsabilidade social.”⁴¹⁵

Processos iniciáticos conduzem no âmbito da comunidade ao encontro do “poder interior” que é uma sabedoria interna, intuição, autoestima, centelha do divino acessada pela meditação e a oração que conduz a atos de resistência contra a violência, maus tratos e a escravidão.

A comunidade é o lugar do crescimento para a libertação interior de cada pessoa, do desenvolvimento de sua consciência pessoal, de sua união com Deus, de sua consciência de amor, de sua capacidade de dom e de gratuidade. A comunidade não deve nunca ter a primazia sobre as pessoas. Pelo contrário, a beleza e a unidade de uma comunidade vêm da irradiação de cada consciência pessoal, transparente, verdadeira, cheia de amor e livremente unida aos outros.⁴¹⁶

Educar-se através do “poder comunitário” que busca afirmar a soberania do poder interior do Eu – self e do outro, se desenvolve pelo diálogo, pela mutualidade, mais que pelo controle, opera pela negociação e o consenso. Para Habermas, os humanos possuem competências naturais de fala e ação, capacidade comunicativas que se contrapõem à dominação – chamada de comunicabilidade. O ser humano está orientado para o diálogo e para o consenso imanente, deste modo, a linguagem passa a ser o traço mais distintivo dessa habilidade.⁴¹⁷

Para as comunidades tradicionais, na nossa região amazônica chamadas de comunidades rurais, ribeirinhas e indígenas, viver em comunidade é uma característica fundamental. Isso comprova a tese de que a comunidade original dos humanos não é a família, mas a tribo, a comunidade. A comunidade é constituída de laços familiares e de parentesco e também com a natureza. Segundo Arenz,

Vive-se o extrativismo florestal como essencial do sistema de adaptação ao meio ambiente para garantir a sua subsistência. Salienta-se a importância da grande família e da comunidade com seus múltiplos laços de solidariedade (compadrio, puxiruns, festas) como sistema associativo.⁴¹⁸

A natureza, com florestas e rios, pode ser chamada como a sagrada matriz produtora de vida. Para as comunidades tradicionais e religiosas é através dela que se constrói a ordem social e o contato com as realidades espirituais. A comunidade não foi somente uma etapa da história, ou um aspecto das culturas primeiras, ela é

⁴¹⁵ BOFF, Leonardo, **Homem: satã ou anjo bom?**, Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 71.

⁴¹⁶ VANIER, Jean, **Comunidade lugar do perdão e da festa**, São Paulo: 1982, p. 43-44.

⁴¹⁷ HABERMAS, Jürgen, **The theory of communicative action**, Boston: Beacon Press, 1984, p. 273-338.

⁴¹⁸ ARENZ, Karl Heinz, **São e Salvos**, Quito: Abyala, 2004, p. 98.

parte integral da vida humana, transcendendo tempo e espaço. Sem ela não podemos dizer que somos, para onde vamos e nem qual é o nosso destino neste mundo. Sua destruição é destruição da vida e da própria condição humana. É nela que aprendemos a tecer relações com o todo da vida, ou seja, somente através dela podemos alcançar realização humana e felicidade neste mundo.

David Choquehuanca, chanceler boliviano, define um projeto de comunidade e de sociedade a partir das perspectivas dos povos indígenas andinos, apontando para alguns princípios fundamentais: priorizar a vida - buscar a vivência em comunidade em que todos se preocupem com todos, pois o mais importante é a Vida. Pretende-se uma vida mais simples em harmonia com a natureza; Chegar a acordos em consensos – dialogar respeitando as diferenças e visando chegar a um ponto em que não sejam provocados conflitos. Nesse sentido é aprofundar a democracia; Respeitar as diferenças – não se propõe a tolerância (passividade) mas sim o respeito ao outro, sem submissão ou discriminação; Viver em complementaridade – priorizar a complementaridade pois todos os seres do planeta se complementam, ajudando a que sobrevivam; Equilíbrio com a natureza – buscar uma vida de equilíbrio com todos os seres de uma comunidade, visando uma sociedade com equidade e sem exclusão; Defender a identidade – valorizar e recuperar a identidade para desfrutar de uma vida baseada em valores que tem resistido por cerca de 500 anos e que foram deixados por comunidades que viveram em harmonia com a natureza e o cosmos; Aceitar as diferenças – respeitar as semelhanças e diferenças entre os seres que vivem no planeta; Saber comer, beber, dançar - estes são elementos da vida social que se relacionam com o plantio, colheita, festejos, orações, etc. de forma comedida; Trabalhar em reciprocidade – o trabalho se faz desde pequeno e é considerado como uma festa, como uma forma de crescimento pessoal. É necessário retomar a reciprocidade do trabalho na comunidade, o qual devolve em trabalho a ajuda prestada por uma família em atividade agrícola; Controle social – diferentemente da participação popular, entende-se basicamente o controle social como um controle obrigatório sobre as funções que realizavam as principais autoridades nos tempos ancestrais; Exercer a soberania – compreende-se que a soberania do país se constrói a partir da soberania das comunidades.⁴¹⁹

⁴¹⁹ CHOQUEHUANCA, David, **El Vivir Bien como respuesta a la crisis global**. Disponível em: http://alainet.org/images/Vivir_Bien.pdf. Acessado 23/12/2016.

Parte da crise ecológica humana, ou seja, crise de nas relações humanas e destas com a natureza foi ocasionada pela destruição da comunidade. Uma das causas da violência em nossas sociedades urbanas está ligada à necessidade de comunidade. Na carência básica do ser humano de ser aceito e acolhido em uma comunidade de vida, onde se aprende a se conectar, vincular-se com outros seres humanos e a natureza. A destruição das comunidades originais, seja pelos processos históricos (colonização e escravidão), seja pelos atrativos dos centros urbanos, desenraizaram o ser humano de sua base fundamental. Papa Francisco assim descreve essa realidade,

Não podemos ignorar que, na cidade, facilmente se desenvolve o tráfico de drogas e de pessoas, o abuso e a exploração de menores, o abandono de idosos e doente, várias formas de corrupção e crime. Ao mesmo tempo, o que poderia ser um precioso espaço de encontro e solidariedade, transforma-se muitas vezes num lugar de retraimento e desconfiança mútua. As casas e os bairros constroem-se mais para isolar e proteger do que para unir e integrar.⁴²⁰

O desaparecimento da comunidade deixou uma carência, uma necessidade profunda na alma humana, resultando na perda da ética comunitária e o senso de responsabilidade pelo outro. O distanciamento da comunidade e da natureza levou o ser humano à perda de contato com seu ser mais profundo e com os valores fundamentais de sua existência. Sem o vínculo e a pertença a uma comunidade, o ser humano perde sua base para a confiança e a solidariedade, que podem ser causa do aumento da violência. Na *Evangelii Gaudium*, Papa Francisco aponta para dois aspectos relevantes da realidade mundial: as guerras e violências e um individualismo generalizado. Para a superação desses desafios, ele insiste que os cristãos, vivendo em comunidades, deem testemunho de comunhão fraterna e preocupação de uns pelos outros.⁴²¹

Na realização de nossa vocação humana, a comunidade é um fator preponderante. É na comunidade que o indivíduo é despertado para uma compreensão do todo e das partes, da ordem universal e das forças que regem a organização social. Nesta compreensão orgânica da vida em comunidade, o indivíduo aprende a ser um EU comunitário ou NÓS. Aprende a interdependência, a individualidade-comunitária. Experimenta a pertença, supera a força ilusória da competição e começa a viver de acordo com os princípios do suplementar e do apoio

⁴²⁰ PP. FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, São Paulo: Paulus, 2013, n.75, p. 50.

⁴²¹ *Ibidem*, n. 99, p. 62.

ao outro. Desenvolve-se uma dimensão espiritual que alimenta a coesão e a força da comunidade para a paz, a justiça e igualdade.

Somente a partir do princípio comunidade pode-se pensar numa nova humanidade reconciliada com a natureza e consigo mesma. Somente em comunidade podemos descobrir o conhecimento que nos levará à paz universal no interior da humanidade e desta com a criação.

O projeto de vivência comunitária é um grande desafio para indivíduos e sociedades. Primeiramente devido à forte tendência ao individualismo de nossas sociedades urbanas. Segundo porque se pensa que individualidade e subjetividade são incompatíveis com a comunidade. É importante enfatizar que a legítima comunidade nasce da relação entre individualidade e totalidade, diversidade e comunhão. Uma comunidade saudável é aquela que valoriza tanto a individualidade, como a diversidade de seus membros. A comunidade deve ser a base para educar para a autonomia individual, ou seja, para que cada um possa desenvolver todo seu potencial, tendo em vista a própria manutenção da vida comunitária. Paulo Freire assim define sua experiência de autonomia:

Gosto de ser homem, de ser gente, por que sei que a minha passagem pelo mundo não é predestinada, preestabelecida. Que o meu destino não é um dado mas algo que precisa ser feito e de cuja responsabilidade não posso me eximir. Gosto de ser gente porque a história em que me faço com os outros e de cuja feitura tomo parte é um tempo de possibilidade e não de determinismo. Daí que insista tanto na problematização do futuro e recuse sua inexorabilidade.⁴²²

A capacidade de comunidades sobreviverem, está diretamente relacionada aos processos de amadurecimento individual proporcionado pelo próprio ambiente comunitário. Na comunidade, não se destrói o indivíduo, mas se potencializa suas capacidades para o próprio bem da comunidade. Crescer como pessoa, dentro de uma comunidade, é despertar para a contribuição a ser dada ao todo. Significa não se isolar, mas experimentar a profunda inter-relação entre seres humanos e a natureza. No contexto Amazônico, a comunidade se torna a presença do Cristo, que como o Bom Samaritano, se volta para socorrer e curar as feridas dos que perderam a dignidade, a autocompreensão de filhos e filhas, seus valores culturais e religiosos. Em um dos pontos do décimo segundo intereclesial de Cebis na Amazônia, assim os Bispos afirmaram:

Comprometemo-nos ainda a fortalecer e multiplicar nossas Comunidades Eclesiais de Base, criando comunidades eclesiais e ecológicas de base nos bairros das cidades e na zona rural,

⁴²² FREIRE, Paulo, **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**, São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 52-53.

promovendo a educação ambiental em todos os espaços de sua atuação; fortalecendo a formação bíblica; incentivando uma Igreja toda ela ministerial, com ministérios diversificados confiados a leigas e leigos; assumindo seu protagonismo, como sujeitos privilegiados da missão; fortalecendo o diálogo ecumênico e inter-religioso e superando a intolerância religiosa e os preconceitos.⁴²³

Um dos principais ingredientes para o amadurecimento da comunidade é a confiança entre seus membros. A confiança é a casa de força da comunidade, determinante para sua construção. Todos os objetivos e ideais comunitários só poderão ser alcançados tendo como base a confiança mútua. É necessário aprender a confiança entre homens e mulheres, entre adultos e crianças, confiança na liderança, confiança nos diferentes projetos e ações da comunidade. Este ideal, pode ser traduzido nas palavras de Papa Francisco que adverte à comunidade cristã: “Peçamos ao Senhor que nos faça compreender a lei do amor. Que bom é termos esta lei! Como nos faz bem, apesar de tudo, amar-nos uns aos outros! Sim apesar de tudo!”⁴²⁴

Construir confiança no interior da comunidade não é uma tarefa fácil. Para existir confiança é preciso um profundo exercício de honestidade e sinceridade. Virtudes não muito desenvolvidas em nosso contexto, onde, para sobreviver, temos que aprender a usar máscaras. Para aprender a mostrar-nos como somos: sombras e luzes, defeitos e qualidades é necessário perseverança e coragem. É necessário aderir a um conjunto de valores que nos proporcionem a criação de um espírito de confiança. Aprender com nossos erros, aceitar nossos limites. Outra habilidade importante para a criação de confiança é o aprender a se confrontar com os conflitos, principalmente no campo da sexualidade, do amor, do poder, do dinheiro e reconhecimento.

A comunidade é o lugar em que cada pessoa se sente livre para ser ela mesma, expressar-se e dizer com toda confiança o que vive e o que pensa. Nem todas as comunidades chegam a este ponto, mas é preciso que tendam para isto. Enquanto alguns tiverem medo de se expressar, medo de ser julgados ou considerados idiotas, medo de serem rejeitados, é sinal de que precisa progredir. No coração da comunidade deve haver uma escuta cheia de respeito e de ternura que desperte no outro o que há de mais belo e de mais verdadeiro.⁴²⁵

Confiança é uma virtude e um sentimento que se consolida com a prática, principalmente na capacidade que a comunidade tem de acolhimento do outro como

⁴²³ Carta Final do 12º Intereclesial às Comunidades, <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=40078>, 2009, n. 25. Acessado em 12/12/2016

⁴²⁴ FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n.101.

⁴²⁵ VANIER, Jean, *Comunidade lugar do perdão e da festa*, p. 43.

outro. A confiança está profundamente relacionada com a verdade humana, transparência e a habilidade e vontade de deixar-se ver e sentir-se acolhido pelo outro. Quando se encontra o espaço para mostrar profundamente quem sou, então, poderei ser amado e aceito. Sem este itinerário a comunidade certamente fracassará no seu intento de construir humanidade solidária. E sem comunidade solidária não é possível uma vida humana de qualidade. Na perspectiva dusseliana, assim é considerada a solidariedade:

Por *solidariedade* desejo aqui entender uma pulsão de alteridade, um desejo *metafísico* (E. Lévinas) pelo outro que se encontra na exterioridade do sistema onde reina a tolerância e a intolerância. É um assumir (isso significa *re-spondere*: (*spondere*) o outro, reflexivamente (*re-*) ante o tribunal do sistema que acusa porque se assume a vítima da injustiça e, por ele, parece como assinalado, como injusto, culpável, réu, como refém no sistema em nome do outro.⁴²⁶

Para a criação de comunidades iniciáticas, ecológicas e educativas das masculinidades redimidas, alguns princípios práticos precisam ser trabalhados: uma visão, uma utopia sobre o mundo, a sociedade e a comunidade; partilhar e dialogar com outros, para a busca de um consenso, sendo atento aos anseios de cada um; importante perceber que uma visão é ver como a vida poderia ser vivida, vivendo no aqui e agora, sem deixar de pensar nas futuras gerações; a visão é a força que está por detrás da linguagem simbólica que manifestam nossas intenções.

A criação de comunidades ecológicas está fundada sobre o princípio do poder partilhado. Isto significa reconhecer e apoiar as ideias que nascem do consenso do grupo; partilhar informações, apoiar a criatividade dos outros, trabalho em rede, afinar a comunicação e deixar que todos exerçam o poder; como seres inacabados aprendemos juntos, com nossos erros e experimentos, exploramos novas possibilidades em pequena escala para que seja possível depois aplicar em larga escala; uma boa conversa pode ter não somente o potencial de transformar relacionamentos humanos, mas transformar a consciência humana.

Comunidades são espaços para a inteligência coletiva, mais que a inteligência individual. Espaços para a individualidade e não para o individualismo. Nelas se desenvolve e amadurece a sensibilidade, que significa abrir-se para os sentidos, sentimentos e emoções, escutar a vida no interior do ser e ao redor de si, decidir confiar na vida. Elas são espaços de aprendizado da responsabilidade pessoal, ou

⁴²⁶ DUSSEL, Enrique, **Deconstrucción del concepto de ‘tolerancia’ (de la intolerancia a la solidaridad)**, Disponível em: <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>. Acessado em: 23/01/2017, p. 5.

seja, assumir os próprios sentimentos, pensamentos e ações. Comunidades são lugares do diálogo acolhedor, ou seja, aprender a falar a própria verdade e escutar profundamente a verdade do outro. Comunidades são espaços do abraço da diversidade: estar aberto para pontos de vistas diferentes e para as diversas expressões da vivência humana em seus diversos âmbitos.⁴²⁷

O grande desafio da comunidade é transformar poder em virtude. Poder é sobre força e força aparece em várias formas e em diferentes contextos de nossas vidas. Discutir poder é algo complexo, por isso precisamos primeiramente, deixar claro alguns aspectos sobre o poder e assumir algumas redefinições. Poder não é uma entidade, mas um modo de interação social e comunitária. É mais um processo que uma coisa. É algo que acontece entre pessoas e gêneros, mais que ser uma posse é um modo de se relacionar. Como ressignificar o poder como virtude?

Primeiramente, ressignificando o poder que se localiza num eu que se torna sujeito gerando autonomia, liberdade e responsabilidade. Percebe-se que cada um tem uma voz e que pode pronunciar sua palavra (logos – sabedoria), fruto de sua própria história e vivência. O Eu se torna narrativo (Ricoeur) no âmbito da comunidade ouvinte. Mas, não é somente voz do subalterno e do oprimido que pode ser ouvida, é sentir-se capaz de fazer algo, construir, tecer juntos com outros e outras, ir além da passividade opressiva. É dar-se subjetividade para narrar e construir a própria história. O poder como força do eu livre e responsável, não mais aprisionado. Na perspectiva de Ricoeur:

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas ‘experiências’. Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem.⁴²⁸

A possibilidade de expressá-lo gera autonomia que não é comprovação de força, mas reconhecimento de uma riqueza pessoal que precisa ser compartilhada. Base para as interrelações saudáveis que geram intimidade e comunhão e não co-dependência. Na descrição de Beattie, o codependente é alguém que permite que o comportamento e o modo de ser de outra pessoa afete dramaticamente a sua vida.

⁴²⁷NEUMANN, Sandy, **Ecoalfabetização: Aplicando à Educação uma Abordagem Sistemica**. In: BARLOW, Zenobia (org.) Ecoalfabetização Preparando o Terreno. Disponível em: http://www.institutocarakura.org.br/arquivosSGC/DOWN_194733ecoalfabetizaco.pdf. Acessado em 24/01/2017, p. 69; BOFF, Leonardo, **Homem: satã ou anjo bom?**, p. 68-70; FRANCISCO, **Laudato Si**, n. 220, 229, 225.

⁴²⁸ RICOEUR, Paul, **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991, p.175.

Sua obsessão é exercer controle sobre o comportamento de outras pessoas, sejam elas parceiros ou parceiras de relacionamentos, familiares ou pessoas no ambiente de trabalho.⁴²⁹

Outra ressignificação do poder se encontra na compreensão de liderança que se fundamenta principalmente, no princípio responsabilidade, no assumir de tarefas, de orientar e ajudar outras pessoas. Poder se torna dar poder aos outros, capacidade de gerar consenso por um diálogo profundo.⁴³⁰

Poder também é combativo, contrário e contraditório. Este poder se reacende no interior, quando os limites da minha integridade física, espiritual e psicológica são ultrapassados. Nos conflitos humanos, sou desafiado por pessoas, circunstâncias e pontos de vista. Nestes momentos a consciência ou o subconsciente se torna defensivo, trazendo memórias das lutas vividas, das oposições, ressentimentos e raivas, dos antagonismos da vida. Viver nestas circunstâncias torna a realidade espaço da competição, do combate para vencer e destruir o adversário. Pode se tornar tirania, a guerra dos opostos. Aprender a lidar com os antagonismos faz parte do processo de amadurecimento, nos lembra Jesus no deserto na luta contra as forças demoníacas, o anti-reino. Conflitos e antagonismos são importantes para o crescimento e a maturidade. O homem pleno não é aquele que venceu muitas guerras, discussões e conflitos, mas aquele que soube jogar, brigar, respeitando as regras e os oponentes. Perder ou ganhar não é importante. O importante são as lições aprendidas.⁴³¹

O ressignificado mais importante do poder no contexto cristão é quando este se torna serviço, doação e partilha. A força, a vitalidade e a virilidade se canaliza para o outro, para dar vida – paternidade. A força interior é direcionada para o outro para fortalecer o outro, dar poder ao outro. É uma sabedoria interna que se manifesta na capacidade de ir ao encontro do outro e cuidar, mas também, quando é necessário deixar livre, dar liberdade, não ser e não se tornar co-dependente. Tal vivência do “poder para” é parte de relacionamentos maduros que exigem mutualidade que é uma percepção apurada das forças e fragilidades de cada um. É a afirmação constante de que somos fortes juntos, na sinergia de forças. O poder está na força

⁴²⁹ BEATTIE, Melody, **Co-dependência nunca mais**, Rio de Janeiro: Nova Era, 2007, p. 27.

⁴³⁰ BOFF, Leonardo, **Homem: satã ou anjo bom?**, p. 68-71.

⁴³¹ MUSZKAT, Malvina, **Guia Prático de Mediação de Conflitos**, São Paulo: Summus, 2008, p. 72.

compartilhada, na interdependência, nos empoderamentos mútuos. A comunidade se torna casa que na linguagem amazônica é a grande maloca.

A ideia de comunidade como casa fornece o conceito de lar, ambiente de vida, referência e aconchego de todos que transitam pelas estradas da vida. Recuperar a ideia de casa significa garantir o referencial para o cristão peregrino encontrar-se no lar. É uma estação, uma parada no caminho para a pátria definitiva. No Novo Testamento, a palavra casa muitas vezes significa a comunidade-igreja construída por pedras vivas (Cf. 1Pd 2,5).⁴³²

No âmbito da casa-comunidade o poder se manifesta na capacidade de confiar no outro, de acolher o outro, de mostrar minha fraqueza também. No âmbito da comunidade, esta força se torna sinergia, amizade que alimenta e ajuda a crescer a vida comunitária e a comunhão. É consciência de pertencer e viver um na força do outro e confiar que a força estará lá quando no percurso da vida cada um precisar se fortalecer.

4.4. “Masculinidades redimidas” na Amazônia

A práxis pastoral renovada quer compreender e apontar caminhos para uma vivência cristã das “masculinidades redimidas” na Amazônia. Nesta etapa, é importante refletir sobre processos de transformação que promovam novos padrões de vivência humana, que contribuam para prevenir, transformar e curar a toxicidade das masculinidades. Como desintoxicar as masculinidades de imagens, concepções, práticas e estruturas promovidas pela mídia, romances, mitos, religiões e histórias traumáticas pessoais que geram mortalidade precoce, degradação física, mental e espiritual, dependência química, suicídio em grande número da população masculina?

O que se pretende, é a elaboração, a partir de elementos teológico-pastorais, de aspectos culturais e antropológicos, de expressões da masculinidade que levem homens a redimir aspectos violentos e opressivos incutidos pelas estruturas nas quais estão inseridos, dando espaço para expressões da subjetividade masculina no campo afetivo e emocional, possibilitando a manifestação da vulnerabilidade, da sensibilidade, dos medos e sentimentos. Neste processo, é preciso também desestabilizar as bases das relações de poder que sustentam hierarquias e desigualdades.

⁴³² CNBB, **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**, n. 178, p. 96.

Para este fim é necessário dar atenção ao micro e ao macro social, às subjetividades individuais e as influências contextuais que constroem a vida e a identidade de tantos homens. A busca de razões teológicas, bíblicas e antropológicas são fundamentais, para que homens inseridos em comunidades cristãs, em todas as etapas de suas vidas sintam a necessidade de transformação interna que os leve a estar abertos às intuições da Sabedoria Divina que tudo renova e a reinterpretar relações e identidades, para o surgimento de uma nova humanidade em Cristo.

As masculinidades amazônicas indígenas e híbridas que sofrem ainda hoje os impactos da colonização e o neocolonialismo cultural midiático, devem retornar às fontes culturais e espirituais de seus ancestrais para curar, redimir e recriar novas formas de vivência na realidade contemporânea.

Os mais afetados pela masculinidade tóxica são os jovens. Os sintomas são claros na vida de tantos homens jovens: a dependência química, saúde mental precária, violência e o suicídio. Frente a estes desafios se busca contribuições na ecologia dos saberes e na espiritualidade, para o enfrentamento destas estruturas de pecado que afeta uma grande maioria da população masculina.⁴³³

4.4.1 Masculinidades redimidas no contexto doméstico na Amazônia

Masculinidades redimidas no âmbito doméstico se expressam principalmente pela presença renovada da masculinidade, como serviço e cuidado da vida. Presença amorosa que rejeita as diversas formas de violência física e simbólica. Presença educadora para o acolhimento respeitoso e amigo, das diversidades presentes nas subjetividades plurais dos filhos e filhas e membros da família.

Nesta busca de ressignificar a paternidade no âmbito doméstico é importante revisitar as concepções clássicas e essencialistas do papel masculino. Nosso objetivo é possibilitar e dar expressão às novas performance das paternidades que estão emergindo a partir da crise da masculinidade hegemônica. Nas concepções hegemônicas e coloniais do papel do homem no âmbito doméstico, encontramos o de “chefe de família”. O homem, nesta concepção assume o papel de “provedor” e

⁴³³ Mapa da Violência 2014, **Os Jovens do Brasil**, Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/>. Acessado em 24/01/2017.

“procriador” que está relacionado com a perspectiva patriarcal e heteronormativa da família.⁴³⁴

Nesta visão de paternidade, a autoridade masculina se expressa na obediência e subordinação às ordens e ao controle do homem, por parte da esposa, dos filhos e dos dependentes que vivem na casa. O homem, na maioria das culturas, é socializado para desempenhar seu papel sexual como capacidade procriadora, que se torna não somente a prova de sua heterossexualidade, mas também de seu potencial viril. Para ser reconhecido como homem de verdade é necessário potência sexual e procriadora.⁴³⁵

Esta perspectiva de paternidade está em crise devido a vários fatores. Um dos mais importantes é a autonomia e emancipação econômica das mulheres. Outro é a ascensão da pluralidade de expressões sexuais, papéis e modelos de família, que questionam o controle patriarcal e autoritário do homem.⁴³⁶ Esta crise da masculinidade hegemônica no âmbito doméstico, por um lado, é vista como ameaça que gera a violência masculina. Por outro lado, gera expressões alternativas criativas de paternidades redimidas e mais participativas na vida familiar e na educação dos filhos.

A visão do pai provedor e protetor, com forte ênfase sobre aspectos autoritários da masculinidade, se fundamenta pesadamente numa concepção de amor romântico de família divulgada, muitas vezes, nas novelas e interpretações inadequadas do amor cristão familiar. Essa concepção romântica de amor, construído socialmente, concebe o feminino como frágil e sedutor dos instintos masculino, que desenvolve uma percepção de posse e propriedade da mulher. O amor é traduzido como paixão que, normalmente, se torna doentia, refletida nas expressões de ciúmes, controle e violência. Este mito do amor romântico também se atrela a compreensões inadequadas do amor como sacrifício pelo outro, tolerância de expressões de violência física e verbal.⁴³⁷

O distanciamento ou a falta de proximidade e intimidade entre pais (masculino) e filhos foi praticamente aceito como uma característica da paternidade hegemônica. Os argumentos beiram a naturalização da relação entre mães e filhos

⁴³⁴ SCOTT, Joan, **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**, p.41.

⁴³⁵ SAFFIOTTI, Helleith Iara Bongiovane, **O poder do macho**, São Paulo: Moderna, p. 16-20.

⁴³⁶ NOLASCO, Sócrates, **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p. 25-27.

⁴³⁷ COSTA, Jurandir Freire, **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 131-135.

devido a gravidez e a amamentação que distancia os pais de se aproximarem mais intimamente de seus filhos. Esses argumentos se fortalecem na visão da masculinidade hegemônica que forja homens sem sensibilidade para afirmar paternidades autoritárias, onde a relação com seus filhos deve ser pautada pela obediência e medo do castigo. Quem mais sofre com este tipo de paternidade são os próprios homens que aprendem a ter medo de seus corpos e de seus sentimentos. Pais distantes e autoritários geram crianças adultas carentes de carinho, sem diálogo profundo com seus filhos e filhas, incapacidade de expressão de sentimentos e desejos íntimos com seus pares.

As perspectivas de gênero analisam as práticas maternas de cuidado e proximidade afetivas com filhos, assim como a imagem paterna distante e o trato frio de seus filhos como construção histórica ideológica, cultural e religiosa. Frente a esses desafios que exigem uma paternidade mais democrática, participativa e íntima no âmbito doméstico, quais poderiam ser os princípios práticos e pastorais para um processo de transformação? Como elaborar uma espiritualidade pastoral que possa acompanhar um processo de construção de uma “paternidade redimida”?

Embora não haja dúvida de que uma mudança significativa está no ar, falar de uma transformação completa pode ser ilusória. Melhor é observar uma evolução gradual em direção a uma nova compreensão da paternidade que já está ocorrendo nos espaços domésticos. Há um claro envolvimento dos pais na vida doméstica, ainda há um longo caminho a percorrer. Há claramente uma lacuna entre a retórica do pai envolvido e o que os pais estão realmente fazendo, relacionados com os altos níveis de violência doméstica.⁴³⁸

Apesar de um aumento certificável da participação paterna, na maioria dos casos, as mães continuam a tomar a maior parte da tarefa do cuidado das crianças. Ainda faltam estudos mais aprofundados sobre o grau de envolvimento dos pais na vida doméstica. O que se percebe é que ocorre um maior envolvimento e superação de papéis e práticas sociais dos pais no contexto familiar. Embora este aumento no envolvimento do pai constitua um desenvolvimento muito bem-vindo, é importante reconhecer que existe um nível mais profundo de relacionalidade paterna do que os

⁴³⁸ WAISELFISZ, Julio Jacobo, **MAPA DA VIOLÊNCIA 2015 HOMICÍDIO DE MULHERES NO BRASIL.** Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acessado em: 25/01/2017.

cuidados básicos para as necessidades da criança. Quando um pai se preocupa profundamente com seus filhos, há uma dimensão espiritual em seu relacionamento com eles e elas. A espiritualidade da paternidade é fundamentada na capacidade de um pai para uma entrega amorosa de si mesmo para o bem de seus filhos.

O amor paternal é, com frequência, poderosamente expresso através de uma auto-comunicação não-verbal. A capacidade de silenciar suas intenções para atender a dos filhos e filhas. O pai aprende a ser um bom ouvinte. Ele tem a capacidade de empatia, a fim de estar plenamente presente aos outros. Compartilhar o espaço da casa e oferecer hospitalidade é realmente comunicar algo de si para o outro. Uma maneira de romper com a obsessão do solipsismo narcisista, é o exercício da compaixão, ou seja, se inserir na vida da outra pessoa, olhar o mundo a partir de seus olhos. Não se pode sair da prisão do si mesmo por conta própria. É através da presença da outra pessoa que este "milagre" é realizado. O milagre não acontece, naturalmente, automaticamente. O eu deve estar aberto e ser capaz de responder ao apelo do outro.

É oportuno destacar, aqui, uma das relações recriadas na casa de José, esposo de Maria: a casa não mais do “pai” – abet’ab – nem simplesmente a casa da “mãe” – abet’im – mas a *oikoumene*, isto é, a casa da acolhida de todas e de todos, das diferenças, onde se pode amar e ser amada/amado plenamente. Nesta casa, a de Maria e José, as relações são, portanto, recriadas, e constituem relações de homens e mulheres novos. Também nela Maria e José geram Jesus, homem novo, nascido de relações novas e recriadas. Finalmente, é nesta casa, a *oikoumene*, que cresce Jesus. Nesse sentido, olhando para as relações da mulher/Maria e do homem/José, Jesus vai construindo a sua masculinidade.⁴³⁹

A doação mútua em um relacionamento está fundamentada na presença e no poder de Cristo. É a fé em Cristo e a graça de seu amor que sustenta, que permite aos cristãos arriscar-se em outras experiências de pais que se abrem inteiramente a seus filhos. Eles mostram uma certa "porosidade" para as experiências importantes na vida de seus filhos.

4.4.2 Masculinidades ecológicas - o cuidado da grande maloca Amazônica

Para o capitalismo predatório e patriarcal a exploração da natureza e a dominação e violência contra mulheres, se torna objeto de consumo, resposta às

⁴³⁹ TONINI, Hermes Antônio, **O sonho de José e o sonho de novas masculinidades**, p. 71.

necessidades elaboradas pelo próprio sistema. A natureza e mulheres compartilham do mesmo fim do capitalismo colonial, tornam-se objeto de consumo e exploração.

Para muitos antropólogos, tanto a natureza como as mulheres são apreendidas como realidades inferiores à cultura, a qual é associada aos homens. A separação entre natureza e cultura tornou-se uma chave interpretativa importante para a civilização ocidental manifestando-se através da separação entre as ciências humanas e as ciências exatas e também da organização política. Grupos humanos foram denominados primitivos e classificados como mais próximos da natureza. Inferiores, portanto. Isto justificou diferentes formas de dominação: negros, indígenas e mulheres faziam parte da natureza, o que justificava sua submissão à ordem da cultura.⁴⁴⁰

O efeito global da crise do sistema de vida do planeta, desencadeado por a uma série de fatores, tem como fundamento a exploração patriarcal capitalista. Este é sentido principalmente por mulheres, crianças e povos tradicionais. Na Amazônia a destruição da biodiversidade e da sociodiversidade é sentida principalmente por mulheres pobres das comunidades ribeirinhas e pelos povos indígenas. Neste contexto é importante desencadear processos que levem a uma mudança estrutural e política da sociedade.

A partir da perspectiva ecofeminista é importante pensar que a exploração da natureza e opressão de mulheres e de tudo que elas representam, simbolicamente, estão intrinsicamente relacionada. O processo de reinvenção da masculinidade a partir da perspectiva ecofeminista, passa pela por processos de elaboração de novos saberes, que além de valorizar as expressões da diversidade do masculino e do feminino, das culturas diversas da Amazônia, elabore uma perspectiva da “casa comum”, do comunitário, das interdependências no âmbito tanto local como planetário.

Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e interdependentes quanto as formas de conhecimento. Dada esta interdependência, a aprendizagem de certos conhecimentos pode envolver o esquecimento de outros e, em última instância, a ignorância destes. Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca. Assim, num processo de aprendizagem conduzido por uma ecologia de saberes, é crucial a comparação entre o conhecimento que está a ser aprendido e o conhecimento que nesse processo é esquecido e desaprendido. A ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece. A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. É esta a tecnologia de prudência que subjaz à ecologia de saberes. Ela convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a

⁴⁴⁰ RUETHER, R.R, **Ecofeminismo: mulheres do primeiro e terceiro mundos**, São Bernardo do Campo: Mandrágora, 2000, n. 6, p. 11-17.

ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes.⁴⁴¹

No contexto atual da crise de relação entre o ser humano com seu habitat se percebe a relação imediata entre construção de conhecimento (razão instrumentalista colonial e patriarcal) e ecologia, principalmente na elaboração e legitimação de modelos de sociedades e economias destrutivas da vida e das culturas dos povos primeiros da Amazônia.⁴⁴²

Na elaboração de masculinidades ecológicas, é importante aprender metodologias e práticas que possam contribuir para uma transformação da relação entre humanidade e natureza. Novos conhecimentos estão sendo elaborados na interrelação com os saberes dos povos indígenas, de movimento de mulheres, cebs e a ecologia. Ocorre uma busca de pressupostos que contribuam para elaborar uma consciência ecológica inserida na vida dos homens para transformar as relações humanas e as relações da humanidade com seu habitat.

Descolonizar é deslocar-se para o espaço de aprendizado das comunidades ribeirinhas e indígenas onde a proximidade com a natureza, resulta no encontro com o mundo real, aprendizado cooperativo, solidário e intergeracional. Segundo Céspedes

As preocupações da nova consciência ecológica e feminista se articulam em torno de três eixos: 1) a sustentabilidade ecológica e social, baseada em relações de irmandade/fraternidade para com a natureza e entre os seres humanos; 2) o respeito e a preservação da diversidade biológica e cultural no meio de um sistema que busca a uniformidade e a destruição das diferenças; 3) a participação e a comunicação nas relações sociais e nas formas de governo, inspiradas na democracia como valor a ser vivido em todos os níveis de nossa vida (família, relações entre homens e mulheres, escola, sindicato, igrejas, religiões, movimentos de base, organizações, Estado, etc.). Assim, pois, quando falamos de ecofeminismo, estamos nos referindo a uma nova visão do mundo, do cosmos e de toda a realidade que nos desafia a buscar formas organizacionais, nas quais se dê uma democracia inclusiva da qual todos e todas participamos, incluindo a natureza.⁴⁴³

Segundo as concepções indígenas é nesta grande maloca que desenvolvemos nossa vida, nossa história. É nela que estamos peregrinando no cosmo rumo a um destino ainda desconhecido. Neste contexto, percebemos o quanto nossas relações

⁴⁴¹ SANTOS, Boaventura de Sousa, **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**, Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF. Acessado em 25/01/2017.

⁴⁴² PP. FRANCISCO, **Laudato si**, n. 36-38.

⁴⁴³ CÉSPEDES, Geraldina, **Pelos caminhos do ecofeminismo**. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=305>. Acessado em: 21/01/2017.

locais (família, vizinhança, escola, lazer e trabalho) podem tornar o espaço onde vivemos, um lugar de melhoramento de nossa condição humana. Homens e mulheres são chamados a cuidar da qualidade das relações humanas próximas, ou seja, aprender a conviver com outros seres humanos e com a natureza. Essa construção de uma nova forma de pensar o ser humano e a sacralidade da natureza, para Gebara é um dos aspectos mais importantes do ecofeminismo, enfatizando a relação de todos os seres e sua interdependência fundamental.⁴⁴⁴

Ela propõe uma cosmologia diferente, que enfatiza a unidade de todos os seres vivos em um corpo sagrado; uma antropologia diferente a partir das relações fundamentais de reciprocidade. Isto irá resultar um novo modo de criar comunidades com novas formas de compreender as relações do ser humano e sua relação com a natureza. O Ecofeminismo aponta para uma compreensão da biosfera como biodiversidade e sociodiversidade, isso nos faz lembrar que *viver naturalmente* é viver em comunidade. Só poderemos salvar o planeta juntos. Papa Francisco fala de uma “ecologia integral”.

A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem. E isto exige (...) discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência duma sociedade, e (...) por em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo. Tudo está interligado. (...) Assim como os vários componentes do planeta — físicos, químicos e biológicos — estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individualizar e compreender.⁴⁴⁵

Esse aprendizado de convivência comunitária passa a ser um dos princípios mais importantes da ecologia como estratégia para salvar o planeta e para o desenvolvimento das qualidades humanas necessárias para um futuro da humanidade cada vez mais desafiante. No contexto atual o individualismo exacerbado e o distanciamento das formas comunitárias e naturais de vida, tornam a vida do planeta cada vez mais ameaçada. A comunidade ecológica parece ser uma via imediata para salvar não somente o planeta, mas o ser humano que nele habita.

Masculinidades ecológicas se fundamentam na perspectiva relacional, ou seja, na interrelação entre o mundo físico, biológico e social. Estamos inseridos nessa teia de relacionamentos na qual somos influenciados e na qual também influenciamos. O ser humano na complexidade ecológica não é alguém fechado

⁴⁴⁴ GEBARA, Ivone, **Ecofeminismo: alguns desafios teológicos**, Manágua: Alternativas, 16/17, 2000: 173-185, p. 95.

⁴⁴⁵ PAPA FRANCISCO, *Laudati Si*, nº 138.

sobre si mesmo, mas aberto para a experiência do “nós” – a comunidade bio-espírita. Nesta vivência, o “eu” se torna um “nós” na interrelação com a natureza.

Para este fim, procura-se elaborar uma eco-espírita amazônica, que combine elementos da cultura religiosa dos povos primeiros com elementos da fé cristã: o ser humano não é o centro, mas elo de relação com todos os seres visíveis e invisíveis da natureza. Neste caminho que une ecologia e espírita, há a inclusão da criação à vida da comunidade. A comunidade ecológica cristã valoriza a cooperação e o cuidado com todos os seres, sendo solidária e cuidosa com os mais frágeis. A eco-espírita nasce da mística, ou seja contemplação do mistério divina presente na natureza. Na Amazônia, florestas, rios e os seres que nela habitam devem ser tratados com reverência, respeito e sacralidade.

É sentir o sagrado e o universo. O importante é crer e confiar, mesmo que na noite anterior tenham violado nossa casa ou nosso corpo. É preciso ouvir os velhos, o som do mar, os ventos. É preciso a unidade entre as famílias, por isso pedimos a Tupã que nos proteja e dê um basta ao sofrimento secular de nosso povo comedor de mandioca. Pedimos à força superior que nossos pensamentos se elevem ao mais profundos planos da nossa espírita indígena, junto aos velhos, aos curandeiros, aos velhos pajés, muitas vezes apagados pelo poder, mas renascidos como força pela consciência do povo. Pedimos que nossos espíritos se elevem ao mais sagrado da sabedoria humana e recebam a irradiação do amor, da paz e do conhecimento a todas as nossas cabeças indígenas e de outras etnias e povos, transformando todo pensamento discordante e conflituoso em pensamento de paz, que construa a unidade entre todos os seres do planeta terra.⁴⁴⁶

Masculinidades ecológicas procuram não separar natureza (instinto) e espírito, antes faz a ponte entre as duas coisas. O corpo, a matéria, sua ligação com a terra, com água e com o sublime, a alegria, a dança e a festa são características dessa amplitude. Esta proporcionará novos valores e novas experiências, em busca de uma espírita mais completa e que possa finalmente combinar a natureza e a sexualidade, que traz novos valores, novas experiências, para mulheres e homens.

A questão ecológica não está dissociada disso, pois, para ser pessoa ecológica, é necessário se sentir natureza, assumi-la, sentir-se umbilicalmente ligados à terra, assumir os instintos, a sexualidade, o corpo, que não teriam porque estar dissociados da *razão e da graça*, para de alguma forma evitarmos terríveis catástrofes para a humanidade. E de resto, para juntar o *pão e o vinho, corpo e sangue, bioespírita* tão celebrados no cristianismo.

⁴⁴⁶ POTIGUARA, Eliane, **Gênero e movimento indígena**. In: SOTER (org.), Gênero e Teologia, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 90.

Neste contexto de reflexão, é importante relacionar as atitudes ecológicas masculinas com a ação do Espírito Santo. O Espírito é força dinamizadora que liga e interage em todas as dimensões bioespirituais. O Espírito está presente na dimensão biológica, individual e social da pessoa. Na pessoa de Jesus de Nazaré, se reconhece aquele, em que o Espírito repousa e que leva a humanidade a uma vivência plena de seu potencial interior. O Espírito é o princípio agregador que une o humano ao divino e o divino ao humano. Na complexidade do humano paira também o princípio do caos e da ordem, do masculino e do feminino, da sombra e da luz, da sapiência e da loucura, da sanidade e da demência.

O Espírito tende para o corpo: esta é a realidade revelada através dos textos do Primeiro Testamento, quando o Espírito de Deus cria mundos a partir do nada, transforma desertos em jardim, ossos secos em militante exército e engravida ventres estéreis. Esta é a boa nova do Novo Testamento, razão de nossa esperança e nossa alegria.⁴⁴⁷

A ação do Espírito em Cristo, o ser humano bioespiritual, se dá a plenitude da relacionalidade de todas as dimensões do humano. Essa complementaridade dos opostos está presente no encontro de Jesus com o diabólico nas tentações. Na experiência da dor e da solidão. No sofrimento da cruz ao meio dia, na ressurreição na sombra da madrugada. Somente quem foi capaz de interiorizar o bioespiritual da realidade humana é capaz de ser sinal, testemunho e vivência do Reino. Jesus, na sua prática de cura e expulsão de demônios, na força do Espírito, revela o interior humano com as possibilidade de sanidade e demência. Na perspectiva da complexidade de Morin,

O homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (demens). O homem do trabalho é também o homem do jogo (ludens). O homem empírico é também o homem imaginário (imaginarius). O homem da economia é também o do consumismo (consumans). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase.⁴⁴⁸

Numa análise mais aprofundada da teologia da Ruah criadora, se compreende que ela é o princípio que tudo humaniza, encarna, corporifica, naturaliza em Cristo. Sendo aquele que é o profundo conhecedor da condição humana e da masculinidade, o Espírito é aquele que leva o Cristo à vivência plena da condição humana e de uma masculinidade cheia da Huah (Sabedoria Profética). Somente no

⁴⁴⁷ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, **A Aplicação de Sentidos: Assimilar o Mistério da Encarnação**, ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana, n. 81, set. 2010, p. 43-47, set. 2010, p. 46.

⁴⁴⁸ MORIN, Edgar, **Os sete saberes necessários à educação do futuro**, São Paulo: Cortez; Brasília; DF: UNESCO, 2000, p. 58.

Espírito se pode entender a missão messiânica do Cristo e da missão incumbida aos seus discípulos e discípulas. No Primeiro Testamento o Espírito é esperado em Joel 3,1 como renascimento da carne, da vida e da sociedade. A ação do Espírito é natural e biológica, no cosmo e na carne, é total em todas as dimensões da vida e da realidade, é permanente e progressiva, nos leva a maturidade (T. Chardin). O Cristo do Espírito é aquele que faz a experiência do Abbá, é filho amado. Toda a criação e todas as dimensões da vida são relação de Deus com a natureza humanizada em Jesus.

A experiência do Espírito jamais ocorre sem a memória de Cristo, ela nunca se dá sem a expectativa de seu futuro. Mas no uníssonos acorde que envolve esta expectativa e esta memória, a experiência do Espírito ganha uma dignidade tão sua que por nada pode ser substituída, e que com razão é chamada de experiência de Deus. Nesse sentido a Pneumatologia pressupõe a Cristologia e prepara o caminho para a Escatologia.⁴⁴⁹

A partir da perspectiva de uma teologia da criação ecológica podemos compreender a ação do Espírito na masculinidade de Jesus, como o grande abraço do Abbá. No Espírito, Jesus o Cristo, abraça a humanidade e cura as feridas da masculinidade tóxica. Esta realidade que tudo envolve é denominada como Reino de Deus. Para deixar-se abraçar por essa realidade é necessário a reforma do pensamento, desaprender para apreender a nova realidade que nos engloba – é necessário conversão. Conversão, na perspectiva da ecoteologia⁴⁵⁰, significa ser envolvido pela realidade natural e biológica que se apresenta. É descoberta, despertar e acolher o “novum” que surge ou pede para nascer em nós e através de nós. No parimento do Reino, só pode vê-lo, entrar nele, participar quem renasce pela água e pelo Espírito. Jesus, o Cristo é a pessoa-Reino, nele e por ele o Reino de Deus se torna presente. É vivido e anunciado.

Passemos para um entendimento a partir da masculinidade, da pessoa-Reino de Jesus, o Cristo – ungido pelo Espírito. No paradigma da complexidade, se usa, com frequência, o termo “compreensão”. A compreensão como exercício da mente ou do intelecto para compreender a realidade e compreensão humana que ocorre na relação intersubjetiva. “Comprehendere” (abraçar junto) apreender em conjunto,

⁴⁴⁹ MOLTMANN, Jurguen, **O Espírito da vida**, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 29

⁴⁵⁰ “Do ponto de vista do conteúdo, o núcleo da ecoteologia seria a compreensão unificada da complexa experiência salvífica (criação, história, encarnação, redenção e consumação) em processo de realização, incluindo necessariamente a ecoesfera, a comunidade biótica, todos os seres.” MURAD, Afonso, **O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica**, Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/pistis?dd99=pdf&dd1=2714. Acessado em 25/01/2017.

escutar o que está sendo dito e o que não é dito, ler o texto e dar-se conta do contexto, prestar atenção nas partes, mas não se esquecer do todo, perceber o múltiplo e o uno.⁴⁵¹

Para a experiência Jesuânica isso significa em outras palavras “sentir compaixão”. Na experiência da *Huah Divina*, é sentir na carne, no corpo, no mais profundo de nosso ser, a experiência do outro. Compreender é o reconhecimento do outro como sujeito e, ao mesmo tempo, empatia, identificação e projeção. Só existe compreensão-compaixão onde há abertura e generosidade. Jesus é a pessoa-Reino porque encarna estas atitudes. A compreensão-compaixão como característica da pessoa-Reino em Jesus Cristo, se apresenta a partir de algumas características fundamentais: saber reconhecer a presença do outro como dom; saber dialogar – engajamento intersubjetivo; saber esperar – sofrer a espera, esperar, fazer o processo, ser caminho, a dinâmica interativa; saber abraçar – ser inclusivo, superação das contradições e dos dualismos. Nas palavras do Papa Francisco, “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese. Tal misericórdia tornou-se viva, visível e atingiu o seu clímax em Jesus de Nazaré. O Pai, “rico em misericórdia” (Ef 2, 4).”⁴⁵²

Isso tudo nos leva a pensar e viver o Reino como uma realidade humana, social, histórica e ecológica. Afirma-se a condição humana como espécie, individualidade e comunidade impregnada pelo Espírito, que tem como meta a plenitude de todos os anseios. A terra e a humanidade gemem e oram: “Venha o Teu Reino!”

4.5. Sabedoria teológica das masculinidades amazônica

O que significa elaborar uma teologia da práxis contextual pós-colonial? Significa dar espaço e voz para que os eventos da cultura e da história da Amazônia se tornem verdadeiras fontes de reflexão teológica, ao lado e em condições iguais

⁴⁵¹ MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis, **A inteligência da complexidade**, São Paulo: Petrópolis, 2000, p. 205.

⁴⁵² PP. FRANCISCO, BULA DE PROCLAMAÇÃO DO JUBILEU EXTRAORDINÁRIO DA MISERICÓRDIA - *Misericordiae vultus*, n.1, São Paulo: Loyola, 2015, p.1.

as da tradição cristã. Ambos os polos: experiência humana cultural-histórica e a tradição cristã precisam ser lidas juntas e dialeticamente.⁴⁵³

O primado do contexto é definido no método teológico, simplesmente como o ponto de partida para o fazer teológico. Sua constituição varia conforme os diferentes lugares e períodos da história. Mas é preciso também ser analisado em cada caso, em sua complexa realidade, formada pelas condições sociais, políticas, culturais e religiosas. Numa palavra, o contexto abrange toda a realidade cultural circunstante: a experiência humana, a cultura e as mudanças culturais.

Quem faz teologia contextual pós-colonial? Na teologia clássica o teólogo é um erudito, acadêmico, especialista, com habilidades linguísticas e hermenêuticas, provenientes da matriz ocidental imperial e colonizadora. Na teologia contextual, quem teologiza é a pessoa local que está em contato com a vida e a cultura. Deste modo, a reflexão tem que ser feita a partir dos sujeitos e paradigmas culturais e da mudança cultural – o subalterno é o melhor contextualizador. No processo de contextualização, teologia é um diálogo constante entre o subalterno que é sujeito da cultura e de sua transformação cultural. São estes que possuem um lugar proeminente na reflexão e compreensão da fé cristã desde um contexto particular.⁴⁵⁴

Teologizar em contexto é dar a luz a uma teologia enraizada na cultura e na história. O papel do teólogo (a) é aquele da parteira, da facilitadora. Sua tarefa é gerar espaço e voz para que o subalterno possa se expressar. Sua tarefa será aprofundar esses elementos, dialogando com a tradição cristã, descolonizando a teologia. Teologia nesta perspectiva nunca pode ser entendida como um produto acabado. Teologia é algo que o subalterno já vive e reflete. É um diálogo no respeito mútuo entre quem fala e quem ouve.

4.5.1 Pajé – pajelança amazônica

O âmbito do simbólico e do narrativo (mitologia) são características importantes das culturas indígenas da Amazônia. Neste retorno ao arcabouço das culturas religiosas amazônicas busca-se conteúdos teológicos pastorais que sirvam

⁴⁵³AZEVEDO, Marcello, **Modernidade e cristianismo: o desafio da enculturação**, São Paulo: Loyola, 1981, p. 35-40.

⁴⁵⁴BEVANS, Stephen, **Modelos de teologia contextual**, Quito:Ediciones Abya-Yala, 2004, p. 22-28.

de aporte para um processo transformador, libertador e pós-colonial das masculinidades locais. Centrando na figura simbólica do Pajé, pretende-se não necessariamente uma análise antropológica cultural, mas apontar alguns elementos e aspectos da experiência religiosa, espiritual e mística que ajudem na compreensão da sabedoria enraizada no mais profundo da alma do homem amazônico dilacerada por processos coloniais.

A partir da figura simbólica do Pajé e de seus rituais de pajelança, nos questionaremos sobre como ocorre a experiência do divino e do humano para o bem viver da pessoa? Como a compreensão desta vivência mística, política e terapêutica, num exercício de teologia contextual, pode oferecer elementos para uma vivência de maior comunhão com Deus, com mulheres, com outros homens e com a natureza? De que maneira se pode relacionar a figura do Pajé com a masculinidade terapêutica, redentora de Jesus?

Quando se busca uma definição de quem é o pajé, muitas são as possibilidades de respostas. Nos estudos etnológicos o conceito pajé que é proveniente da língua Tupi, expressa na realidade um homem (raramente são mulheres), possuidor de um determinado poder. Fenomenologicamente, o pajé é como um canal que medeia forças visíveis e invisíveis com a finalidade de trazer bem-estar para sua comunidade. Seu interesse de modo geral é a saúde, o bem-estar social e individual, existindo uma interrelação entre esses dois aspectos da realidade. Mas, não somente, sua fonte está no sobrenatural que se torna a base do social e ecológico. Na maioria das culturas indígenas da Ameríndia, o pajé e sua pajelança é ponto central. As práticas de pajelança expressam aspectos múltiplos da cultura que engloba, mitos, rituais e símbolos que interligam o mitológico com a realidade do mundo, guia a comunidade em seus desafios e responde as necessidades fundamentais de sentido para a existência no cotidiano.⁴⁵⁵

Pajelança é uma prática ritual religiosa usada principalmente na cura de doenças. Seguem-se conceitos e rituais herdados pelos antepassados indígenas com a função primordial da cura através do pajé. Esta baseia-se na vivência recíproca da pessoa humana com a natureza e a comunidade. Qualquer desordem que interfere

⁴⁵⁵ LANGDON, Esther Jean Matteson, **Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas**, In: LANGDON, Esther Jean Matteson (Org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: UFSC, 1996, p. 26-28.

nesta realidade complexa, pode ser harmonizada através da mediação dos encantados (entidades espirituais dos rios e florestas) que agem através do pajé.

A cura de doenças as mais variadas ocupa um lugar central na pajelança praticada pelos ribeirinhos amazônicos. Nisso eles seguem conceitos e rituais “herdados” pelos antepassados indígenas com a função primordial da cura através do xamã. As religiões dos povos nômades originários da América do Sul integram o xamanismo, um conjunto de sistemas religiosos cósmicos, difundido em quase todos os continentes (Sibéria, Escandinávia, Américas e Oceânia). Por isso, a pajelança não pode ser vista como um fenômeno meramente local e, por conseguinte, isolado, mas integrado num sistema milenar de extensa difusão geográfica.⁴⁵⁶

O pajé possui uma posição destacada no grupo, como garantidor de segurança e promotor de melhores condições de vida, e reconhecida sua função ritual como curador. A sua autoridade não deriva tanto de suas realizações como “feiticeiro” individual, mas das capacidades extáticas que lhe possibilitam viagens místicas de mediação para o “outro mundo” à procura de cura para integrantes doentes de sua comunidade. A doença é considerada um desvio ou um sequestro da alma que pode ser recuperada com a viagem do pajé para, assim, conhecer a origem da doença (diagnose) e poder aplicar ou encaminhar o devido tratamento (terapia). Para alguns grupos indígenas o êxtase é o modo de interagir com o outro mundo através da incorporação de entidades espirituais. Esta interação pajé e encantados é essencial na pajelança.⁴⁵⁷

Nesta descrição da pajelança não se pode deixar de assinalar, o aspecto do serviço à comunidade. O pajé, não é uma autoridade institucional, mas, funcional em relação a seu grupo social. O serviço manifesta-se concretamente nas sessões de cura. A cura mediada pelo pajé segue um roteiro ritual. Não se percebe aí nada de espetacular, mas constitui um processo terapêutico a partir de uma experiência mística. Antes de exercer seu serviço em benefício do grupo, o pajé passa por um processo formativo e ritual de iniciação. Ser pajé não é uma aquisição acadêmica de conhecimento, mas de uma experiência existencial de doença, sofrimento e desordem da qual ele “renasce” como mediador da cura para servir gratuitamente às pessoas aflitas e enfermas de sua comunidade.

A compreensão de quem é o pajé, pode ser melhor descrita a partir do princípio do dom – carisma que compõe sua essência, identidade e função social. Seu dom como força e energia serve para desenvolver sua atividade terapêutica. Pajé é pessoa que cura e que ensina remédio. Como conhecedor de plantas e dos

⁴⁵⁶ ARENZ, Karl Heinz, **São e Salvo**, p. 49.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 52.

espírito da natureza busca fazer o bem, pois, quando usa de sua experiência para o mal, se torna feiticeiro. O pajé é um conhecedor de ervas medicinais e dos segredos que a natureza e seus espíritos lhe revelam. Sua tarefa pode ser descrita a partir de três aspectos: terapêutica, política e conhecimento. A sua prática curativa está relacionada com as doenças do corpo que tem como causa o feitiço ou não cumprimento de regras sociais e religiosas. Sua prática política está em manter a paz em sua comunidade. Seu conhecimento advém da escuta dos espíritos, da ancestralidade e da natureza.

Pode-se dizer que, desse modo, o xamã é o curandeiro ferido pela própria morte, em vida; aquele capaz de restaurar os males mortais com a ajuda do espírito presente nas forças invisíveis da natureza, por ele controladas. Ele se dirige ao conhecimento como quem vai a guerra, disposto a derramar seu sangue nos campos de batalha, se preciso for. A espiritualidade do pajé não permanece só na dimensão do sobrenatural, ele se utiliza de outros métodos para evocar os espíritos e assim ajudar as necessidades físicas e espirituais dos indivíduos.⁴⁵⁸

A pajelança inclui uma complexidade de elementos, como uso de plantas medicinais, raízes, cascas e cipós que curam; preparo de banhos com folhas, os “benzimentos”, colocar osso no lugar, pegar a “desmentidura”, rasgadura; ter contato com os espíritos, incutir o transe pelo uso de alucinógenos e cantos rituais. Os rituais da pajelança pretende uma purificação do corpo e do espírito. Isto inclui dietas específicas e cuidados rituais.⁴⁵⁹

Pajés e sua pajelança pretendem manter a harmonia da comunidade e livrar os indivíduos de doenças. Ele é o protetor da vida harmoniosa porque sente que ela está sempre ameaçada por realidades visíveis e invisíveis. São também encarregados de realizar os rituais de morte e descobrir sua causa. Ele é responsável pelo controle e compreensão dos tempos e estações. É de suas intuições que se cuida da abundância da caça e da fertilidade das matas. Um pajé normalmente dá sinal de sua vocação desde o útero da mãe, através de sonhos induzidos pelos espíritos. Mais tarde deverá ser iniciado nos segredos da pajelança e da percepção dos espíritos. Sua iniciação exige não somente momentos de isolamento na floresta, mas resistência física e espiritual.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ NASCIMENTO, Solange Pereira do, **Baku, uma tuxaua na Amazônia**, Manaus: EDUA, 2013, p. 204-205.

⁴⁵⁹ MAUÉS, Raimundo Herald, **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**, Belém: Cejup, 1995, p. 235-258.

⁴⁶⁰ Ibidem, p. 241.

No diálogo teológico com as culturas, podemos nos perguntar quais as possibilidades de relacionar a figura do pajé e sua pajelança com a figura de Jesus? Quais os aspectos de convergência da experiência cultural religiosa das diversas expressões de pajelança com a prática de Jesus?

Numa leitura a partir da perspectiva pós-colonial, da experiência histórica de Jesus, podemos perceber nas bases dos evangelhos elementos de uma pneumatologia da criação⁴⁶¹. Muitos aspectos da natureza e elementos cósmicos estão presente nas metáforas e parábolas do Evangelho. Indicações sobre o Jesus históricos intuem que sua mensagem se localiza mais no âmbito das tradições sapienciais de Israel que aquelas baseadas nos livros da Lei.⁴⁶² A tradição sapiencial estava mais próxima de uma revelação de Deus na criação e no cotidiano. Certamente o jovem Jesus cresceu até sua maturidade nos prados verdes da Galileia com sua agricultura e fazenda de animais. Sua proximidade com a natureza ressoa em seus ensinamentos e parábolas que incluem as estações, as dinâmicas da natureza biológica e animais.⁴⁶³

Sua prática de inclusividade e acolhimento parece refletir as expressões das tradições da Sabedoria como feminina relacionada com a criação, com generatividade e criatividade. Nas Escrituras ela é amiga dos profetas e se pronuncia através deles. A vocação profética é assumida por Jesus que rejeita a religiosidade hipócrita, as desigualdades e exclusão dos pobres e pecadores do seio misericordioso de Abraão.⁴⁶⁴ Sua iniciação profética, assim como a dos pajés, já ocorre no útero de Maria, depois no período em que vive no deserto entre as feras que o socorrem, e onde é tentado pelo espírito maligno.

O pajé é o homem da cura, por isso, é também chamado de curandeiro. É praticamente unânime que Jesus operava exorcismos e curas. Tinha alguma espécie de ascendência sobre demônios ou maus espíritos. Jesus tinha o poder de curar. Jesus também realizava curas, entre multidões e em indivíduos específicos. Há indicações de que utilizava algum ritual rudimentar (Mc 8, 22-26). Dada a inter-relação existente entre enfermidade, satanás e o pecado, exorcismo, cura e até o perdão dos pecados podiam entrelaçar-se. O profeta ajudava o enfermo, e o médico

⁴⁶¹ MOLTSMANN, Jurgen, *O Espírito da vida*, p.50.

⁴⁶² THEISSEN, Gerd, *O Jesus histórico: um manual*, p. 406-408.

⁴⁶³ FREYNE, Sean, *A Galileia de Jesus e os evangelhos*, São Paulo: Loyola, 1996.

⁴⁶⁴ FIORENZA, Elizabeth Schussler, *Jesus: Miriam's child, sophia's prophet*, London: Bloomsbury, 2015, p. 143-152.

implorava a Deus pelo diagnóstico preciso, a quem atribuía a cura. Acreditava-se que o exorcista desempenhava o papel de agente de Deus no trabalho de libertação, cura e perdão. Grande porção do povo acreditava que Jesus estava atuando pelo poder de Deus como Espírito que nele se manifestava.⁴⁶⁵

Jesus está deliberadamente evocando o mito do messias combatente de Deus em favor de seu povo e afirmando que os exorcismos são uma manifestação dessa atividade na experiência de seus ouvintes. Essa atitude transmite a imagem de um Deus que é pessoal, bom e pressuroso para com o bem-estar humano. Um Deus que se insurge e repudia tudo, quando deprecia ou nega a plenitude humana: pecado, enfermidade, possessão. Nas ações, Jesus manifestava o poder de Deus que curava e restituía aos seres humanos o pleno potencial para a vida neste mundo. “As pessoas a quem os escribas e os fariseus chamavam pecadores eram vistas por Jesus como os doentes que precisavam de médico.”⁴⁶⁶

4.5.2 Florestania – aspectos de uma ecoteologia Amazônica

Nesta última etapa se elabora uma nova compreensão de cidadania que se torna florestania por defender os direitos da floresta e daqueles que dependem diretamente dela. Se a cidadania se refere a direitos e responsabilidades de quem mora nos centros urbanos, a florestania de modo análogo refere-se aos povos que habitam nas florestas. Para Alves, isto significa que “a floresta não nos pertence. Nós é que pertencemos a ela. Esse sentimento nos induz a estabelecer não apenas um novo pacto social, mas um novo pacto natural baseado no equilíbrio de nossas ações e relações no ambiente que vivemos.”⁴⁶⁷ Essa é uma luta de resistência presente em todas as etapas da história da Amazônia. Aqui lembraremos somente a vida de Chico Mendes e Ajuricaba como modelos de resistência masculina que assume a defesa da criação de Deus nesta região, com sua própria vida.

Nosso propósito neste esforço de releitura da vida de Chico Mendes e Ajuricaba é tecer compreensões ecoteológicas para uma vivência redimida das masculinidades na Amazônia. De que forma esses personagens que, mesmo

⁴⁶⁵ SCHIAVO, Luigi, **Anjos e Messias**, São Paulo: Paulinas, 2006, p. 116-117.

⁴⁶⁶ NOLAN, Albert, **Jesus hoje**, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 122.

⁴⁶⁷ ALVES, Antônio, **Florestania**, Disponível em: www.bibliotecadafloresta.gov.ac.br/colaboradores. Acessado em: 26/01/2017.

separados historicamente no contexto Amazônico, na luta de resistência contra a colonização e a neo-colonização devastadora da floresta e de seus povos, podem contribuir para a conscientização de masculinidades redimidas na Amazônia?

Na vida destes mártires da região amazônica estão presente muitos aspectos de ecoteologia e teologia política que podem servir de inspiração para a “conversão ecológica”.⁴⁶⁸ Nos processos iniciáticos de homens importa aprender daqueles que resistiram, dos heróis que souberam usar de sua força e sabedoria para promover novos modos de convivência humana e ecológica. A crise ecológica vivida hoje e denunciada de forma sistemática, não somente pelas instituições, organizações e movimentos ecológicos mundiais, mas também pelas igrejas e tradições religiosas, apontam para uma ruptura da aliança de Deus que une a criação ao ser humano. Esta crise não se caracteriza somente por uma sistemática destruição das reservas naturais de vida do planeta e da Amazônia. Ela reflete uma crise de valores e do modo do ser humano se relacionar com a comunidade humana e com a comunidade natural.

A proteção do meio ambiente deverá constituir parte integrante do processo de desenvolvimento e não poderá ser considerada isoladamente. Hoje a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos e da relação de cada pessoa consigo mesma.⁴⁶⁹

Este processo de depredação se inicia sistematicamente na Ameríndia com a colonização e na Amazônia com os projetos desenvolvimentistas dos governos militares. Este processo colonizador e depredador deixou um rastro de vítimas empobrecidas, exploradas, abandonadas que até hoje gritam por justiça, respeito de seus direitos e amor pela natureza. No momento atual da história da humanidade e da Amazônia, um conjunto complexo de saberes se entrelaçam para descobrir conhecimentos e práticas que sejam capazes de restaurar e sustentar a harmoniosa e frágil relação entre o ser humano, Deus e sua criação.

Essa nova consciência que adota critérios ecológicos e reverenciam a vida já foram vividos nas práticas revolucionárias e pós-coloniais de Chico Mendes e Ajuricaba. Eles nascem do chão amazônico indígena e seringueiro e contribuem para uma construção de masculinidades de resistência e ecológicas, vividas hoje tanto por indígenas como por trabalhadores rurais. Com eles se aprende a resistência

⁴⁶⁸ FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 220.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, n. 141.

contra políticas coloniais e imperiais desenvolvimentistas, baseadas numa desequilibrada busca do lucro a qualquer custo e de poder de dominação e exploração da Pacha Mama. Esta resistência pode adotar muitas nomenclaturas: educação ecológica, iniciação ecológica das masculinidades, pastoral ecológica. O mais importante é que tenha como objetivo promover qualidade de vida para todos, inculcando um senso de responsabilidade generacional pela vida em todas as suas manifestações, promovendo uma vivência ética da gratuidade, ação de graças pelos dons da criação, fé, esperança, amor e luta pela justiça do Reino de Deus.

Ajuricaba e Chico Mendes, devido à sua forma de vida e modo de organizar a luta pela defesa da floresta e dos povos da Amazônia, enfrentaram o martírio.⁴⁷⁰ Um se jogando aprisionado pelos agulhões nas águas do Rio Negro e outro com o assassinato, quando saía de casa para o banho da tarde. Suas mortes são resultados não da passividade, mas do enfrentamento contra os poderosos.

Sonhei que um chefe indígena estava preso numa jaula de pau a pique. O chefe indígena era Ajuricaba, o grande herói da luta de resistência aos portugueses no período colonial. Era um sonho claro, com bastante lógica em suas sequências. Eu via bem delineada, a figura sofrida da mulher do herói, a ação do comandante português e um trágico e diferente fim para o herói. Nos livros de História, ou na lenda, aprendemos que Ajuricaba morreu ao suicidar-se, desesperadamente lançando-se acorrentado às águas do rio Amazonas. Suicidava-se para não se tornar escravo. Mas no sonho era bem diferente. Era retirado de sua jaula, por soldados, e lançado acorrentado ao rio.⁴⁷¹

Os famosos “empates” de Chico Mendes que organizava correntes humanas de braços entrelaçados no tronco das árvores na frente das máquinas para impedir a derrubada das florestas. Ajuricaba com sua capacidade de organizar e formar aliança entre os povos indígenas. Luta corajosa, desarmada, pacífica, precária em comparação com o poder das armas, dos exércitos, das milícias, do poder colonial e latifundiário.

Eu já tinha mais de trinta anos de carreira quando cheguei em Rio Branco, sem saber quem era aquele fascinante. Só depois que ele morreu, aos 44 anos, é que o Brasil descobriu haver perdido o que custa tanto produzir: um verdadeiro líder. À frente dos seringueiros que organizou, ele desenvolveu táticas pacíficas de resistência com as quais defendeu a Amazônia, que a partir dos anos 70, sofrerá um acelerado processo de desmatamento para dar lugar a grandes pastagens de gado. Fazendeiros do sul, com incentivos do governo militar, passaram a expulsar posseiros e índios para instalar seus rebanhos nas terras devastadas pelo fogo. Chico não só lutou contra a devastação como chamou a atenção do mundo para essa luta.⁴⁷²

⁴⁷⁰ BIBLIOTECA DA FLORESTA, **Chico Mendes: o homem da floresta**, Rio Branco, 2010, p. 52.

⁴⁷¹ SOUZA, Marcio, **O Palco Verde**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984, p. 29.

⁴⁷² VENTURA, Zuenir, **Chico Mendes: crime e castigo**, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.9.

As mortes desses dois filhos da floresta amazônica foram organizadas pelo sistema político e econômico patriarcal, autoritário, neoliberal, violento que não teme em destruir a vida porque se mantém acima da lei. São impunes devido a morosidade e a conivência de sistemas judiciários corruptos. “Darly” o assassino, representa o sistema colonial que matou tanto Chico Mendes, como Ajuricaba, simbolicamente, é representante de uma masculinidade tóxica ávida pela dominação, poder e o lucro. Frente a esse sistema patológico que alimenta e produz esse modelo de masculinidade, faz-se necessário revisitar a ancestralidade aguerrida de nossos mártires para aprender novos modelos de produção e consumo que promovam a vida. Aprender a vivência integrada com a natureza que estimula o que há de melhor na alma humana. Tornando os seres humanos, socialmente pacíficos e saudáveis, permitindo uma convivência mais acolhedora das diversidades naturais e sociais.

A maturidade humana e espiritual das masculinidades passa necessariamente por um processo de reconciliação com a natureza, presente principalmente na corporeidade, mas que se entrelaça com o social, o cultural e o espiritual.

4.5.3.

Itinerário de iniciação masculino à vida cristã - redimindo masculinidades

Este itinerário busca reunir as intuições e temáticas trabalhadas ao longo desta tese, como possibilidade de uma caminho catequético de iniciação cristã das masculinidades. Num primeiro momento, este itinerário pretende ser uma possibilidade de enriquecimento da experiência cristã já vivenciada pelas comunidades cristãs. Por outro lado, este caminho iniciático cristão pretende oferecer intuições catequéticas e do cuidado pastoral de homens cristãos, dentro do contexto amazônico, que buscam vivenciar o seguimento de Jesus Cristo de modo intercultural e pós-colonial.

PREPARAÇÃO	
<p>Objetivo: Criando espaços e atitudes para a vivência de masculinidades redimidas</p> <p>Metodologia:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Grupo de partilha de experiências - Leitura orante - Práxis pessoal e comunitária 	<ul style="list-style-type: none"> • Homens podem ser vulneráveis sem serem julgados ou envergonhados • Homens podem compartilhar suas emoções abertamente • Homens podem abandonar padrões e crenças que geram violência • Homens podem redescobrir e se reconectar com o corpo, a natureza, o mistério e o universo • Homens podem estabelecer relações verdadeiras com autenticidade e integridade

PRIMEIRO TEMPO	
A Jornada de iluminação masculino	
Objetivo	Eixos temáticos
<p>Despertar o desejo pelo conhecimento da pessoa de Jesus Cristo e de sua encarnação masculina no anúncio do Reino de Deus.</p> <p>Etapas da jornada:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. A vida cotidiana 2. O chamado para o discipulado 3. O encontro com o Mestre 4. Morte e ressurreição 5. Vida na dinâmica da Ruah - sabedoria 	<ul style="list-style-type: none"> • A masculinidade de Jesus de Nazaré • A pessoa-reinocêntrica • A kénosis • O Abbá • A criança • O eunuco

CELEBRAÇÃO DE ENTRADA PARA O ESPAÇO DE INICIAÇÃO	
Objetivo	Passos
Acolher as diversidades e subjetividades masculinas, no chamado de se tornar discípulo e amigo de Jesus Cristo na comunidade.	<ul style="list-style-type: none"> • O chamado pelo nome e características pessoais • Diálogo com a comunidade: chamado, resposta e compromisso • Proclamação da Palavra: chamado e discipulado • Recepção dos símbolos para a jornada

SEGUNDO TEMPO	
A Iniciação as Masculinidades Redimidas	
Objetivo	Eixos temáticos
<p>Oferecer possibilidades de vivência cristã das masculinidades.</p> <p>Metodologia:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Grupo de partilha de experiências - Leitura orante - Práxis pessoal e comunitária 	<ul style="list-style-type: none"> • Homens transformando homens pela força do Espírito de Sabedoria que habita em nossos corpos; • Uma espiritualidade complexa; • Descoberta dos dons pessoais na, e para a comunidade; • Tradições de sabedoria ancestrais para vivenciar a cura, a reconciliação, a inclusividade, a resistência e o cuidado; • Descoberta de um caminho para a cura da masculinidade tóxica, que revele o verdadeiro e o falso em cada um e honre o caminho da morte e ressurreição. • O poder do ritual, da celebração, da leitura orante, da história pessoal e do aconselhamento.

CELEBRAÇÃO DA VIDA	
Objetivo	Passos
Curar, cuidar, agradecer e valorizar a vida, dom do Criador, na pluralidade de manifestações.	<ul style="list-style-type: none"> • Uso de símbolos que remetem à vida e a história pessoal • Curar e se reconciliar com minha história pessoal • Proclamação da Palavra • Os quatro elementos constitutivos da vida (água, terra, fogo e ar)

TERCEIRO TEMPO	
Iniciação as Masculinidades Homossexuais – Passagens	
Objetivo	Eixos temáticos
Provocar a busca de auto-compreensão, de acolhimento da diversidade das masculinidades homossexuais e sua vivência pública, iluminados pelos passos de Jesus, celebrando as passagens e dons da Ruah.	<ul style="list-style-type: none"> • A Dinâmica das Passagens • As 3 Passagens: • Primeira – a auto-intimidade; • Segunda: aceitação pelo outro; • Terceira: a vivência pública; • Sexualidade, Intimidade, Amizade

CELEBRAÇÃO DA VIDA	
Objetivo	Passos
Acolher as diversidades de expressões humanas e orientações sexuais e vivenciar o dom da pluralidade como dádiva de Deus para a comunidade.	<ul style="list-style-type: none"> • Uso de símbolos que remetem à vida e a história pessoal • Rituais de reconciliação e auto-intimidade • Rituais de acolhimento das diversidades de dons na comunidade • Rituais de agregação, bênçãos de amizade e valorização do corpo e da sexualidade

QUARTO TEMPO	
A espiritualidade bíblica das masculinidades	
Objetivo	Eixos temáticos
Experienciar os mistérios da encarnação e da kénosis da vida de Jesus, na prática da leitura orante: <ul style="list-style-type: none"> - Leitura - Meditação - Oração - Contemplação 	<ul style="list-style-type: none"> • Na casa com Maria, José e o menino • No deserto com Jesus e João Batista • No Calvário com Jesus crucificado e o discípulo amado; • No envio da Ruah, na comunidade dos discípulos e discípulas • Nas núpcias do Cordeiro

CELEBRAÇÃO DA VIDA	
Objetivo	Passos
Deixar-se transformar pela força da Palavra e do testemunho maduro da fé, como discípulo missionário, em vista da transformação das realidades à luz do Reino de Deus.	<ul style="list-style-type: none"> • Leitura Orante • Entrega dos símbolos (alimentos, areia, cruz, vela acesa) • Ritual de envio • Integração num grupo de leitura bíblica

QUINTO TEMPO	
Aprendizado da masculinidade ecológica	
Objetivo	Eixos temáticos
<p>Compreender e adotar princípios de vivência ecológica na vida pessoal, comunitária e social</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Metodologias e práticas para a transformação das relações entre humanidade e natureza. • Tecendo saberes dos povos indígenas, de movimento de mulheres, cebs e a ecologia. • A unidade de todos os seres vivos em um corpo sagrado, a partir das relações fundamentais de reciprocidade. • Comunidades com novas formas de compreender as relações entre os seres humanos e sua relação com a natureza. • Masculinidades ecológicas como interrelação entre o mundo físico, biológico e social. • O Espírito é força dinamizadora que liga e interage em todas as dimensões bio-espirituais. • Na pessoa de Jesus de Nazaré o Espírito repousa e leva a humanidade a uma vivência plena de seu potencial interior. • O Espírito como princípio harmonizador que une o humano ao divino e o divino ao humano, o caos a ordem, o masculino e o feminino, a sombra e a luz, a sapiência e a loucura, a sanidade e a demência. • Compreensão-compaixão como característica da pessoa-Reino em Jesus Cristo • Características fundamentais da pessoa-reino: saber reconhecer a presença do outro como dom; saber dialogar – engajamento intersubjetivo; saber esperar – sofrer a espera, esperar, fazer o processo, caminho, a dinâmica interativa; saber abraçar – ser inclusivo, superação das contradições e dos dualismos.

CELEBRAÇÃO DA VIDA	
Objetivo	Passos
<p>Aprender e vivenciar as várias dimensões do cuidado ecológico</p>	<p>Projeto ecológico:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Construção de uma sociedade sustentável; Respeito e cuidado da comunidade dos seres vivos • Melhoramento da qualidade de vida humana; Preservar a vitalidade e a diversidade do planeta terra • Permanecer nos limites da capacidade de suporte do planeta Terra • Comunidades cuidam de seu próprio nicho ecológico • Políticas e cidadania do Bem-Viver, trabalhar em redes de solidariedade e compaixão. <p>Cuidado do corpo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reconciliação com o corpo e a sexualidade • Nossa maior riqueza e nosso maior dom é o nosso corpo

SEXTO TEMPO	
Mártires da caminhada – A sabedoria amazônica	
Objetivo	Eixos temáticos
<p>Adquirir a capacidade de interculturalizar e elaborar uma espiritualidade pós-colonial no contexto Amazônico</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Mitologia amazônica • Pajé – pajelança amazônica • O pajé promotor condições de vida, faz o ritual de cura. • A pajelança pode ser descrita a partir de três aspectos: terapêutica, política e sapiencial. • Jesus na sua pajelança manifesta o poder de Deus que curava e restituía aos seres humanos o pleno potencial para a vida neste mundo. • A ética do bem-viver • Florestania – aspectos de uma ecoteologia masculina na Amazônia. • Chico Mendes os “empates” e seu martírio pela Amazônia. • Ajuricaba e sua resistência anti-colonial

CELEBRAÇÃO DA VIDA	
Objetivo	Passos
Religar-se com as sabedorias tradicionais da Amazônia e assumir a ancestralidade para vivenciar uma identidade de resistência, cuidado e valorização da biodiversidade e da sociodiversidade deste contexto particular.	<ul style="list-style-type: none"> • Escutar e ritualizar os mitos da Amazônia • Vivências de contato com as florestas, rios e plantas curativas da Amazônia • Celebração dos Mártires da Amazônia • Aprendizado de danças, músicas e comidas da região. • Receber e oferecer benzimentos - orações de cura do corpo espiritual. • Assumir a ancestralidade dos Mártires da Amazônia

4.6. Conclusão

Nesta última etapa desta dissertação doutoral nossa preocupação foi de oferecer uma praxeologia pastoral que tornasse clara a missão de redimir as masculinidades na Amazônia. Nosso objetivo foi oferecer princípios antropológicos e pastorais, inspirados tanto em aspectos da masculinidade vivida por Jesus, o Cristo (masculinidade que oferece redenção) como por aspectos da cultura religiosa da Amazônia que enriqueceram esta perspectiva. O marco teológico desta práxis das masculinidades redimidas (projeto antropológico e ético) enfatizou alguns aspectos cristológicos: a kénosis, o Deus-Abbá de Jesus, a representação da criança e do eunuco como paradigmáticos para vivenciar o Reino de Deus.

A formação e vivência de novas identidades necessitam de processos iniciáticos. Parte deste capítulo se concentrou em oferecer pressupostos para a iniciação masculina fundamentada em uma consciência de si mesmo como pessoa – adquirindo consciência da corporeidade espiritual. Nesta perspectiva se compreende que a masculinidade é plural porque é subjetiva, intersubjetiva e chamada à vivência comunitária.

O encontro com a maternidade, na formação e cuidado de masculinidades redimidas na Amazônia, se deu pela análise das devoções marianas, sintetizadas em duas grandes representações: Maria, a Mãe de Deus (A Grande Mãe) e Maria Assumpta ao Céu. Para o povo católico da Amazônia, figura de Maria aponta para

qualidades e atributos de Deus que precisam ser vividos nos relacionamentos no âmbito doméstico, comunitário e ecológico.

Masculinidades redimidas na Amazônia bebe das fontes cristãs, mas também da cultura milenar de seus povos, deste modo elas se tornam ecológicas. Sob a égide do cuidado da casa comum - na grande maloca vivencia-se relações comunitárias que incluem a natureza: floresta, rios e animais – biodiversidade e sociodiversidade. Com as sabedorias milenares guardadas por seus pajés, curandeiros e heróis da resistência histórica, aprendem a arte de curar, de criar harmonia consigo mesmos, com Deus, com a comunidade e com os mistérios da natureza. Aprendem a florestania com Chico Mendes e Ajuricaba, que nos ensinaram que pertencemos à floresta e é com ela que aprendemos a viver a vida como dom a ser partilhado, a grande Eucaristia.

5 Conclusão

Esta tese objetivou levantar a questão das masculinidades, primeiramente em sua relação com as representações e significados teológicos, no modo como estas podem ser legitimadores de violência masculina nas suas várias expressões no contexto Amazônico. Esta questão foi pautada por uma hermenêutica crítica proveniente tanto das ciências sociais como da história e da cultura religiosa e teológica. A segunda parte de nosso estudo, se questionou também sobre as possibilidades de releitura teológica pastoral que pudesse contribuir para a passagem de masculinidades violentas, para masculinidades redimidas.

Na dinâmica da interculturalidade procuramos elaborar uma teologia pastoral das masculinidades que tem seu ponto de partida, no contexto da religiosidade híbrida da Amazônia, com as influências múltiplas de culturas e processos históricos próprios. O diálogo constante com as compreensões das teorias de gênero, queer, teologia feminista e pós-colonial, foram importantes para buscar uma epistemologia teológica das masculinidades.

A tarefa de teologizar as masculinidades como resposta aos desafios da violência, exigiram uma hermenêutica crítica das representações masculinas de Deus, sondando sua relação com o patriarcalismo, androcentrismo, heterossexismo e a homofobia. Nesta correlação entre masculinidades, religião, violência e redenção se questionou os modos como a leitura bíblica, os dogmas, liturgias e pastorais podem oferecer significados que contribuem para as violências simbólicas que excluem mulheres e homens diversos, das estruturas de poder, da participação nos diversos âmbitos da realidade eclesial e social.

Iniciamos nosso itinerário, no primeiro capítulo, fazendo uma necessária leitura descritiva do contexto histórico, cultural-religioso, procurando verificar no ethos amazônico, a interrelação entre masculinidades, religião e violência. O que foi constatado a partir deste voo descritivo do contexto?

Primeiramente, se constatou que a perspectiva biológica, naturalista e essencialista não consegue abarcar a realidade e a complexidade das

masculinidades. Situar a reflexão e a observação das masculinidades em contextos próprios, nos ajudaram a perceber que homens definem seus modos de ser a partir da história vivida por eles e seus antepassados, a partir da cultura e da religião de onde derivam suas representações e significados. Este processo não é estático, mas dinâmico. Masculinidades na Amazônia são interculturais, sofrem o processo de hibridez e estão em constante processo de reformulação.

Deste modo, se verificou que para cuidar pastoralmente de masculinidades é necessário primeiramente contextualizar a questão, compreendendo que há distinção e distância, entre as masculinidades vivenciadas na vida concreta dos homens e aquela que é representada nos processos de padronização e hegemonização. O que resultou do estudo das religiosidade amazônica proveniente do mundo indígena, da religiosidade popular e do pentecostalismo?

O arcabouço cultural da Amazônia é basicamente patriarcal. Na maioria das representações mitológicas indígenas prevalece representações e personagens humanos e de animais que expressam o masculino e obscurecem a presença do feminino. Na representação dos santos e de Nossas Senhoras, se constatou dois aspectos importantes. Primeiramente, os santos ao mesmo tempo que encarnam e expressões a dominação política e imposição da religiosidade ibérica, apresentam uma masculinidade idealizada, distante da vida concreta dos homens. A vida casta, de penitência e mística dos santos exige controle sobre o corpo com seus impulsos afetivos e sexuais, emocionais e frágeis. Segundo, as representações das Nossas Senhoras na religiosidade popular, encarnam também expressões coloniais de rainha, mulher idealizada e semi-divinizada, normalmente com o infante Jesus, submissa e silenciosa frente a vontade de um Deus masculinizado, gerando abnegação frente ao sofrimento, silenciosas frente a exploração e o assédio sexual das masculinidades violentas.

No âmbito do pentecostalismo amazônico, verificou-se um entrelace importante entre o patriarcalismo bíblico trazida pelos missionários suecos e o patriarcalismo da cultura nordestina. Neste entrelace se percebeu a mesma lógica das expressões religiosas de poder, dominação e neocolonialismo. A partir de uma leitura quase fundamentalista dos textos bíblicos, se destituiu a mulher das esferas de poder e se inferioriza as culturas locais e se demoniza as expressões sexuais diversas de homens e mulheres.

Os efeitos devastadores destas percepções sobre as masculinidades, manifesta-se claramente na vida dos homens da região, com um alto índice de uso de álcool e suicídio de homens jovens nas comunidades indígenas. As populações tradicionais resultado do hibridismo cultural, sofrem com um alto índice de violência e exploração sexual de mulheres e crianças. Os centros urbanos para onde acorrem populações indígenas e tradicionais, sofrem com a destruição do ethos comunitário, o uso e o tráfico de drogas principalmente pela juventude.

Um dos elementos focais deste primeiro capítulo foi constatar que masculinidades não são essencialmente violentas, a violência se aprende. A partir desta constatação resta o desafio de elaborar novos processos educativos, de socialização e evangelização, para entrarmos em um novo paradigma de convivência humana e ecológica. Este desafio pode ser chamado de “descolonização” – desaprender e aprender a aprender. Esta perspectiva desafia a descolonização da teologia, que deve se encarnar nas culturas locais e nas vivências espirituais legítimas dos povos da Amazônia. Uma teologia que se torna mais próxima das Escrituras e menos helênicas, que num diálogo intercultural com as vivências espirituais contextuais podem ajudar na vivência mais emancipada de homens e mulheres, dando voz as classes subalternas, valorizando suas epistemologias, corporeidades e saberes de convivência humana e ecológica. Parte desse desafio, começa a ser delineado no segundo capítulo que procurou esboçar os fundamentos de uma teologia das masculinidades.

No segundo capítulo, fizemos uma incursão mais profunda no terreno teológico para aprofundar a relação entre Deus e as masculinidades. Sendo as masculinidades uma expressão da condição humana, nosso objetivo foi refletir sobre aspectos relevantes, para a elaboração de uma antropologia teológica pastoral. Este itinerário foi percorrido nas balizas da hermenêutica crítica que nos ajudou a analisar as representações e significados masculinizados de Deus e de Jesus Cristo. Outro objetivo foi fazer releituras dessas representações e significados a partir da perspectiva trinitária e da kénosis de Jesus.

Parte desse capítulo, nos dedicamos à derivar da teologia trinitária uma antropologia teológica das masculinidades. Partiu-se do princípio de que há uma relação intrínseca entre a concepção do Deus trinitário com o modo que vivenciamos nossa condição humana e atravessamos momentos de transformação. Dentre tantos atributos, elegemos dois, que mais poderiam contribuir para um

processo de redenção das masculinidades das estruturas de violência que as constroem: a relacionalidade e a *kénosis*. Deus é amor, na relacionalidade e na dinâmica de compaixão e misericórdia, para com a humanidade. Jesus Cristo é o Filho único do Pai, que se manifesta ao mundo, na relacionalidade com Deus e com a humanidade. O Reino de Deus por ele anunciado é basicamente um forma de relacionamento, que se traduz em serviço, partilha, justiça e comunidade.

Tornar-se pessoa trinitária passa a ser um projeto de vida humana, na luta constante contra as estruturas patriarcais violentas assentadas sobre a competição, a guerra, a dominação, as perspectivas hierárquicas binárias. Este caminho exige aprender a ser pessoa nas relações inclusivas, igualitárias e justas. Chamado à conversão constante, assumindo a compaixão e a misericórdia como base de uma ética da relacionalidade.

Os desafios que estes dados nos oferecem, nos levam a pensar as implicações práticas no contexto doméstico, eclesial, social, político e até no modo como elaboramos o conhecimento. A vivência da fé trinitária, deve reverberar na tarefas do cuidado familiar e ecológico compartilhadas por homens. O desafio é criar espaços e possibilidades para vivenciar estas tarefas domésticas, desenvolver habilidades e ações que possam libertar homens e mulheres de representações estereotipadas e padronizadas das masculinidades.

Outro desafio é a construção da paz através do acolhimento e celebração das diversidades, sejam elas relacionadas com as orientações sexuais, como na expressão diversas das identidades subjetivas. Para este fim é necessário uma atitude intercultural de diálogo, ou seja, saber contribuir e acolher as vivência e valores provenientes das diversidades, etnicidade, culturas, espiritualidades e orientações sexuais. O desafio constante de descolonizar as mentalidades principalmente na compreensão do poder e na superação da dominação hierárquica. No cuidado da “casa comum”, o grande desafio é de construir uma ética comunitária e ecológica, proveniente das contribuições culturais, religiosas e dos movimentos sociais que engendram novos modelos de convivência com as diversidades humanas. Acreditamos que cumprimos o nosso objetivo nesta pesquisa ao respondermos, senão a todas, mas, pelo menos às questões referentes à relação da masculinidade e a violência dentro de um contexto religioso específico.

A terceira etapa desta pesquisa, apresentou possibilidades teológicas de releituras das representações e significados como via de redenção, transformação

de masculinidades violentas para uma vivência de masculinidades sabias. Este capítulo conclusivo, procurou elaborar uma teologia pastoral das masculinidades, pautando princípios, metodologias, temáticas já abordadas ao longo deste itinerário, mas que se tornam agora “práxis interpretativa”.

Ao longo desta última etapa, refletimos sobre uma “práxis interpretativa”. Procuramos tornar concreta a interculturalidade, nos processos de transformação da realidade patriarcal e colonial, assim como na busca de uma consciência ética e política que nos ajudam a enfrentar os desafios da opressão, da exploração e violência de gênero.

O foco central desta práxis interpretativa ocorre numa vivência renovada dos processos iniciáticos das masculinidades. Para redimir masculinidade do potencial da violência em suas diferentes formas, é necessário fazer o caminho do Êxodo, da Páscoa, da *kénosis*. Os marcos teológicos fundamentais do mistério encarnacional de Jesus passa pela sua *kénosis* que foi lida como caminho iniciático que redime a humanidade e, pelo tornar-se pessoa reinocêntrica simbolizada pelas representações do Abbá, da criança e do eunuco.

A iniciação masculina oferece dentro de um contexto cristão a possibilidade de tornar-se pessoa na unidade e na pluralidade, nas vivências do corpo e na sexualidade. Significa também tornar-se pessoa comunitária em uma nova compreensão do poder e da autoridade. Assumir os caminhos iniciáticos no contexto amazônico, significa através das devoções marianas reencontrar o rosto materno de Deus. Assumir a resistência dos homens sábios da cultura, pajé com sua pajelança. Ser cuidadores da natureza a partir de perspectivas ecofeministas e da florestania, e com os mártires da Amazônia: Chico Mendes e Ajuricaba.

Ao longo desta jornada, fomos também percebendo as limitações e desafios desta temática, como a questão entre masculinidades e feminilidades, frente ao grande número de diversidades sexuais e de gênero que emergem em nosso tempo. A grande dificuldade de tratar questões de gênero nos âmbitos acadêmico e eclesial, principalmente devido aos tabus e silêncios que geram dor e exclusão. Fica o desafio de valorização de tantas experiências pastorais de inclusão vivenciadas por mulheres e homens nas suas diversidades sexuais e de gênero, fora e dentro das comunidades cristãs. Toda uma estrada ainda por desbravar.

6

Referências bibliográficas

AELAPI, **A Terra sem males em construção**. IV Encontro Continental de Teologia Indígena, CIMI, 2002.

_____, **...E Tonantzin veio morar conosco**, IV Encontro Continental de Teologia Índia. P. 18. Belém, CIMI; AELAPI, 2002.

ALENCAR, Gedeon Freire de, **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembleia de Deus – origem, implantação e militância (1911-1946)**, São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

ALTHAUS-REID, Marcella, **La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**, Barcelona: Bellaterra, 2005.

ALVES, Antônio, **Florestania**, Disponível em: www.bibliotecadafloresta.gov.ac.br/colaboradores. Acessado em: 26/01/2017.

ARCHILA, Francisco Reyes, RAJO, Larry José Madrigal, **Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação de gênero entre Bíblia, gênero e masculinidade**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007.

_____, **Meu pai e pai de vocês, Meu Deus e Deus de vocês**. In: Ribla, n.56 - 2007/1, p. 91-92.

ARENZ, Karl Heinz, **São e Salvo**, Quito: Abyayala, 2004.

ASSIS, Simone Gonçalves de, AVANCI, Joviana Quintes, **Labirinto de Espelhos: formação da autoestima na infância e adolescência**, Rio de Janeiro: Fio Cruz, 2004.

AZEVEDO, Marcello, **Modernidade e cristianismo: o desafio da enculturação**, São Paulo: Loyola, 1981.

AZEVEDO, Walter Ivan de, **Pinceladas de luz na floresta amazônica**, São Paulo, Paulinas, 2007.

AUDI, ROBERT (editor), **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

AUGRAS, Monique, **Todos os santos são bem-vindos**, Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

AWI, Felipe, **Filho teu não foge à luta: como os lutadores brasileiros transformaram o MMA em um fenômeno mundial**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.

BABUT, Étienne, **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**, São Paulo: Loyola, 2001.

BADINTER, Elisabeth, **Sobre a identidade masculina**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

_____, Elisabeth, **XY, on Masculine Identity**, Columbia University Press, 1995.

BARBOSA, Ronaldo, **Canto da Yara do Boi Caprichoso**, Álbum Boi Caprichoso, 85 Anos de Cultura, 1998.

- _____, **Amazônia, Catedral Verde**, Album Festival Folclórico de Parintins, 2010.
- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno, **Os Evangelhos (I)**, São Paulo: Loyola, 1990.
- BARBOSA, Ronaldo, **Amazônia, Catedral Verde**, Album Festival Folclórico de Parintins, 2010.
- BARKER, Gary T, **Homens na linha de fogo**, Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- BARNAY, Sylvie, **Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge**, Paris: Les Editions du Cerf, 1999.
- BARTHES, Roland, **Mitologias**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BASTIDE, Roger, **As Religiões Africanas no Brasil**, São Paulo, Pioneira, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean, **A sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BEATTIE, Melody, **Co-dependência nunca mais**, Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de, **Segundo Sexo**, vol. I, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BECKER, Bertha K., **Geopolítica da Amazônia**, São Paulo: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005.
- _____, **O uso político do território: questões a partir de uma visão do terceiro mundo**. In: BECKER, Bertha K. & HAESBAERT, Rogério & SILVEIRA, C. (Org.). **Abordagens políticas da espacialidade**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.
- BEKSTA, Casimiro, **A Maloca Tukano-Desana e seu simbolismo**, Manaus: Universidade do Amazonas, 1984.
- BELLIER, Irene, **El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna**, Quito: Abya-Yala, 1991.
- BENCHIMOL, Samuel, **Amazônia: Formação social e cultural**, Manaus: Valer / Universidade do Amazonas, 1999.
- BENTES, Norma, **Manaus realidade e contrastes sociais**, Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2014.
- BENTLEY, James, **A calendar of saints**, London: Little, Brown and Company, 1997.
- BENTO XVI, **Carta Encíclica Deus é Amor**, São Paulo: Paulus, 2006, n.1
- BESSON, Claude, **Homossexuais católicos, como sair do impasse**, São Paulo: Loyola, 2015.
- BEATTIE, Melody, **Co-dependência nunca mais**, Rio de Janeiro: Nova Era, 2007
- BEAUVOIR, Simone de, **Segundo Sexo**, vol. I, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BEVANS, Stephen, **Modelos de teologia contextual**, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004
- BEYNON, John, **Masculinities and culture**, London: Open University Press, 2000.
- BEZERRA, Ararê Marrocos, **Amazônia, lendas e mitos**, Belém: EMBRAPA, 1985.
- BHABHA, Homi K., **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG:, 2005.
- BIBLIOTECA DA FLORESTA, **Chico Mendes: o homem da floresta**, Rio Branco, 2010.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.), **Violência e Religião**, Puc-Rio, 2002.
- _____, **A Aplicação de Sentidos: Assimilar o Mistério da Encarnação**, ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana, n. 81, set. 2010, p. 43-47, set. 2010.
- BOAS, Orlando Villas, **A arte dos Pajés**, São Paulo: Globo, 2000.

- BOECHAT, Walter, **Luzes e sombra da alma brasileira. Um país em busca de identidade**. In: BOECHAT, Walter (org.), *A alma brasileira, luzes e sombra*, Petrópolis: Vozes, 2014.
- BOFF, Leonardo, **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**, 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____, **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**, Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____, **Homem: satã ou anjo bom?**, Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BORDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOYD, Stephen B., **The men we long to be: beyond lonely warriors and desperate lovers**, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1995.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil, **Festas Religiosas e Populares na Amazônia: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades**. Oficina do CES no. 288: Coimbra, 2007.
- BROD, Harry, **Circumcision and the erection of patriarchy**, In: KRONDORFER, Björn (edit.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London: SCM-Press, 2009.
- BUBER, Martin, **Israel and the World: Essays in a Time of Crisis**, New York: Syracuse University Press, 1997.
- BURKE, Peter, **O que é história cultural**, Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- BUTLER, Judith, **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CARO, Olga Consuelo Vélez, **Del Dios omnipotente a “la humildad de Dios”**. In: RUBIO, Garcia & AMADO, Joel Portella (orgs), *Fé Cristã e pensamento evolucionista*, São Paulo: Paulinas, 2012.
- CARR, Anne E., **Transforming Grace: Christian Tradition and Women’s Experience**, New York: Continuum, 1996.
- CARR, David M & CONWAY, Collen M, **An introduction to the Bible**, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- CARRASCO, Vitoria, **Antropología indígena e bíblica: ‘Chaqiñan’ andino e Biblia**, In: *Ribla – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 26, 1997.
- CARTA FINAL DO 12º INTERECLESIAL ÀS COMUNIDADES, <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=40078>, 2009, n. 25. Acessado em 12/12/2016
- CASCUDO, Luis da Câmara, **Geografia dos mitos brasileiros**, Rio de Janeiro: José Olímpio, 1947.
- CASTILLO, José Maria, **Deus e nossa felicidade**, São Paulo: Loyola, 2006.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CÉSPEDES, Geraldina, **Pelos caminhos do ecofeminismo**. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=305>. Acessado em: 21/01/2017.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain, **Dictionnaire des Symboles**, Paris: Seghers, 4 vols, 1974.
- CHOQUEHUANCA, David, **El Vivir Bien como respuesta a la crisis global**. Disponível em: http://alainet.org/images/Vivir_Bien.pdf. Acessado 23/12/2016.
- CLASTRES, Pierre, **Arqueologia da violência**, São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

- COLOMA, Carlos, **Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas**. In: Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas, Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, **Por uma terra sem males**, Brasília: Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002, 2002, p.36.
- _____, **Vida e Missão neste chão – CF 2007**, São Paulo: Editora Salesiana, 2007.
- _____, **Comunidade de comunidades uma nova paróquia**, São Paulo: Paulinas, 2014
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, **Carta aos Bispos da Igreja católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo**, Roma: 2004.
- _____, **Carta sobre a cura pastoral das pessoas homossexuais**, 1 de Outubro de 1986.
- CONNELL, Robert W. & MESSERSCHIMIDT, James W., **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.
- CONNELL, Robert W., **Gender**. Cambridge, UK: Polity Press, 2002.
- _____, **Behold the Man! Jesus and Greco-Roman Masculinity**, Oxford: Oxford University, 2008.
- COSTA, Jurandir Freire, **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- COSTA, Mariana Balduino da, **Personagens e Identidades em A Paixão de Ajuricaba, de Márcio Souza**, Dissertação (mestrado), Universidade Federal do Amazonas, Departamento do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia, 2012.
- CROATTO, José Severino, **As linguagens da experiência religiosas**, São Paulo: Paulinas, 2002.
- DA MATTA, Roberto, **A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil**, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIETRICH, José Luiz, **Violências em nome de Deus**, São Leopoldo: Cebi, 2013.
- DUBE, Musa W, **Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible**, Missouri: Chalice Press, 2000.
- DULLES, Avery, **Models of Revelation**, MaryKnoll/NY: Orbis Book, 1992.
- DURKHEIM, Émile, **O Suicídio, estudo sociológico**, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- DUSSEL, Enrique, **Deconstrucción del concepto de ‘tolerancia’ (de la intolerancia a la solidaridad)**, Disponível em: <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>. Acessado em: 23/01/2017.
- ELIADE, Mircea, **Aspectos do mito**, Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____, **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EQUIPE DE REFLEXÃO BÍBLICA, **Reconstruir relações num mundo ferido. Uma leitura de Marcos em perspectiva de relações novas**, São Paulo: CRB, 2008.
- FANON, Franz, **The Wretched of the Earth**, New York: Grove Weidenfeld, 1963.
- FILHO, Manuel Ferreira Lima, **Karajá, Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**, <http://www.indios.org.br/en/povo/karaja>, Acesso 22/05/2015.
- FIORINZA, Elizabeth Schussler, **Caminhos da Sabedoria**, São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- _____, **In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins**, New York: Crossroad, 1992.

- _____, **Jesus: Miriam's child, sophia's prophet**, London: Bloomsbury, 2015
- FISCHER, Irmtraud, **vai e sujeita-te!" Disse o anjo a Agar**, IN: CONCILIUM/252 – 1994/2: Teologia feminista, Petrópolis: vozes, 1994.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, **Transformación intercultural de la filosofía**, Bilbao, 2001.
- FORTE, Bruno, **A Trindade como história**, São Paulo: Paulinas, 1987.
- FOUCAULT, Michel, **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____, FOUCAULT, **Microfísica do Poder**, São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FRANCISCO, **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia – A alegria do amor**, São Paulo: Loyola, 2016, n. 323, p. 184-185.
- FREDRIKSEN, Paula, **Jesus of Nazareth – King of the Jews**, New York: Vintage Books, 2000.
- FREIRE, Paulo, **Educação como prática da liberdade**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- _____, **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**, São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- FRESTON, Paul. **Breve histórico do pentecostalismo brasileiro**. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- FREYNE, Sean, **A Galileia de Jesus e os evangelhos**, São Paulo: Loyola, 1996.
- FRIGÉRIO, Tea, **Corpo... Corpo... Corpo... Hermenêutica**, In: AAVV, **Hermenêutica feminista e Gênero**, São Leopoldo: Cebi, 2000.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE, **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**, Brasília, DF: Autor, 2000.
- GALEANO, Eduardo, **As veias abertas da América Latina**, Porto Alegre: L&PM, 2014.
- GALTUNG, Johan, **Cultural Violence**, Journal of Peace Research, vol. 27. no. 3. 1990.
- GALVÃO, Eduardo, **Aculturação indígena no Rio Negro**. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n. 7, Belém, 1959.
- _____, **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GEBARA, Ivone, **Rompendo o silêncio**, Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____, **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista**. São Paulo: Paulinas, 1994.
- GEERTZ, Clifford, **A interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- GENNEP, Arnold van, **Os ritos de passagem**, Petrópolis: Vozes, 2013.
- GIDDENS, Anthony, **Transformações da intimidade, sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**, Oeiras: Celta Editora, 1995.
- GILMORE, David D., **Hacerse hombre - Concepciones culturales de la masculinidad**, México: Paidós, 1994.
- GOMES, Romeu, **Sexualidade masculina e saúde do homem: proposta para uma discussão**, Ciência saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, 2003.
- GOZZELINO, Giorgio, **Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia**, Torino Leumann: LDC, 1991.
- GRENZ, Stanley J, **Welcoming but Not Affirming: An Evangelical Response to Homosexuality**, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1998.
- GRUZINSKI, Serge, **O pensamento mestiço**, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- GUMBLETON, Bispo Thomas J, **Uma conclamação à escuta: a resposta pastoral e teológica da igreja a gays e lésbicas**, In: JUNG, Patricia Beattie & CORAY, Joseph Andrew, *Diversidade sexual e catolicismo*, São Paulo: Loyola, 2005.
- GUINET, Hugo Cáceres, **Alguns elementos da espiritualidade masculina vistos através da narração bíblica de Jacó**. In: RIBLA, n. 56 – 2007/1, Petrópolis: Vozes, 2007.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, **A força histórica dos pobres**, Petrópolis: Vozes, 1981.
- GUTMANN, Matthew (Ed.), **Changing men and masculinities in Latin America**, Duke: Duke University Press, 2003.
- HALL Stuart, **Who needs "identity"?** In: HALL Stuart & GAY, Paul Du (eds), *Questions of Identity*. Sage: Thousand Oaks, 1996.
- _____, **Da diáspora: identidades e mediações culturais**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____, **Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)**. In: SOVIK, Liv (org), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HABERMAS, Jürgen, **The theory of communicative action**, Boston: Beacon Press, 1984.
- HARRINGTON, Daniel J., **Mateus**, In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org), *Comentário Bíblico*, São Paulo: Loyola, 1999.
- HAUGHT, John F, **Cristianismo e ciência**, São Paulo: Paulinas, 2009.
- HEATH, Dwight B, **Borrachera indígena. Cambio de concepciones**. In: *Borrachera y Memória: La Experiência de Lo Sagrado en Los Andes* (T. Saignes, comp.), *Travaux de I TFEA Tomo 69*, Lima: Hisbol/Instituto Francês de Estudos Andinos, 1993.
- HELMINIAK, Daniel, **Ce que la Bible dit vraiment de l'homosexualité**, *Les Empêcheurs de penser en rond*, 2005.
- HENMAN, Anthony. **O guaraná**, São Paulo: Global/ Ground, 1982.
- HILL, Jonathan, (Org.), **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspective on the Past**, Illinois: University of Illinois Press, 1988.
- HOFSTEDE, Geert, **Masculinity and femininity: the taboo dimensions of national cultures**, London: Sage, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo, **História da Igreja na Amazônia**, Petrópolis: Vozes, 1992.
- HORAN, Daniel P., **Beyond Essentialism and Complementarity: Toward a Theological Anthropology Rooted in Haecceitas**, London: Sage, *Theological Studies*, Vol. 75(1), 2014.
- HOSBAWM, Eric, **A Era das Revoluções**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- HUGHES, Gerard, **God of surprises**, London: Darton Longman Todd, 1993.
- II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, **Medellin**, São Paulo: Paulinas, 1969.
- III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, **Puebla**, São Paulo: Paulinas, 1979.
- ÍNDIOS TICUNA, **Torü Duü'ügü – Nosso Povo**, Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, *Memórias Futuras Edições*; Brasília: SEC/MEC/SEPS/FNDE, 1985.
- IRARRÁZAVAL, Diego, **Interação andina com a palavra de Deus**, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla*, 26, Petrópolis: Vozes, 1997.
- IV CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LA MUJER, **Reservas y Declaraciones de Interpretación de la Santa Sede**, Pequim, 1995.

- IWASHITA, Pedro, **Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo**, São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOACHIM, Jeremias, **Jerusalem in the time of Jesus**, Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- _____, **The parables of Jesus**, New York: S.C.M. Press, 2003.
- JOÃO PAULO II, **Carta do Papa João Paulo II às Mulheres, Roma: 1995**.
- JOHNSON, Allan G, **The gender knot: unraveling our patriarchal legacy**, Philadelphia: Temple University Press, 2005.
- JOHNSON, Elizabeth A, **She Who Is, the mystery of god in feminist theological discourse**, New York: Crossroad, 1992.
- _____, **The maleness of Christ**, In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *The Power of Naming: A Concillium Reader in Feminist Liberation Theology*, New York: Maryknoll, 1996, p. 307.
- KEEN, Sam, **O homem na sua plenitude**, São Paulo: Cultrix, 1998.
- KIMMEL, Michael S, **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. In: Horizontes antropológicos. no. 9, 1998.
- _____, **The Gendered Society**, Oxford: Oxford University Press. 2000.
- KORTNER, Heinz Jürgen Ulrich, **Introdução à hermenêutica teológica**, São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- KÖSTER, H. **σπλαγγνον, σπλαγγνιζομαι**. In: KITTEL, G. (Ed.). *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1963-1988
- KRONDORFER, Björn, **Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a (Post) Christian Culture**, New York: New York University Press, 1996.
- KUEFLER, Mathew, **The Manly Eunuch - Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity**, Chicago: Universidad de Chicago, 2001.
- LANGDON, Jean Esther Matteson, **O que beber, como beber e quando beber: O contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2013.
- _____, **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**, Florianópolis: UFSC, 1996.
- LAQUEUR, Thomas, **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LARTEY, Emmanuel, **Postcolonializing God: New Perspectives on Pastoral and Practical Theology**, London: SCM PRESS, 2013.
- LAURENTIN, Rene, SBALCHIERO, Patrick (cura di), **Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria**, Roma: ART, 2010.
- LEERS, Bernardino, TRASFERETTI, José Antônio, **Homossexuais e ética cristã**, São Paulo: Editora Atomo, 2002.
- LEQUENNE, Fernand, Antoine de Padoue, **Sa vie, son secret**, Paris: Éditions du Chalet, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, **A oleira ciumenta**, Lisboa: Edições 70, 1985.
- LIMA, Benedito Gomes, **Terra da fé**, Vol. 1, Manaus: Imprensa Oficial, 2003.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, **Teología índia**, Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000.
- LOUGHLIN, Gerard, **Refiguring Masculinity in Christ**, In: HAYES Michel A, PORTER Wendy & TOMBS, David (eds.), *Religion and Sexuality*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- LOURO, Guacira Lopes, **Gênero, Sexualidade e Educação: uma Perspectiva Pós-estruturalista**, Petrópolis: Vozes, 1997.

- _____, **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. **Pentecostalismo e a redefinição do feminino**, *Religião e Sociedade*, ISER, v. 17, n. 1, p. 140-159, Rio de Janeiro, 1996.
- MACKENZIE, John L, **Dicionário da Bíblia**, São Paulo: Paulus, 1984.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, **Xamãs na cidade**. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, setembro/novembro, 2005, p. 218-227.
- MAIA, Álvaro, **Canção de fé e esperança**. In: Revista UBE-Amazonas (Álvaro Maia – Poliantéia).
- MALDONADO-TORRES, Nelson, **On the coloniality of being**, *Cultural Studies*, 21:2, 240 – 270, p. 243. <http://www.decolonialtranslation.com/english/maldonado-on-the-coloniality-of-being.pdf>. Acesso 10/06/2015.
- MALINA, Bruce J, **The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology**, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- MARANDA, Pierre, **Mythology, Select Readings**, London: Penguin Books, 1972.
- MARTIN, Dale B., **Sex and the single savior**, In: KRONDORFER, Björn (edit.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London: SCM Press, 2009.
- MARZAL, Manuel Maria, (Org), **O rosto índio de Deus**, São Paulo: Vozes 1989.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, **Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)**, São Paulo: Rev. Antropol. vol.46 no.1, 2003.
- _____, **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**, Belém: Editora Cejup, 1995.
- _____, **Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular**, BELÉM: Norte Ciência, vol. 2, n. 1, p. 1-26, 2011.
- _____, **O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade**. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2006.
- _____, **O homem que achou a santa. Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré**, Belém: Ed. Basílica Santuário de Nazaré, 2009.
- _____, **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), São Paulo: Editora USP 2005.
- _____, **Pentecostalismo em Belém: a pobreza, a doença e a conversão**. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA*. Vol. 20, nº 1/2, 2004.
- _____, **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. In: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), São Paulo: Editora USP 2005.
- MAUSS, Marcel, **Les techniques du corps in Sociologie et Anthropologie**, PUF, Paris, 1950.
- MAZAROLLO, Isidoro, **A bíblia em suas mãos**, Rio de Janeiro: Mazarollo editor, 2011.
- _____, **Evangelho de Marcos**, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2012.
- _____, **Lucas – a antropologia da salvação**, Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.
- MBEMBE, Achille, **On the postcolony**, Berkeley: University of California Press, 2000.
- McKENZIE, John L., **Dicionário Bíblico**, São Paulo: Paulus, 1984.
- MEMMI, Albert, **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**, Rio de Janeiro: Editora: Civilização Brasileira, 2007.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, **Conversas-1948**, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____, **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MESSNER, Michael, **The life of a man's seasons: male identity in the life course of the jockin**. In: KIMMEL, S. (ed.) **Changing men: new directions in research on men and masculinity**, Thousand Oaks: Sage Focus, 1988.
- MIGNOLO, Walter D., **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade, Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- MIGNOLO, Walter, **Local Histories/Global Designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking**, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de, **Corpo território do sagrado**, São Paulo: Loyola, 2000.
- MIRANDA, Mário de França, **Inculturação da Fé**, São Paulo: Loyola, 2001.
- _____, **A salvação de Jesus Cristo**, São Paulo: Loyola, 2004.
- MOINGHT, Joseph, **Deus que vem ao homem**, São Paulo: Loyola, 2012.
- MOLTMANN, Jürgen, **El Dios crucificado**. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____, **Experiências de reflexão teológica**, São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____, **God in creation**, San Francisco, Harper & Row, 1985.
- _____, **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**, Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____, **La kenosis divina em lá creación y consumación del mundo**. In: POLKINGHORNE, John (ed), **La obra del amor, la creacion como kenosis**, Estella: Verbo Divino, 2008.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth & PRAETORIUS, In: **Corpo da mulher/Corporalidade**, In: AAVV, **Dicionário de Teologia Feminista**, Petrópolis: Vozes, 1997.
- MONICK, Eugene, **Castração e fúria masculina**, São Paulo: Paulinas, 1993.
- MORAES, Rosângela Dutra, **Prazer-sofrimento no trabalho com automação**. Manaus: EDUA, 2010.
- MOREIRA NETO, Carlos Eduardo, **Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759**. In: HOORNAERT, Eduardo, (Org.), **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1992.
- MORIN, Edgar, **O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____, **Os sete saberes necessários à educação do futuro**, São Paulo: Cortez; Brasília; DF: UNESCO, 2000.
- MORIN, Edgar, LE MOIGNE, Jean-Louis, **A inteligência da complexidade**, São Paulo: Petrópolis, 2000.
- MOTT, Luiz, **Santo Antônio, o divino capitão-do-mato**, In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (Org.), **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MOXNES, Halvor, **Putting Jesus in His Place**, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- MUÑOZ, Ronaldo, **Dios Padre**. In: ELLACURIA, Ignacio & SOBRINO, Jon, **Mysterium Liberationis**, Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- MURAD, Afonso, **O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica**, Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/pistis?dd99=pdf&dd1=2714. Acessado em 25/01/2017.

- MUSSKOPF, André Sidnei, HERNÁNDEZ, Yoimel González, **Homens e ratos!**, In: SOAVE, Maria B., *Dominação ao Amor*, Série A Palavra na Vida – 261, São Leopoldo: Cebi, 2009.
- MUSZKAT, Malvina, **Guia Prático de Mediação de Conflitos**, São Paulo: Summus, 2008.
- NASCIMENTO, Solange Pereira do, **Baku, uma tuxaua na Amazônia**, Manaus: EDUA, 2013.
- NEUMANN, Sandy, **Ecoalfabetização: Aplicando à Educação uma Abordagem Sistêmica**. In: BARLOW, Zenobia (org.) *Ecoalfabetização Preparando o Terreno*. Disponível em: http://www.institutocarakura.org.br/arquivosSGC/DOWN_194733ecoalfabetizacao.pdf. Acessado em 24/01/2017
- NIMUENDAJÚ, Curt, **Os índios Tukuna (1929)** In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982.
- NOLAN, Albert, **Jesus hoje**, São Paulo: Paulinas, 2008.
- NOLASCO, Sócrates, **A desconstrução do masculino**, Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- _____, **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- O'MURCHU, Diarmuid, **Graça Ancestral**, São Paulo: Paulus, 2011.
- ORICO, Osvaldo, **Mitos ameríndios e credences amazônicas**, Rio de Janeiro: Civilização, 1975.
- PANIKKAR, Raimon, **El imperativo cultural**. In: FORNET-BETANCOURT Raúl (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998.
- PAPA BENTO XVI, **Carta Encíclica Deus é Amor**, São Paulo: Paulus, 2006.
- PAPA FRANCISCO, **Mensagens e homilias**, JMJ Rio, 2013.
- _____, **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia – A alegria do amor**, São Paulo: Loyola, 2016.
- _____, **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**, São Paulo: Loyola, 2016.
- PARSEVAL, Genevieve Delaisi, **A parte do pai**, Porto Alegre: L & PM, 1986.
- PAULA, Ana Maria T. de, **Mitos e lendas da Amazônia**, Belém: DEMEC1EMBRATEL, 1985.
- PEREIRA, José Carlos, **Sincretismo religioso & ritos sacrificiais**, São Paulo: Zouk, 2004.
- PEREIRA, Nunes, **Moronguêta: um Decameron indígena**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____, **Os índios Maués**, Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1954.
- PIERUCCI, Antônio F. & PRANDI, Reginaldo, **A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 102.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, **A interpretação da Bíblia na Igreja**, São Paulo: Paulinas, 1994.
- POZZOBON, Jorge, **Identidade e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku**, Porto Alegre: UFRGS, 1984.
- FRANCISCO, **Misericordiae Vultus**, N. 2, 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/20150411_misericordiae-vultus.html. Acessado 30/10/2015.
- POTIGUARA, Eliane, **Gênero e movimento indígena**. In: SOTER (org.), *Gênero e Teologia*, São Paulo: Paulinas, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. (org). **Introdução**. In: **Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

- QUEIRUGA, Torres Andrés, **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**, São Paulo: Paulinas, 2001.
- QUIJANO, Anibal Raza, **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Lander, E. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- _____, **Da Colonialidade à Descolonialidade**. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENESES, Maria Paula (orgs), **Epistemologias do sul**, Rio de Janeiro: Cortez, 2013.
- QUILES, Manoel, **Mansidão de fogo – Aspectos etnopsicológicos do comportamento alcoólico entre os Bororo**. In: Anais do Seminário Sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas, Brasília: Ministério da Saúde, 2001.
- RAHNER, Karl, **A antropologia: problema teológico**, São Paulo: Herder, 1968.
- _____, **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- REBELLO, Lúcia Emília Figueiredo de Sousa & GOMES, Romeu, **Iniciação sexual, masculinidade e saúde: narrativas de homens jovens universitários**, Ciência saúde coletiva. 2009, vol.14, n.2, pp. 653-660.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira, **História do Amazonas**, Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.
- Revista Família Cristã. **Outra história: Um Brasil que se enxerga**, p.19. Paulinas – 2014, nº 940.
- REYES, Francisco, **Otra masculinidad posible**, Bogotá: Dimension Educativa, 2003.
- RIBEIRO, Darcy, **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RIBEIRO, Darcy, **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**, 2006.
- _____, **Os índios e a Civilização**, Petrópolis: Vozes, 3ª edição. 1982.
- RICARDO, Carlos Alberto (Eds.), **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução a diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA, São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1998.
- RICOEUR, Paul, **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991.
- RITUAL ROMANO DA IGREJA CATÓLICA, São Paulo: Paulus, 2014.
- ROESE, Anete, **O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã**, In: ALETRIA- Revista de Estudos de Literatura set-dez. - n. 3 - v. 20, Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ROSS, Susan, **Christian Anthropology and Gender Essentialism: Classicism and Historical-Mindedness**, CONCILIUM 27, 42–50, 2006.
- RUBIO, Alfonso Garcia, **Unidade na pluralidade – O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**, São Paulo: Paulinas, 1989.
- RUETHER, Rosemary Radford, **Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History**, California: University of California Press, 2005.
- _____, **Ecofeminismo: mulheres do primeiro e terceiro mundos**, São Bernardo do Campo: Mandrágora, 2000.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B., **Gênero, Patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- _____, **Violência de gênero: lugar da práxis na construção da subjetividade**, PUC/SP, 1997.
- _____, **O poder do macho**, São Paulo: Moderna, 2001.
- SAID, Edward W, **Orientalismo**, São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

- SALVATI, G.M., **Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico**, São Paulo: Loyola, 2003.
- SANCHIS, Pierre, **O repto pentecostal a cultura católico brasileira**, In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2ed., Petrópolis: Vozes, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**, São Paulo: Cortez, 2008.
- _____, **Epistemologias do Sul - Introdução**, São Paulo: Cortez, 2010.
- _____, **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. Cap. 1, p. 31-83.
- SAPORI, Luís Flávio & SOARES, Gláucio Ary Dillon, **Por que cresce a violência no Brasil?**, Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- SAPORI, Luís Flávio & WANDERLEY, Cláudio Burian, **A relação entre desemprego e violência na sociedade brasileira: entre o mito e a realidade**. In: *A violência do cotidiano*, Cadernos Adenauer, II, São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2001.
- SATLOW, Michael L, **'Try to be a man': the rabbinic construction of masculinity**, In: KRONDORFER, Björn (edit.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London: SCM-Press. 2009.
- SCHADEN, Egon, **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: Ensaio etnosociológico**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.
- SCHIAVO, Luigi, **Anjos e Messias**, São Paulo: Paulinas, 2006.
- SCHMIDT, Thomas E, **Straight and Narrow? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate**, IL: InterVarsity Press, 1995.
- SCHPUN, Mônica Raisa (org.), **Masculinidades**, São Paulo: Boitempo, 2004.
- SCHULTZ, Adilson, **Isto é o meu corpo. E é corpo de homem**. In: VVAA, *À flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal-CEBI, 2004.
- SCHUNGEL-STRAUMAM, HELEN, **IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS**. IN: AAVV, **DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FEMINISTA**, PETRÓPOLIS: VOZES, 1997.
- SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. 1995.
- SEGOVIA, Fernando F, **Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections**. London and New York: T. & T. Clark International, 2005.
- SEIDLER, Victor J., **Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas**, Barcelona: Editorial Montesinos, Colección Ensayo, 2007.
- SEIDMAN, Steven, **Queer Theory/Sociology**, Malden: Blackwell, 1996.
- SHINYASHIKI, Roberto, **A carícia essencial**, São Paulo: Editora Gente, 1985.
- SHOHAT, Ella, **Notes on the 'Post-Colonial'**, *Social Text*, n. 31/32, p. 99-113, 1992, p. 107. <http://www.jstor.org/stable/466220>, Acesso em 21/05/2015.
- SHWANTES, Milton, O rei-messias em Jerusalém, *Revista Caminhando*, v.13, n.21, p. 41-59, jan-maio 2008, p. 24-25, <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/CA/article/viewFile/1551/1985> Acessado 16/10/2015.
- SMITH, Mark S, **O memorial de Deus**, São Paulo: Paulus, 2006.
- SOBRINO, Jon, **Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación**, In: ELLACURIA, Ignacio & SOBRINO, Jon, *Mysterium Liberationis*, Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- SOUZA, Marcio, **A Paixão de Ajuricaba**, Manaus: Editora Valer/Edua, 2005.

- _____, **A resistível ascensão do Boto Tucuxi**, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- SOUZA, Marcio, **O Palco Verde**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.
- SOUZA, Sandra Duarte de Souza & LEMOS, Carolina Teles, **A casa, as mulheres e a Igreja**, São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, **Pode o subalterno falar?**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SWARTLEY, Willard, **Homosexuality: Biblical Interpretation and Moral Discernment**. Scottsdale, PA: Herald Press, 2003.
- TAYLOR, LAURA M., **Redimindo Cristo: Imitação Ou (Re)Citação?** In: Abrahan, Susan & Procario-Foley, Elena (Orgs), *Nas fronteiras da Teologia Feminista Católica*, Aparecida: Editora Santuário, 2013.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TILLICH, Paul, **Teologia Sistemática**, São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TITTON, Gentil Avelino, **Gênero e eclesiologia: autoridade, estruturas, ministério**, IN: CONCILIUM, 347 – 2012/4, PETRÓPOLIS: VOZES, 2012.
- TONINI, Hermes Antônio, **O sonho de José e o sonho de novas masculinidades**, São Leopoldo: CEBI, 2008.
- TORRES, Iraídes Caldas, **Arquitetura do Poder: Memória de Gilberto Mestrinho**, Manaus: Edua, 2009.
- TREVISAN, João Silvério, **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**, Rio de Janeiro: Record, 2000.
- VAINFA, Ronaldo, **Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política**, Revista USP, São Paulo, n.57, p. 28-37, março/maio, 2003.
- _____, **A heresia dos Índios**, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- VANIER, Jean, **Comunidade lugar do perdão e da festa**, São Paulo: 1982.
- VENTURA, Zuenir, **Chico Mendes: crime e castigo**, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VIDAL, Marciano, **Sexualidad y cristianismo: orientaciones éticas y perspectivas sobre la homosexualidad**, Madrid: Editorial Perpetuo Socorro, 2009.
- VIEIRA, Antônio, **Sermões**, Vol. VII, Porto: Lello & Irmãos Editores, 1959.
- VINGREN, Ivar, **Diário do pioneiro Gunnar Vingren**, Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- VITO, Robert A, **Interrogações sobre a construção da (homos)sexualidade: relações entre pessoas do mesmo sexo na Bíblia Hebraica**, In: JUNG, Patricia Beattie & CORAY, Joseph Andrew, *Diversidade sexual e catolicismo*, São Paulo: Loyola, 2005.
- VIVIANO, Pauline A., **Gênesis**, In: Bergert, Dianne & Karris, Robert J., *Comentário Bíblico*, São Paulo: Loyola, 2001.
- WAGLEY, Charles, **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- WASELFISZ, Júlio Jacobo, **Mapa da Violência, Juventude Viva. Morte matada por armas de fogo**, Brasília: Secretaria Nacional de Juventude, 2015.
- _____, **Os jovens do Brasil**, Rio de Janeiro: FLACSO-BRASIL, 2014.
- WARAT, Luis Alberto, **Mitos e teorias na interpretação da Lei**, Porto Alegre: Síntese, 1979.
- WARD, Graham, **Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ**, In: MILBANK, John, PICKSTOCK, Catherine & WARD, Graham (eds.), *Radical Orthodoxy: a New Theology*, London: Routledge, 1999.

- WARD, Graham, **Theology and Masculinity**, Journal of Men's Studies 7:2, 1999, p. 281-286.
- WEIL, Pierre & LELOUP, Jean-Yves & CREMA, Roberto, **Normose, a patologia da normalidade**, Rio de Janeiro : Verus, 2004.
- WÉNIN, André, **Alma (teologia bíblica)**, In: LACOSTE, Jean-Yves, Dicionário crítico de teologia, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- WESTERMANN, CLAUS, **Genesis 1-11: A Continental Commentary**, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- _____, **Genesis 12-36 – Continental Commentaries**, Minneapolis: Fortress, 1995.
- WOLFF, Hans Walter, **Antropologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Hagnos, 2007.
- WRIGHT, Robin M, **Os guardiões do Cosmos: Pajés e profetas entre os Baniwa**. In: LANGDON, Jean, org. Xamanismo no Brasil, Novas Perspectivas, Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. 1996.
- ZALUAR, Alba, **Os homens de Deus**, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.
- ZUMSTEIN, Jean, **O evangelho segundo João**, In: MARGUERAT, Daniel, Novo Testamento, São Paulo: Loyola, 2009.