

Ricardo Castro

Amazônia

*Novos caminhos nas relações
entre homem e mulher*



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Castro, Ricardo
Amazônia : novos caminhos nas relações entre homem e mulher /
Ricardo Castro. – São Paulo: Paulinas, 2020.
240 p. (Interfaces)

Bibliografia
ISBN 978-85-356-4637-5

1. Teologia pastoral 2. Amazônia - Religião e cultura 3. Sinodos dos
Bispos - Amazônia 4. Relação homem - mulher - Aspectos religiosos -
Amazônia I. Título II. Série

20-2261 CDD 253

Índice para catálogo sistemático:

1. Teologia pastoral 253

Angélica Ilacqua – Bibliotecária – CRB-8/7057

1ª edição – 2020

Direção-geral: *Flávia Reginatto*

Editores responsáveis: *Vera Ivanise Bombonato*

João Décio Passos

Copidesque: *Ana Cecilia Mari*

Coordenação de revisão: *Marina Mendonça*

Revisão: *Sandra Sinzato*

Gerente de produção: *Felício Calegare Neto*

Capa e diagramação: *Tiago Filu*

*Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida
por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico,
incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou
banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.*

Paulinas

Rua Dona Inácia Uchoa, 62

04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)

Tel.: (11) 2125-3500

<http://www.paulinas.com.br> – editora@paulinas.com.br

Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2020

Sumário

Prefácio	7
Introdução	11

CAPÍTULO I

Masculinidades e violência no contexto cultural-religioso da Amazônia.....	17
1.1 Um sobrevoo sobre o contexto religioso da Amazônia	17
1.2 A pajelança, encantados e mitologia indígena	20
1.3 Devoções aos santos e Nossas Senhoras	26
1.4 O pentecostalismo amazônico	40
1.5 As masculinidades histórico-culturais dos povos tradicionais da Amazônia	46
1.6 Violência masculina no contexto cultural-religioso da Amazônia	58
1.7 O aprendizado violento da masculinidade hegemônica.....	75

CAPÍTULO II

O Deus de Jesus Cristo e as masculinidades.....	81
2.1 Masculinidades no contexto teológico.....	82
2.2 Masculinidades na perspectiva da teologia trinitária	87
2.3 A masculinidade libertadora de Jesus Cristo.....	96
2.4 Imagem e semelhança de Deus, aspectos bíblico-antropológicos	123
2.5 Corporeidade e sexualidade – antropologia teológica dos corpos e sexualidades masculinas	130
2.6 O pecado estrutural do poder e violência masculina	141

CAPÍTULO III

Da práxis pastoral: “o cuidado das masculinidades” na Amazônia	153
3.1 Da práxis pastoral: marcos teológicos	157
3.2 O rosto materno de Deus na Amazônia	165

3.3 Iniciação à vida cristã de homens: desafios e perspectivas pastorais	171
3.4 “Masculinidades redimidas” na Amazônia	188
3.5 Sabedoria teológica das masculinidades amazônicas	199
3.6 Itinerário de iniciação masculino à vida cristã: redimindo masculinidades	208
Conclusão	217
Referências bibliográficas	223
Índice remissivo	237

Prefácio

Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco vem indicando a necessidade de a Igreja Católica olhar com maior atenção para a região amazônica. Em 15 de outubro de 2017, ele convocou a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região pan-amazônica, para que fosse realizada em outubro de 2019. Em sua convocação para o Sínodo, o romano pontífice dizia que o objetivo dessa reunião assemblear “é identificar novos caminhos para a evangelização daquela porção do povo de Deus” (*Angelus* de 15/10/2017).

Um mês após a convocação do Sínodo, o prof. Ricardo Gonçalves Castro depositava sua tese de doutorado junto ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, após um processo de intensa investigação, iniciado em 2014, junto ao meu grupo de pesquisa intitulado: “Questões atuais de pastoral profética”.

Após aprovação, com reconhecimento do mais alto grau de excelência de sua pesquisa, a tese foi indicada pelo Programa de Teologia da PUC-Rio para concorrer ao Prêmio Afonso Maria Ligório Soares – SOTER/Paulinas de Teses, o mais importante da área Ciências da Religião e Teologia, juntamente com o Prêmio Capes de Teses. Através de acurada análise de uma comissão julgadora, a tese de Ricardo Castro foi declarada, no Congresso de 2019 da SOTER, como a vencedora no biênio 2017/2018. Recebeu como premiação a publicação do presente livro, intitulado: *Amazônia: novos caminhos nas relações entre homem e mulher*.

Este livro é o resultado da excelência pesquisadora do autor e fruto de seu envolvimento eclesial com a região amazônica. Debruçar-se sobre a realidade amazônica, na tentativa de encontrar itinerários pastorais autênticos e eficazes, já de *per se* garante relevância ao livro que agora está sendo publicado. A esse primeiro aspecto de relevância, adiciona-se um segundo. Trata-se da temática do livro: as masculinidades no contexto amazônico e as suas relações com a religiosidade (ou vivência da fé) e a produção de experiências de violência.

Com inteligência, neste livro, o autor articula sua preocupação pastoral com a reflexão sistemática da Teologia Pastoral. De maneira muito criativa e feliz consegue construir um estudo de revisão bibliográfica, sobre a base do método ver-julgar-agir, na intenção de apresentar uma teologia pastoral contextual acerca do complexo fenômeno de como propor a experiência da salvação cristã para uma realidade e um contexto específico: as masculinidades híbridas e plurais amazônicas.

O livro está organizado em três capítulos, onde são apresentadas: 1) a realidade cultural-religiosa vigente e suas atuais tensões entre “tradição” e “renovação”; 2) a elaboração de uma teologia das masculinidades que funciona como referencial teórico para o autor; e 3) uma proposta de reflexão teológico-pastoral sobre uma nova práxis evangelizadora que consiga integrar as forças culturais-religiosas existentes no contexto amazônico, com um projeto de iniciação à vida cristã com homens.

No meu entender, este terceiro capítulo é de grande riqueza. Nele, o autor, partindo da articulação entre a análise da situação contextual e o marco teológico elaborado, propõe linhas de repensamento teológico que ajudam a refletir sobre a possibilidade de uma práxis iniciática eclesial que seja capaz de superar o aprendizado violento oriundo da masculinidade hegemônica.

Este livro contribui para a renovação da reflexão teológico-pastoral, por entender que não é possível, na atualidade, propor a construção da experiência salvífica cristã longe da superação de imagens teológicas e religiosas que durante muitos anos acabaram por reforçar e legitimar atitudes violentas por parte dos homens.

Louvo ao autor por ter aceitado o desafio de investigar essa temática tão atual e necessária para o presente e o futuro da ação evangelizadora da comunidade cristã, na Amazônia. Entendo que o presente estudo intenciona produzir chaves teológico-pastorais interpretativas que podem nortear distintas experiências pastorais – querigmáticas, catequéticas e/ou mistagógicas – que desejem debruçar-se sobre esse importante desafio pastoral.

Já Tertuliano, nos primórdios da experiência cristã, recordava que “ninguém nasce cristão, mas se torna”. Mais recentemente, Simone de Beauvoir, parafraseando o autor patrístico, afirmava que “não se nasce mulher, torna-se”. Partindo dessas duas afirmações, a pesquisa do prof. Ricardo Castro pode assim ser expressa: “ninguém nasce homem cristão, mas pode vir a se tornar, na Amazônia”.

Julgo que essa abordagem é muito importante, principalmente, num momento em que a Igreja latino-americana, e, dentro dela, a do Brasil, redescobre a urgência de repensar os processos iniciáticos cristãos, na tentativa de fazer emergir discípulos e discípulas missionários, tal como nos indica o *Documento de Aparecida* e, mais recente, o Documento 107 da CNBB.

O que está presente nas páginas deste livro é uma concepção de iniciação à vida cristã em sentido amplo, isto é, não no sentido de tarefa pastoral a ser exercida por um grupo específico paroquial (os catequistas), mas sim por toda a comunidade de fé em seus múltiplos processos de educação na e da fé.

Julgo que este livro apresenta uma contribuição científica muito original. O que encontramos registrado nele é rico e desafiador, tornando-se referencial para eventuais pesquisas sucessivas que se interessem pela reflexão sobre a ação evangelizadora em contexto amazônico. Altíssima é a contribuição que a presente obra oferece à reflexão teológica e ao caminho de consolidação das propostas pastorais oriundas do Sínodo dos Bispos para a região pan-amazônica, realizado no ano de 2019.

Ao autor, a Paulinas Editora e à SOTER, meus parabéns pela publicação. Aos leitores e leitoras, boa leitura!

Prof. Dr. Pe. Abimar Oliveira de Moraes
Professor Adjunto 2 da Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
Presidente do Conselho Diretor da Associação Nacional de Pós-graduação
e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (Anptecre)

Introdução

Cuidar da humanidade e da Casa Comum, pelo anúncio do Evangelho, é o grande desafio deixado à Igreja, por Jesus Cristo, depois de sua ressurreição. Essa oferta de vida em plenitude se propagou, deixando as fronteiras da Palestina, no período histórico da dominação romana do território de Israel, profeticamente instaurando um novo momento para a história humana. A vida nova que Jesus Cristo tornou presente na história, continua se realizando nas fronteiras do mundo com seus contextos, culturas e pessoas concretas. Nesta obra queremos aprofundar um aspecto importante, dentro da teologia contextual, o cuidado pastoral das masculinidades. Procuramos responder ao grande desafio da violência que atinge altos níveis em nossa sociedade e na Amazônia, contexto de nossa reflexão. Na maioria dos casos os agressores são homens e as vítimas mulheres e crianças.

Ao longo destas páginas, muitas vezes será encontrada a categoria “masculinidades”: qual o significado dessa categoria? Por que ela se encontra no plural? De que modo será analisada e interpretada? Essas questões são fundamentais para este livro. Podemos até afirmar que é sua razão de ser. Mas teremos várias páginas para confirmar esse objetivo. Por enquanto, vamos apresentar de modo geral essa categoria para início de conversa.

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” (padronização cultural ocidental de vivência da masculinidade), no contexto atual, tem sofrido uma crise nos seus padrões, dando margem para as expressões das masculinidades não padronizadas.

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. Essa percepção excluiu e violentou as diversidades e pluralidades presentes nas subjetividades humanas, culturais e religiosas. Essa 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.

A elaboração de uma teologia pastoral contextual reflete sobre as representações e significados religiosos das masculinidades, presentes em uma realidade particular. 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.

Para a elaboração deste livro, 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. Nessa 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-a opressora da condição humana.

A metodologia da práxis libertadora se articula a partir do método ver-julgar-agir. O *Ver* é o ponto de partida, situando e fazendo uma análise da realidade, utilizando as 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.

Nas próximas páginas, cada capítulo está elaborado a partir dessa metodologia. O primeiro capítulo é *Ver*: a história e a cultura religiosa particular da Amazônia. Nessa etapa, levantam-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 a construção das formas violentas de masculinidades. Para essa análise, usam-se

como ferramenta teórica os estudos pós-coloniais que analisam os efeitos da colonização nas culturas e nas sociedades.

No primeiro capítulo, faremos um sobrevoo sobre o contexto cultural religioso da Amazônia, privilegiando alguns de seus elementos mais importantes: os encantados e as mitologias indígenas, santos e “Nossas Senhoras” da religiosidade popular e o pentecostalismo. Esses elementos da cultura religiosa influenciam e geram a autopercepção masculina e se tornam o filtro das construções das identidades e vivências de gênero. Os grupos étnicos diversos e as subjetividades fazem nascer as masculinidades.

Nessa primeira etapa, pretende-se também compreender o modo como a violência da masculinidade hegemônica é aprendido. Nesse âmbito, será importante ponderar sobre alguns aspectos antropológicos da iniciação, como base para o cuidado pastoral das masculinidades.

No segundo capítulo, passaremos para o próximo passo da metodologia contextual da libertação, o *Julgar*. A interação entre a compreensão teológica e as masculinidades tem como objetivo elaborar uma antropologia teológica pastoral. Nosso empenho será o de fazer a passagem de uma percepção teológica hegemônica-patriarcal-colonial para uma antropologia teológica contextual e libertadora. Essa tarefa 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 a liberdade, criadora das diversidades, a contemplação do caminho kenótico da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Pretendemos, nesse âmbito, correlacionar o Ser Trinitário de Deus com o ser, do humano, e seus processos de transformação e amadurecimento. Dois aspectos serão relevantes nesse ponto: a relacionalidade como aspecto central para contemplar o mistério trinitário e a kénosis trinitária do Filho na cruz e na ressurreição. A relacionalidade trinitária torna o ser humano uma pessoa capaz de relações amorosas com Deus, consigo mesmo e com o outro. A kénosis trinitária aponta para a vulnerabilidade e a humildade de Deus, que é geradora de compaixão, misericórdia e justiça, na condição humana.

Na leitura de aspectos da teologia bíblica, centralizaremos nossa atenção na representação de Deus como Rei e no seu reinado sobre toda a terra. Nessa releitura, ênfase será dada a outras imagens e atributos bíblicos de Deus, como

o lamento, a mulher em parto e a sabedoria. Estes podem abrir a possibilidade de uma compreensão mais complexa e misteriosa da ação de Deus nas diversidades humanas.

Na leitura do Novo Testamento, buscamos ler e reler as imagens, símbolos e doutrinas que influenciaram a construção de uma masculinidade hegemônica patriarcal e violenta. Nesse percurso de reflexão bíblico-teológica, examinaremos na experiência de Jesus uma das representações mais importantes de Deus no Novo Testamento, o de Pai-Abbá. Nosso objetivo nesse ponto é reinterpretar a paternidade de Deus, libertando-a do patriarcalismo imperial e do seu potencial violento e autoritário.

Homens e mulheres, como imagem e semelhança de Deus, são um aspecto importante na reflexão bíblica sobre as masculinidades. 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.

Dois aspectos antropológicos importantes da compreensão das masculinidades no contexto atual são a corporeidade e a sexualidade. Esses aspectos têm uma ligação direta com as questões do poder, dominação e violência, nas relações de gênero.

Na última parte do segundo capítulo, sobre a antropologia teológica das masculinidades, nossa atenção se volta para o pecado estrutural do poder e da violência masculina. Essas estruturas destroem a vida e os relacionamentos humanos diversos. A questão mais importante é como cuidar, libertar os homens dessas estruturas patriarcais violentas.

Nas páginas do terceiro capítulo, nos dedicamos ao *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. Nesse 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, nessa 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 diante de Deus. Nosso objetivo é reler a figura de Maria-Mãe como portadora das características amorosas de Deus.

Uma parte importante desse 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.

Para o exercício de uma teologia inculturada e intercultural na Amazônia, no âmbito das culturas indígenas, elabora-se um diálogo com as sabedorias da Amazônia, encarnadas 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 às comunidades como resultado dessa pesquisa. O que se busca é colher os frutos desse caminho de reflexão intercultural sobre as masculinidades, a partir do contexto amazônico, e transformá-lo num grande mapa de jornadas que inclui aspectos simbólicos, rituais e mitológicos. Esse caminho de reflexão se insere no contexto sinodal da Amazônia. As exigências de uma Igreja da ecologia integral que cuida da Casa Comum, onde todos somos chamados a cuidar da vida em todas as suas formas e diversidades, é parte integrante deste livro. Conversão pastoral, ecológica e sinodalidade eclesial será resultado do desbravar de novos caminhos que exigem olhos e corações abertos para seguir a iluminação criativa do Espírito, sustentador da vida e guia para o novo do Reino, já presente na história e nas culturas.

Masculinidades e violência no contexto cultural-religioso da Amazônia

1.1 Um sobrevoo sobre o contexto religioso da Amazônia

No contexto atual, o trabalho teológico se torna cada vez mais vinculado à complexidade das sociedades pluriculturais. É nesse 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 esse 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 encontros entre culturas, que as levam a interagir umas com as outras. Normalmente foi pensado que esse processo teria como resultado a morte das culturas locais e ascendência de uma cultura dominadora, mas o que ocorreu foi um processo de interação e influência entre culturas, em que as diferenças permanecem e ao mesmo tempo evoluem.

¹ PANIKKAR, El imperativo cultural. In: FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 20.

Na Amazônia a interação histórica da cultura indígena com a cultura ibérica, afro e nordestina fez nascer um dinamismo intercultural particular. Nela ocorreram, ao longo do 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 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. Desse 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

Nessa perspectiva, os povos tradicionais da Amazônia, assim como escravos africanos, foram percebidos como não humanos ou semi-humanos, quase animais, sexualmente monstruosos e selvagens. O homem branco burguês ocidental se autoconsiderou o sujeito adequado para governar, se compreendia como 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 com a pureza e fidelidade matrimonial, passividade, docilidade, sendo 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 Na busca de autonomia, as culturas diversas da Amazônia se esforçam para reconhecer a si mesmas, buscando eliminar preconceitos e estereótipos culturais, impingidos pela colonização.

² QUIJANO, Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, *Epistemologias do sul*, p. 124.

³ DA MATTA, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil*, p. 39.

Outra ferramenta de análise provém das teorias pós-coloniais para compreender o contexto sociorreligioso da Amazônia como resultado de mestiçagens, sincretismos e hibridismos 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 teórica crítica em estudos literários e culturais que se torna uma forma de reconhecer e transformar as estruturas injustas e desiguais que a colonização do passado e do presente ainda exerce na Amazônia.⁴

O pós-colonialismo se articula a partir de alguns pressupostos básicos. Privilegia as diferenças mais que as semelhanças. Relaciona a representação com o poder.⁵ A partir dessa perspectiva, as características religiosas dos povos da Amazônia são resultado da confluência, bricolagem, tecida nas releituras elaboradas nas práticas cotidianas de mulheres e homens comuns do povo, através de ritmos, cores, danças, linguagens e experiências do transcendente religioso. A sociedade, assim como a religiosidade na Amazônia, é composta da contribuição de muitas tradições de origens diversas.

As tradições religiosas são como o cordão umbilical, caracterizado principalmente pelos seus mitos fundadores, por deuses ou semideuses, por seus santos, rezas, cantos e rituais. Esses são os elementos constitutivos das tradições religiosas que conferem sentidos e significados para a vivência do cotidiano e os confrontos com os desafios da vida e da história. As inter-relações construídas com o colonizador europeu, os afrodescendentes, os nordestinos, ao longo das etapas da história, exigem produzir novamente uma nova visão da “Amazônia”, a partir da escuta das narrativas complexas da religiosidade de seus povos.

O âmbito religioso amazônico é lugar dos sincretismos, das mestiçagens e do hibridismo. Ainda estamos por desvendar, interpretar suas representações e significados, traduzidos aqui pelas suas expressões religiosas, mitologias indígenas e africanas, pelas pajelanças desenvolvidas pelas populações rurais e urbanas, pelas imagens dos santos e de visagens, pelos encantados e pelos Círios e procissões dedicadas a Nossa Senhora, pela religião do Daime com sua

⁴ HALL, Stuart, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 99-100.

⁵ SANTOS, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, p. 179-190.

beberagem, pelos cultos afro-amazônicos e pelas experiências de possessão e do Espírito Santo nos cultos pentecostais.⁶

Quais as características básicas do contexto religioso da Amazônia? Para responder a essa questão, descreveremos e analisaremos alguns aspectos da religiosidade amazônica, derivando seus significados e representações incorporados nos aspectos constitutivos dos sistemas religiosos: ritos, mitos e símbolos.

1.2 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 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. Desse modo, os indígenas interpretaram o cristianismo de acordo com os seus próprios esquemas culturais. Assim, ocorre uma interação de símbolos e significados de ambas as origens, europeias e indígenas, que se processou ao longo da evangelização. Esse processo envolveu uma ação criativa por parte tanto dos missionários católicos como dos povos indígenas.⁷

É sobre essas bases fundadoras que se podem compreender as visões sobre a Amazônia e como nos confrontar com ela. A cosmovisão mitológica indígena que estrutura a vida pessoal, social e religiosa dos povos originais, 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.⁸ Há

⁶ MAUÉS; VILLACORTA, Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. p. 11-58.

⁷ MIGNOLO, *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 23-76.

⁸ LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Teología india*; CARRASCO, *Antropología indígena e bíblica: “Chaqiñan” andino e Bíblia*, p. 25-47; IRARRÁZVAL, *Interação andina com a palavra de Deus*, p. 63-69.

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-poético.⁹ No vocabulário indígena existem inúmeros termos para designar o sagrado e o divino. Para expressar o mistério há uma linguagem muito rica. Nesse sentido, e de modo geral, é possível falar de um núcleo teológico que mais especificamente se pode chamar de “teocosmologia” ou “cosmoteologia”, devido a seu ponto de partida.¹⁰

Os povos ameríndios, em sua maioria, não possuem 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. Esse 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 sociopolítico 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.¹¹

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

⁹ 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. HILL (org.), *Rethinking History and Myth*, p. 1-17.

¹⁰ Esses 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. CNBB, *Por uma terra sem males*, p. 36.

¹¹ MARZAL (org.). *O rosto índio de Deus*, p. 89.

sinteticamente todos os seres em si mesmo. Ele pode se transformar em qualquer um deles. As criaturas brotam de dentro dele 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*, que é um personagem presente na maioria das etnias indígenas da Ameríndia. É de sua prática que nasce a expressão pajelança, que engloba uma série de funções e práticas sociais e religiosas que basicamente mantêm a comunidade unida e restabelecem a harmonia do corpo com a natureza e seus espíritos.¹²

O pajé de origem basicamente tupi é uma pessoa que nasce com uma autonomia pessoal, desse modo, ele não é escolhido por um mestre ou pelo grupo. Sua arte nasce de si mesmo, sendo 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”.¹³

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 autossuficiência, nas atividades econômicas, políticas e sociais. Interfere no “mundo que não se vê”, no “reino invisível”.¹⁴

A figura do pajé assume desse 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,

¹² ARENZ, *São e salvo*, p. 49.

¹³ HOORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, p. 111.

¹⁴ WAGLEY, *Uma comunidade Amazônica*, p. 313.

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 xamá. 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.¹⁵

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.

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”.¹⁶ Esses mitos se referem à criação do mundo e à 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.¹⁷

A destruição pela colonização do “*modus vivendi* indígena” desencadeou um processo de transposição ou de deslocamento epistemológico desses mitos para as várias vertentes culturais e religiosas. É a partir de suas narrações dialéticas, tramas, personagens e valores que as culturas ancestrais da Amazônia se confrontaram não somente com o poder de dominação da religião colonizadora, mas

¹⁵ MAUÉS, *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*, p. 269-270.

¹⁶ ELIADE, Mircea, *Aspectos do mito*, p. 12

¹⁷ BEZERRA, *Amazônia, lendas e mitos*; CASCUDO, *Geografia dos mitos brasileiros*; ORICO, *Mitos ameríndios e credences amazônicas*; PAULA, *Mitos e lendas da Amazônia*.

enfrentam, ainda hoje, o processo destruidor de seu nicho ecológico. 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 padroniza os comportamentos e costumes sociais da Amazônia.¹⁸

Essa é a base sobre a qual as culturas tradicionais tiveram que tecer relações com a fé 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 reformuladas, 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. Esse processo é ainda hoje vivenciado nas expressões folclóricas nos municípios da Amazônia,¹⁹ no inconsciente religioso das manifestações religiosas de devoção a santos e Nossa Senhora, nos rituais sincréticos afro-indígenas, 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, apresentam-se elementos simbólicos específicos. As narrativas mitológicas descrevem acontecimentos primordiais que são ordenadores dos comportamentos e costumes, satisfazem as necessidades de religação com as antigas tradições, suprem a necessidade que o ser humano tem de se ligar às forças sobrenaturais temerosas ou às benéficas.

¹⁸ GALVÃO, *Aculturação indígena no Rio Negro*, p. 138.

¹⁹ 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 Beiju (setembro), aniversário do município com Festival de Toadas (15 de outubro), Festival de Pastorinhas (23 de dezembro).

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. Mitos podem agir de modo ideológico, privilegiando certos gêneros e excluindo outros. Mitos podem tanto elevar o espírito para as grandes questões e respostas sobre o transcendente como podem justificar estruturas sociais, costumes e regras de convivência.²⁰ 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 têm 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.²¹

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 o 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, traduzido nos coronelismos e patrimonialismos regionais.²²

A Iara é o oposto do boto, que usa também de seu canto para enfeitiçar e atrair homens jovens, levando-os para o fundo do rio. Essa lenda possui características claras do feminino colonizador, ou seja, é uma história que certamente tem sua ressonância na 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.²³

²⁰ WARAT, *Mitos e teorias na interpretação da Lei*, p. 128.

²¹ MAUÉS, *O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade*, p. 11-28.

²² TORRES, *Arquitetura do poder: memória de Gilberto Mestrinho*.

²³ 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

Mapinguari e Curupira são espírito da floresta, semi-homens, semianimais, são responsáveis pela malineza,²⁴ ou seja, fazem algum tipo de maldade às 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 nesse contexto que podemos intuir que o arcabouço da mitologia amazônica, de modo geral, é patriarcal. A maioria de suas imagens e personagens, tanto humanas como animais, expressa elementos da perspectiva masculina. Nessa 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.

1.3 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 nessa 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 a seu valor simbólico para se entender a relação entre as 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 relacionado com os vários títulos que definem identidades e expressões diversificadas de significados. Cada título de Nossa Senhora na Amazônia tem a ver com representações

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

²⁴ MAUÉS, *O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade*, p. 23.

e significados diversos. Cada um de seus títulos precisa ser analisado nas suas expressões simbólicas e nos significados históricos e culturais.

As populações diversas²⁵ da Amazônia, designadas como caboclas ou ribeirinhas, que muitas vezes trazem uma conotação preconceituosa, significando não letrada e supersticiosa, são constituídas por uma religiosidade fundamental. São essas camadas sociais as principais responsáveis pela elaboração da religiosidade nos aspectos da organização dos tempos, 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 vivências 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 seja, 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.²⁶

Essa religiosidade, apesar de se encontrar e constituir uma característica fundamental do espaço social das áreas rurais, também está presente 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 releituras e transformações.

A religiosidade amazônica é complexa e é resultado do entrelace dos aspectos indígenas, afros e ibéricos. Nosso enfoque, dentro desse campo híbrido e mestiço, são as devoções aos santos, principalmente a Santo Antônio e São Sebastião, bem como as Nossas Senhoras de Nazaré, do Carmo e do Perpétuo Socorro. “O catolicismo do caboclo é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da

²⁵ Populações diversas significam principalmente as populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas.

²⁶ GALVÃO, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, p. 2.

localidade e a um pequeno número de ‘santos de devoção’ identificados à comunidade.”²⁷ Nesse caminho, fazemos uma pausa para analisar o relacionamento do fiel com essas representações do sagrado; perceber como essa relação influencia as relações e vivências cotidianas; quais os significados e representações inscritos nas imagens e nas histórias dessas representações sagradas; analisando o modo como essas imagens, histórias de vida, fenômenos miraculosos definem a identidade humana, de viver a condição de homem e de 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.²⁸

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 esses benefícios porque recebe diretamente de Deus esse 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.²⁹

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-lhes sacrifícios e oferendas, significam para o devoto o mesmo que se unir ao santo na eternidade. De modo geral, esses santos, nas procissões, são carregados por homens ou por mulheres de comprovada vida e devoção, pertencentes a alguma irmandade ou famílias cuidadoras do santo.³⁰

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,

²⁷ Ibidem, p. 3.

²⁸ MAUÉS, *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*, p. 179.

²⁹ Ibidem, p. 180.

³⁰ Ibidem, p. 178-179.

econômica, política e religiosa, num só espaço e tempo. Aspectos presentes na representação simbólica do santo e nos rituais e símbolos ligados à festa que oferecem sentido e significados para a vida cotidiana, para a autocompreensão do indivíduo e para as identidades coletivas.

Nesse contexto descritivo e hermenêutico, é importante lembrar a metodologia da compreensão simbólica. Todo símbolo religioso ou imagem iconográfica traz em si um significado que fala ao seu devoto, gerando sentido, que se torna 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. Nesse 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 aquela 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.³¹

Podemos, então, nos perguntar, o que a representação simbólica do santo oferece e o que o devoto dá em retribuição a essa 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? Nesse 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, conduzem os devotos às características do guerreiro de Deus. Há como que uma legitimação da imagem masculinizada de Deus em suas expressões e virtudes. Sua guerra é primeiramente sobre as forças instintivas do corpo, principalmente da sexualidade, já que a grande virtude desses 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 se contradiz com a vida concreta dos homens. Ao mesmo tempo que suas virtudes de guerreiros e companheiros de Deus podem reprimir qualidades humanas

³¹ GALVÃO, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, p. 31.

importantes e suscitar compreensões inadequadas da masculinidade. Aqui podemos perguntar-nos quais as influências religiosas dessas imagens santorais para a construção da masculinidade, de que maneira essas concepções religiosas da santidade masculina são desestabilizadoras da identidade de homens em sua realidade concreta.

Segundo Seidler, os homens são obrigados, pelos padrões de masculinidade, a lembrar constantemente de manter sempre autocontrole, insensibilidade, ser resistentes, ser conscientes de sua natureza animal e expressão de força, entendida como virtudes do masculino. Ser santos, na perspectiva da masculinidade hegemônica, é 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, alvo de humilhação e classificado como uma ameaça direta à sua identidade masculina padronizada. Ele mantém escondido e rejeita tudo que seja contrário ao que é considerado tipicamente masculino. Sua identidade como homem, como sendo superior, é o que está em jogo. Negação e ocultação da vulnerabilidade humana podem ser fonte de legitimação da violência que, por sua vez, pode se tornar um derramamento violento de carga viril sobre os próprios homens.³²

Um dos santos de maior devoção na religiosidade católica da Amazônia é Santo Antônio.³³ Segundo Vainfas, Santo Antônio, que, na história de Portugal, é visto como restaurador português, no Brasil, na luta contra os holandeses, ele será considerado como o recuperador das liberdades perdidas.³⁴ 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) com o orixá Oxóssi (Odé), que também tem as características de guerreiro e batalhador.

³² SEIDLER, *Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas*, p. 163.

³³ 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 a ordem dos franciscanos, onde foi ordenado sacerdote. Foi missionário no Marrocos, entre os muçulmanos, e 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.

³⁴ VAINFA, *Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política*, p. 28-37.

É santo de pequenos altares, em povoações e quartéis, santo das famílias, sendo invocado nas várias necessidades materiais e conciliador de casamentos.³⁵

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 casamento. Ele é visto como santo de todas as necessidades, o grande provedor, principalmente devido a seu amor aos 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 requereis 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.³⁶

A iconografia de Santo Antônio o representa vestido com o hábito 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. Dessa combinação surge a imagem de Santo Antônio como guerreiro contra as heresias, chegando a ser apelidado de martelo dos hereges.³⁷ 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

³⁵ BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 141.

³⁶ VIEIRA, Antônio, apud MOTT, Luiz, *Santo Antônio, o divino capitão-do-mato*, p. 111.

³⁷ O título dado a Santo Antônio pelo rei da França Luiz VIII representa a sua força argumentativa e disposição para aplicar golpes contra as seitas heréticas. Essa 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. CHEVALIER; GHEERBRANT, *Dicionário de Símbolos*.

do Evangelho, pois representa as atitudes fundamentais para entrar no Reino de Deus. Na imagem do santo, o Jesus menino simboliza tanto o despojamento e a simplicidade franciscana quanto 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 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 esse 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.³⁸

Na Amazônia, assim como em muitos lugares do Brasil, 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, o que é realizado exclusivamente pelos homens. Essa 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.³⁹

Quais as possíveis interpretações e significados presentes na iconografia de Santo Antônio que apelam para as masculinidades amazônicas? Certamente haveria muitos aspectos a serem ressaltados nessa análise, mas apontaremos somente

³⁸ LEQUENNE, *Sa vie, son secret*, p. 13.

³⁹ MAUÉS, *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular*, p. 5.

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.⁴⁰

Nessa 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 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 para a ausência do masculino no âmbito familiar.

Outro santo da devoção católica popular na Amazônia é São Sebastião, visto como um santo guerreiro e militar romano na tradição católica.⁴¹ Ele é

⁴⁰ VIEIRA, *Sermões*, p. 36.

⁴¹ 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-brasileiras, São Sebastião é Oxóssi, orixá masculino da cultura religiosa Iorubá, responsável principalmente pela caça, sendo figurado, geralmente, trazendo um arco e uma flecha. AUGRAS, *Todos os santos são bem-vindos*, p. 139-140.

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-brasileiras, São Sebastião é Oxóssi, orixá masculino da cultura religiosa Iorubá, responsável principalmente pela caça, sendo figurado, geralmente, trazendo um arco e uma flecha.⁴²

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, é um carvalho, que é uma madeira nobre que simboliza a firmeza e a perseverança de São Sebastião. Ele não morre 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.⁴³ 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 imagem do santo. O santo representa um poder para além do humano que pode obter benefícios aos que pedem sua intercessão. Na contemplação da imagem de São Sebastião, que atributos da masculinidade podem transparecer na figura do jovem soldado cristão?

Um dos símbolos mais importantes de sua iconografia são as flechas que penetram em seu corpo em lugares distintos. Na maioria das representações desse 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. Essa representação parece querer expressar uma masculinidade que, insensível à dor e sem temer a morte, triunfa sobre as duas.⁴⁴

⁴² PEREIRA, *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais*, p. 22-23.

⁴³ ZALUAR, *Os homens de Deus*, p. 88.

⁴⁴ BENTLEY, James, *A calendar of saints*, p. 245.

Na simbologia indígena e híbrida amazônica, a flecha é uma ferramenta de guerra, caça e de pescaria dos homens. A destreza no uso desse 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, elas são símbolos fálicos, por serem afiadas e por penetrarem no corpo de suas vítimas. Ainda, na mitologia, simbolizam o amor e o processo de enamoramento, o apaixonar-se pelo outro.⁴⁵

Na devoção popular São Sebastião é protetor contra as doenças e as pragas, porque, mesmo sendo atingido pelas flechas, foi miraculosamente salvo da morte. Na ladainha, onde se exaltam suas virtudes e se pede bênção, faz-se a seguinte oração: “Ó glorioso mártir São Sebastião, protegei com a vossa intercessão, livrai-nos de todo o mal, de toda a epidemia corporal, moral e espiritual”.

Outra simbologia importante na iconografia de São 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 desse 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 têm 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. Na corporeidade masculina se expressa a resistência e insensibilidade à dor, aos sentimentos, e é considerada um instrumento de trabalho. No contexto amazônico é necessário o bem-estar corporal para enfrentar os desafios naturais da própria região. Essa pode ser uma das razões da devoção tão popular a esse santo.⁴⁶

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 as últimas consequências seu ideal cristão. Ele não teme a morte e o sacrifício, mas os enfrenta destemidamente.

⁴⁵ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des Symboles*.

⁴⁶ BRAGA, *Festas religiosas e populares na Amazônia: cultura popular, patrimônio imaterial e cidades*.

Nesse processo de mestiçagem e hibridismo cultural e religioso, as festas as 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 expressarem 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 naqueles de maior predominância patriarcal, como, por exemplo, no cristianismo. Na imagem da Iara, Mãe das Águas e de Nossa Senhora, com suas muitas faces, percebemos resquícios dos sistemas religiosos matriarcais e do arquétipo da Grande Mãe como útero protetor da vida. “Como nossa fonte, a deusa é histórica e psicologicamente 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.”⁴⁷

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 para revelar segredos.⁴⁸

No baixo Amazonas, a aparição mais expressiva e divulgada foi aquela feita a Edson Glauber de Souza Coutinho e a sua mãe Maria do Carmo.⁴⁹ Neste caso e em outros, os videntes e os que divulgaram suas mensagens tinham ou tiveram algum vínculo com a Renovação Carismática Católica. Em seus discursos se reforçam práticas tradicionais, defende-se 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 e a demonização da realidade.

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

⁴⁷ KEEN, *O homem na sua plenitude*, p. 27.

⁴⁸ MAUÉS, *O homem que achou a santa. Plácido José de Souza e a devoção a Virgem de Nazaré*; LAURENTIN, SBALCHIERO (cura di), *Dizionario delle “apparizioni” della Vergine Maria*; BARNAY, *Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*.

⁴⁹ LIMA, *Terra da fé*, p. 26-27.

como nas figuras dos santos, a imagem de Nossa Senhora e seus rituais religiosos manifestam a figura de uma mulher idealizada e consagrada a Deus. Suas representações são totalmente desvinculadas da vivência cotidiana da maioria da população, e que pode ser a base para a desvalorização das mulheres de carne e sangue. Na realidade concreta da sociedade, mulheres 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 este o lugar “privado” do mal que se conjuga com o lugar público, historicamente mais visível e mais poderoso.⁵⁰

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 centralizam na 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. Essa 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 do feminino. 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 do lar. Muitas mulheres, implícita ou explicitamente, são perseguidas por essa visão fantasmagórica da “mãe-ideal”.⁵¹

⁵⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 148.

⁵¹ SOUZA; LEMOS, *A casa, as mulheres e a Igreja*, p. 135-136.

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. Essa devoção foi trazida ao Brasil e à 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 pintada por uma artista.

No quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, ela aparece com o olhar direcionado a seus devotos, para socorrê-los como mãe e protetora. Ela segura o menino Jesus nos braços, enquanto com a outra mão aponta para ele. Os anjos nas laterais têm 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.⁵²

Suas vestes vermelhas trazem os traços da realeza e, ao mesmo tempo, da modestia. 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

⁵² ROESE, *O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã*, p. 185.

Filho de Deus e de toda a humanidade. As ideias religiosas se tornam a base para legitimar concepções culturais sobre a maternidade.⁵³

A devoção a Nossa Senhora de Nazaré tem seu berço no contexto português, e os jesuítas foram os principais responsáveis pela propagação dessa religiosidade. No Brasil, mais 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 Círio.⁵⁴

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. Sua túnica possui 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 bordado 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.⁵⁵

⁵³ BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 57-58.

⁵⁴ Sobre os aspectos históricos da implantação da Igreja no Norte do Brasil e as devoções religiosas, ver: MAUÉS, *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*, p. 37-59.

⁵⁵ ROESE, *O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã*, p. 185.

1.4 O pentecostalismo amazônico

O pentecostalismo, que se expressa principalmente nas narrativas de conversões, aparentemente demonstra rupturas e descontinuidades de tradições herdadas do passado com suas racionalidades rígidas e dogmáticas, fazendo nascer um novo senso comunitário de igualdade que afetaria tanto a vida eclesial como a do âmbito do lar. Por outro lado, quando se analisa o fenômeno pentecostal, a partir de dados demográficos e políticos, a maioria das igrejas pentecostais ainda permanece com um sistema altamente desigual, com expressões sutis de adesão ao patriarcalismo e ao autoritarismo masculino.⁵⁶

Na perspectiva dos estudos pós-coloniais, a análise do pentecostalismo amazônico pode ser compreendida a partir de dois aspectos. Primeiramente, esse movimento religioso proveniente do mundo ocidental e norte-americano se insere nas entranhas da realidade amazônica, construindo seu espaço de expressão, resistindo às adversidades dos contextos históricos e se expandindo vertiginosamente. Segundo, na apreciação e compreensão mais aprofundada de sua lógica, principalmente no que concerne à adesão de seus adeptos a suas expressões religiosas, que nas teorias pós-coloniais são chamados de classes subalternas. Neste estudo, é importante perceber a interação com a história e o contexto cultural religioso da Amazônia, apreciando sua organização, sua simbologia, o imaginário, textos e texturas, suas motivações, limites e discrepâncias, fracassos e esperanças.⁵⁷

Sob a ótica pós-colonial, 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* supracultural, 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 aos paradigmas culturais da Amazônia.

O pentecostalismo como expressão religiosa da Amazônia não é um fenômeno novo, mas sua difusão toma maior impulso na recente 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

⁵⁶ MACHADO; MARIZ, *Pentecostalismo e a redefinição do feminino*, p. 140-159.

⁵⁷ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 102.

mandato missionário através de um profeta pentecostal, que os enviaram para evangelizar e dar testemunho de Jesus numa região chamada Pará.⁵⁸

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. Segundo Freston,⁵⁹ 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, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. Acostumados com a marginalização, não possuíam preocupação com a ascensão social. Reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto anti-intelectual, 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.⁶⁰

O pentecostalismo amazônico entrelaça duas vertentes do patriarcalismo, uma proveniente do contexto europeu sueco e outro do nordestino. Essa característica é inserida em uma sociedade com fortes bases coloniais, pré-industrial da cultura nortista das décadas de trinta até sessenta. Esse contexto é fundamental para entender seu desenvolvimento rápido na região. A Amazônia, naquele contexto histórico particular, é marcada, na sua base religiosa, pelo catolicismo e estruturada social e politicamente na base do latifúndio, do coronelismo e do patrimonialismo. Essas características foram predominantes tanto no âmbito público como privado. O pentecostalismo teve que se adaptar na região, tendo que sobrepôr e ressignificar a base religiosa deixada pelo catolicismo, com sua forte devoção aos santos e festas com entrelaces mundanos e religiosos. A inserção do pentecostalismo também tem que interagir com a cultura híbrida das comunidades ribeirinhas, com suas crenças relacionadas com a natureza (rios e florestas) e os animais e peixes.

⁵⁸ VINGREN, *Diário do pioneiro Gunnar Vingren*, p. 20.

⁵⁹ FRESTON, *Breve histórico do pentecostalismo brasileiro*, p. 67-159.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 78.

Esses aspectos culturais de base se deslocam e são aplicados à figura do “pastor” que, como “ungido do Senhor”, assume o papel de autoridade religiosa patriarcal inquestionável. O pentecostalismo, nas suas origens amazônicas, dialoga e dá legitimidade a um modo de exercício da autoridade e de poder que já estava presente na história cultural da Amazônia e do Nordeste brasileiro.⁶¹

A leitura da Bíblia no contexto pentecostal está diretamente relacionada com uma fé instrumental, ou seja, diante de um problema ou situação basta crer no poder de Deus para obter uma resposta adequada e imediata. O que antes no catolicismo era pedido aos santos, agora se pode pedir diretamente a Deus. Dependendo da qualidade ou da quantidade da fé que se expressa principalmente na oração intensa, a obtenção do pedido é garantida. A imagem de Deus, predominante, é de um patrão todo-poderoso que distribui suas graças de acordo com a fé subjetiva do indivíduo. Essa compreensão de Deus como um patrão tem suas bases históricas e culturais e é ressignificada na leitura bíblica. A Bíblia é lida como uma palavra dada por um Deus que tem uma aliança de promessas com aqueles que creem. Deus sempre cumpre suas promessas, se houver fé em seu poder.⁶²

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

Nessa vertente religiosa ainda permanece uma forte visão patriarcal da família fundamentada na leitura da Bíblia. O discurso pentecostal sobre a masculinidade reafirma o modelo patriarcal de família, em que a autoridade masculina e subordinação feminina são de ordem natural e divina. As expressões teológicas tanto do pentecostalismo como do neopentecostalismo são marcadas por um pluralismo de interpretações bíblicas. Contudo, em sua maioria, são unânimes em definir a família com contornos patriarcais: monogâmica, heterossexual, sendo o homem a cabeça da família e da mulher.⁶³

A visão pentecostal elabora uma compreensão da masculinidade a partir de valores como fidelidade conjugal, envolvimento familiar, e vê o homem como o

⁶¹ ALENCAR, *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembleia de Deus – origem, implantação e militância (1911-1946)*.

⁶² SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*, p. 70.

⁶³ SOUZA, *A casa, as mulheres e a Igreja: violência doméstica e cristianismo*, p. 49.

grande provedor. Mesmo que encoraje a mulher a ser autônoma economicamente, não a motiva a galgar posições de governo e liderança nas igrejas. Uma leitura bíblica pentecostal e patriarcal não promove claramente 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, inscritas em compreensões religiosas, condicionam tanto homens como mulheres. Segundo esse autor, é no corpo que se inscrevem esses elementos simbólicos de poder e dominação: corpo de homens e mulheres. É essa condição que, legitimada por perspectivas religiosas, define 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 advêm do próprio fato do essencialismo natural e bíblico aplicado à natureza dos gêneros.⁶⁴

O pastor no contexto pentecostal se torna a fonte última de autoridade em todos os aspectos da vida, tal fato pode ser relacionado com a mentalidade colonial da Amazônia. Nas diversas etapas da história dessa região, prevaleceu, de modo geral, o poder oligárquico e caudilhesco, em que o patrão, o coronel, a autoridade política e religiosa exercem a autoridade de forma absoluta. Ao pastor exige-se, por parte de seus fiéis, suas “ovelhas”, respeito e obediência, pois ele é considerado um “ungido do Senhor” de modo inquestionável.

Desse 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 desses parâmetros. Na perspectiva de Foucault, o homem, detentor de poder e de privilégios, mantém seu status através de rituais, discursos e representações plásticas. Nessa 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”.⁶⁵

⁶⁴ BOURDIEU, *A dominação masculina*, 2012.

⁶⁵ FOUCAULT. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 185.

O pentecostalismo se apresenta com características institucionais leves e com 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. Primeiramente, nas concepções e práticas de pajelança provenientes do mundo religioso indígena. Segundo, nas crenças afro-brasileiras expressadas no culto aos orixás e entidades espirituais, e terceiro no catolicismo popular de devoção aos santos católicos. O batismo no Espírito Santo, no pentecostalismo amazônico, se assenta sobre essas bases culturais religiosas, que ora servem como o oposto da nova experiência, ora se tornam a forma pela qual a nova percepção espiritual se encarna.

As crenças indígena e afro afirmam a tomada de posse de uma força espiritual que pode conduzir tanto ao sofrimento como à cura. Elas se tornam a base arquetípica para os cultos e a 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 de oração, louvores, cantos e ritmos. As manifestações espirituais se tornam concretas através do falar em línguas, que deixam claras a presença e a tomada de posse do Espírito Santo, que agora assume a expressão humana em forma de uma linguagem incompreensível.⁶⁶

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.⁶⁷ Todos esses são momentos de um ritual, que aparentemente se mostra 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

⁶⁶ MAUÉS, *Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)*, p. 20-22.

⁶⁷ PIERUCCI; PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política*, p. 102.

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, seus sofrimentos e anseios, sem a necessidade de um linguajar adequado. Nos louvores, nas 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 a experiência direta, através do transe e da possessão, do poder terapêutico da ação divina.

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 em 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 desse catolicismo popular para uma Igreja de comunidades eclesiais de base, onde prevalecem as questões sociais.⁶⁸

O pentecostalismo se insere na lógica das religiões cristãs de poder do outro colonizador ou dominador. O poder trazido pela vertente pentecostal sueco-nordestina 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-indígenas 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 permanecem e são perpetuados principalmente no contexto familiar.

⁶⁸ MAUÉS, *Pentecostalismo em Belém: a pobreza, a doença e a conversão*.