

SÃO E SALVO: A PAJELANÇA DA POPULAÇÃO RIBEIRINHA DO BAIXO AMAZONAS COMO DESAFIO PARA A EVANGELIZAÇÃO¹

Pe. Karl Heinz Arenz

1. A PROPOSTA E OS PRESSUPOSTOS

O presente artigo propõe a leitura da interação dinâmica entre o núcleo terapêutico do Evangelho e as práticas e os conceitos curativos disponíveis no projeto de vida de um grupo social e eticamente específico. A dimensão interativa entre ambos visa ao **restabelecimento integral da vida**.

Este propósito verifica-se na pajelança dos ribeirinhos do Baixo Amazonas². Apesar de ter surgida histori-

camente dentro da assimetria das relações sociais introduzidas pelos colonizadores europeus, esta população mantém vivo o eixo curativo de suas culturas originárias indígenas. O núcleo terapêutico desdobra a sua força no combate a qualquer tipo de desordem – individual ou social – através da *cura xamânica* exercida pelo pajé como *expert religioso*.

A preocupação deste estudo é, porém, mais ampla, referindo-se, de forma geral, a qualquer sistema de relações sociais conturbadas e a seu

¹ Este texto reproduz algumas inspirações básicas da Tese de Doutorado apresentada na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (Pós-Graduação em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia), no dia 22/6/1999, sob a orientação do Prof. Pe. Dr. Paulo Suess.

² Seguindo a proposta do sociólogo paraense Florêncio Almeida Vaz, usam-se neste artigo, preferencialmente os termos “*ribeirinhos*” e “*ribeirinhos amazônicos*” ao invés de “*caboclo*”. Embora esta última expressão seja mais comum, ela possui uma forte conotação discriminatória. Cf. ALMEIDA VAZ, Florêncio. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. *Cultura Vozes* 90 (1996) 47-65, aqui p. 47. O filólogo e lexicógrafo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira destaca entre as definições do termo “*caboclo*” as de “mestiço de branco com índio”, “antiga denominação do indígena”, “sertanejo”, “*caipira*” e “pessoa desconfiada ou traçoeira”, revelando assim a carga pejorativa que lhe é inerente. Cf. BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 112.

possível potencial autocurativo. A decodificação dos respectivos eixos culturais abre a possibilidade no interior e a partir do respectivo repertório cultural para “curar” as desordens que afligem a convivência humana. Ao viabilizar esta possibilidade, mobilizam-se as *forças de vida* intrínsecas a cada projeto social de vida.

De fato, a cura apresenta – atualmente – um fenômeno muito discutido. Em tempos de mudanças e incertezas, a pessoa humana procura por “lugares sagrados” e “pequenos milagres” no cotidiano³. Nesses tempos de globalização que funcionaliza e igualiza o ser humano, essa busca ainda se intensifica.

As grandes instituições religiosas, como a Igreja Católica, têm dificuldades de fornecer estes “lugares” por terem estruturas definidas e, por conseguinte, pouco espontâneas. Enquanto isso, os sistemas religiosos marcados pela crescente individuação das pessoas, como o pentecostalismo ou o esoterismo, e pela conscientização das

culturas populares, como o candomblé ou a umbanda, oferecem respostas pragmáticas⁴.

O fortalecimento do eixo terapêutico do Evangelho, através da inculcação, e o reconhecimento da alteridade do projeto específico dos *outros* – neste caso o dos ribeirinhos – constituem as opções hermenêuticas do estudo. A alteridade adquire seu sentido pleno na solidariedade com e no serviço ao *outro*. É oportuno lembrar neste contexto que, biblicamente, *reconhecimento* tem a conotação de *respeito pelo outro*⁵.

Em seguida, analisa-se a pajelança ribeirinha no intuito de colocá-la, à luz do Evangelho, a serviço da integralidade da vida.

2. O PROJETO DE VIDA DOS RIBEIRINHOS AMAZÔNICOS

A Amazônia continua sendo tratada como uma área periférica dentro da constelação nacional. A vastidão geográfica e as suas potencialidades minerais, energéticas e biogénicas

continuam despertando o interesse de explorá-la de maneira sistemática. As diferentes populações que a habitam, sobretudo os povos indígenas e os ribeirinhos, sentem na pele as consequências dos diferentes empreendimentos econômicos⁶. Tais projetos lhes foram e são impostos por *centros* distantes: primeiro a metrópole colonial, depois o governo federal, empresas nacionais e transnacionais, e, enfim, o capital *desnacional* da “ordem” neoliberal (sic).

Durante muito tempo, a Igreja esteve atrelada ao sistema colonial e até reproduziu as suas estruturas no intuito de implantar, de forma totalizante, o modelo da *crisandade ibérica*. Com o surgimento dos paradigmas pós-conciliares da libertação e da inculturação nos anos 1970, nasceram

pastorais específicas em resposta aos desafios então atuais. Somente devido a estas inovações, a Igreja começou a valorizar a condição concreta das diferentes populações amazônicas enquanto *pobres-outros*.

Os moradores do “beiradão” do Baixo Amazonas e seus afluentes, de origem ameríndia, foram “modelados” nos aldeamentos dos missionários (1650-1759) e nas vilas dos colonos (1759-1798)⁷. Eles foram tratados, por um lado, como seres humanos “incultos” e “não-redimidos”, precisando da integração ao projeto civilizatório-cristão. Por outro, eles foram cobiçados como mão-de-obra barata, imprescindível para a exploração econômica da região. A sua resistência às condições servis, através de fugas, boicotes e revoltas, resultou na sua com-

⁶ Cf. REFKALEFSKY LOUREIRO, Violeta. *Amazônia*. Estado – homem – natureza. Belém: Cejup (Col. Amazoniana, 1), 1992, p. 115s.

⁷ A formação histórica da cultura dos ribeirinhos amazônicos pode ser subdividida em quatro fases: 1616/1653 – as expedições em busca de escravos entre as populações indígenas que viviam às margens, principalmente, do Rio Amazonas; 1653/1759 – nos aldeamentos dos religiosos, sobretudo os jesuítas, os índios foram culturalmente homogeneizados e transformados em mão-de-obra barata; 1759/1798 – o Diretório, um conjunto de regulamentos inspirado em idéias iluministas, tentou integrar os agora chamados *tapuios* à sociedade colonial por razões econômicas e de segurança; 1798/1840 – a resistência frente à reintrodução de medidas servis (formação de “corpos de trabalho” e recrutamento forçado) expressa-se através de fugas, boicotes e revoltas, sendo a maior a *cabanagem* (1835-1840). A partir da segunda metade do século XIX, pode-se considerar formada a cultura dos ribeirinhos. Cf., parcialmente, ALMEIDA VAZ, op. cit., p. 47 e 50.

³ Cf. ESPINHEIRA, Gey. Reencantamento do mundo. Individualismo e religiosidade. *Cadernos do Ceas* 168 (1997) 61-77, aqui p. 72.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 71-74.

⁵ O verbo *reconhecer* em hebraico pode significar “respeitar”, “compreender” e “cuidar”. Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 268s.

pleta marginalização social e na plena negação de sua alteridade étnica e cultural por parte das elites regionais. Mas, mesmo socialmente marginalizados desde meados do século XIX, os ribeirinhos fortaleceram, através destas múltiplas formas de resistência, a sua identidade em nível micro-cultural. Como fatores favoráveis, destacam-se neste contexto:

- a integração dos ribeirinhos à natureza (extrativismo vegetal),
- a sua vivência autônoma em pequenas comunidades rurais,
- a prática da pajelança⁸.

O aprofundamento da origem desta última no complexo e difundido sistema xamânico contribui para reco-

nhecê-la, de forma devida, enquanto projeto integral de vida. A pajelança não é considerada, aqui, meramente uma técnica de curar doenças, mas o sistema que fornece sentido e interpreta toda a cultura ribeirinha⁹.

Os três eixos principais da pajelança são:

- o imaginário cosmocêntrico, que concebe a pessoa humana como “co-habitante” e não como dono do seu *habitat*,
- a presença de um *expert religioso*, devidamente iniciado através de uma profunda experiência existencial-mística (êxtase) que marca a sua atuação,

⁸ O antropólogo Maybury-Lewis descreve a vida cotidiana dos ribeirinhos a partir do seu *habitat*: “Até muito recentemente os *ribeirinhos* conseguiam viver com uma certa prosperidade rústica: pobres, mas longe de serem miseráveis. São agricultores de subsistência que produzem em regime familiar, e que vendem seu excedente para terceiros. Seus sítios ocupam as beiras dos rios da região. Assim, os *ribeirinhos* podem tirar proveito das águas e dos depósitos anuais de sedimento fértil que os rios proporcionam. Os *ribeirinhos* colhem mandioca (sendo a farinha o seu alimento principal), batata, batata-doce, abóbora, milho, feijão, uma variedade de frutas e legumes, e plantas medicinais. Cultivam, freqüentemente, juta e malva (uma planta fibrosa parecida com a juta) que vendem para *atravessadores* itinerantes. Extraem algum látex das seringueiras para venda em mercados locais e regionais. Nas florestas colhem, também, castanhas-do-Pará, palmito, cacau para consumo próprio e vendas ocasionais.” MAYBURY-LEWIS, Biorn. Terra e água: identidade camponesa como referência de organização política entre os ribeirinhos do Rio Solimões. In: GONÇALVES FURTADO, Lourdes (org.). *Amazônia*. Desenvolvimento, sócio-diversidade e qualidade de vida. Belém: Ufpa (Col. Universidade e Meio Ambiente, 9), 1997, p. 37.

⁹ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995, p. 18 e RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994, p. 216.

• a eficácia terapêutica no combate a qualquer *desordem* que aflige o indivíduo ou a comunidade, concretizando-se sobretudo nas sessões de cura (*trabalhos*) presididas pelo pajé¹⁰.

Além da mediação dos pajés e da atuação de seres da natureza, os *encantados*, ela é caracterizada pela interação com o catolicismo. Assim, o culto aos santos, tidos como benivolentes, é muito marcante. Ele não só se contrapõe à ação ambígua e imprevisível dos *encantados* que provém do *reino encantado* no fundo do rio, mas também a complementa. O projeto integral de vida dos ribeirinhos – que se consideram geralmente católicos – vive desta dualidade criativa entre os elementos xamânicos e católicos. Como constitutivos da paje-

lança, ambos têm em comum um profundo interesse terapêutico, manifestado tanto nos milagres operados pelos santos, quanto nas curas efetuadas pelos *encantados do fundo*, através do pajé¹¹.

A pajelança desempenha também um papel importante na emancipação social dos ribeirinhos enquanto recurso alternativo e espaço autônomo¹². Destarte, ela contribui ao crescente – embora incipiente – fortalecimento de sua identidade em nível macro-cultural.

3. O NÚCLEO CURATIVO DO EVANGELHO

Como o presente estudo é de cunho teológico, aspira-se o aprofundamento do núcleo curativo no cristianismo ante o projeto de vida integral

¹⁰ A antropóloga Paula Montero aponta para a eficácia simbólica dos sistemas de práticas terapêuticas populares, pois eles garantem um acolhimento integral da pessoa e lhe fornecem um discurso e símbolos inteligíveis. Cf. MONTERO, Paula. *Da doença à desordem*. A magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985, pp. 22s.

O pajé tem a função de um “*abreitor profissional*” dentro de um microcontexto cultural que trabalha com símbolos que *ativam* forças curativas no *paciente*. Paula Montero escreve: “Para curar, o xamã revive, em toda sua intensidade e violência, a crise inicial que revelou seus poderes mágicos. Tudo se passa como se ele revivesse o momento traumático no lugar do paciente, induzindo-o simbolicamente a libertar-se de seu afeto desagradável.” *Ibid.*, p. 66.

¹¹ Para obter informações mais detalhadas sobre a pajelança confira os gráficos anexos a este artigo.

¹² VELHO, Otávio. Sete teses equivocadas sobre a Amazônia. *Religião e sociedade* 10 (1983) 31-36, aqui pp. 34s.

dos ribeirinhos. Isto requer uma análise da dimensão terapêutica na revelação e tradição cristã:

O Antigo Testamento com seu conceito do *shalom*, o bem-estar integral, choca-se com a interpretação demonológica do judaísmo tardio da época de Jesus¹³. A atividade taumatúrgica de Jesus, caracterizada por sua origem na periférica Galiléia e exercida dentro do horizonte do Reino de Deus, visou à integralidade da pessoa ferida, alienada e excluída¹⁴. O contato corporal e o diálogo, típicos da ação de Jesus, são sinais da inclinação misericordiosa de Deus a sua criação marcada pela precariedade. A cura é, pois, *ação intramundana*, culturalmente condicionada e reconhecível para seus destinatários, e *sinal escatológico* que aponta para a iminente proximidade do Reino de Deus na história humana e na criação¹⁵.

A reflexão teológica incipiente dos primeiros séculos orientou-se nesta atuação terapêutica de Jesus¹⁶. Mas, o deslocamento cultural da Igreja para o âmbito helenístico desfavoreceu o aprofundamento desta dimensão. A teologia destacou mais os raciocínios lógicos no intuito de formular os dogmas fundamentais como respostas às inquietações filosóficas da época. Uma *soteriologia ética* substituiu a *teologia terapêutica*.

A convivência pluricultural e multiétnica experimentada pelos padres conciliares durante o Concílio Vaticano II (1962-1965) deu impulsos novos à reflexão teológica. O pensamento do magistério começou a partir da realidade cultural dos diferentes povos. Sobretudo o "divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana" (GS 43) foi denunciada pelo Concílio. Assim, a alteridade tornou-se um paradigma teológico importante. Este fato possi-

bilita traçar a complementaridade entre o projeto de vida de cada povo – neste caso o dos ribeirinhos – e a proposta terapêutica do Evangelho. As conferências dos bispos latino-americanos após o Concílio reforçaram esta mudança (DM 6,I; DP 447-449; DSD 244).

O reconhecimento dos ribeirinhos como *outros/as* permite, pois, constatar uma presença evangélica no seu projeto de vida. Ao comparar a atuação de Jesus com a dos pajés, sobressaem três características:

- a intimidade de ambos com o sagrado, tendo em Deus a sua fonte principal e fortalecendo-se durante a fase de intensiva preparação/iniciação,
- a sensibilidade para com os sofredos que se expressa na atuação gratuita,
- a comunicabilidade do dom a discípulos que torna a cura um serviço em função da comunidade e não um privilégio de um determinado indivíduo.

Como este artigo pretende dar uma contribuição à ação evangelizadora da Igreja na Amazônia, não basta meramente tal constatação de paralelos. A presença da força do Evangelho no

projeto de vida ribeirinho impele a uma proposta prática. Propõe-se, pois, repensar o conceito da ministerialidade na Igreja local na Amazônia.

4. O MINISTÉRIO TERAPÊUTICO

O estudo propõe uma eclesiologia ministerial para tornar viável e eficaz a complementaridade constatada entre pajelança e Evangelho. O conceito de ministério parte, fundamentalmente, da situação e da história de seus destinatários.

A história dos ribeirinhos baseia-se na *memoria passionis*. Nisso, há semelhança com a história de Jesus. A memória dos sofrimentos – cuja dimensão estrutural nem sempre é identificável em pessoas – é fundamental para a percepção de sua condição específica como grupo social e étnico. Ela supera o *desejo mimético* frente às elites locais com seu discurso erudito. A *memoria passionis*, quando realizada com consciência crítica, articula a libertação de um determinado grupo social a partir de seus próprios esforços¹⁷. Neste sentido, a ampla análise da situação histórica e atual dos ribeirinhos ajuda

¹³ Cf. SEYBOLD, Klaus/MÜLLER, Ulrich B. *Krankheit und Heilung*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer (Col. Kohlhammer-Taschenbücher Biblische Konfrontationen, 1008), 1978, pp. 72 e 93s.

¹⁴ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré*. História e interpretação. São Paulo: Loyola (Col. Jesus e Jesus Cristo, 1), 1988, p. 150.

¹⁵ Cf. PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus*. Profeta, taumaturgo, rabino, messias. Petrópolis, Vozes (Col. O mundo da Bíblia, 5), 1995, p. 85.

¹⁶ O título cristológico "Cristo o médico", usado por Santo Inácio de Antioquia, constituiu um referencial básico no credo da Igreja primitiva. Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta aos Efésios. In: Idem. *As cartas*. Lisboa: Paulistas, 1960, pp. 129s. (VII, 22-24).

¹⁷ Cf. METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade*. Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas (Col. Libertação e teologia, 7), 1980, p. 231.

formular duas categorias teológicas em vista de uma *presença*, de fato, *sana-dora e salvadora* da Igreja em seu meio:

- a dimensão holística do cotidiano integrado à natureza;

- o caráter lúdico-solidário da comunidade local como núcleo autônomo e laical no isolamento do “beira-dão”.

Caminhos concretos para dinamizar estas categorias em vista de sua ministerialidade são a concepção processual dos sacramentos e o protagonismo dos leigos. Todas as ações e elementos que promovem a saúde e o bem-estar do indivíduo ou da comunidade contêm uma dimensão sacramental. O conceito do sacramento como um ato momentâneo se amplia. Da mesma maneira, cria-se a base para o reconhecimento da *co-autoridade dos fiéis* na reflexão e formulação da fé (*sensus fidelium*). Além de terem e viverem a fé, os fiéis ribeirinhos em suas comunidades isoladas são impedidos a articular seu compromisso de batizado dentro de sua realidade específica da qual eles próprios são os protagonistas¹⁸.

Assim, o curador – seja ele pajé ou benzedeiro/a – não precisa atuar na clandestinidade. Ele age gratuitamente, como cristão comprometido, com autonomia e “profissionalismo” em benefício de sua comunidade. O potencial sapiencial de sua cultura, decorrente da “vida saboreada”, possibilita, eficazmente, curar doenças e sanar relações feridas¹⁹. Com sua solidariedade, o curador estabelece uma **aliança terapêutica** – e não uma dependência – com o enfermo cujo estado de *paciente* é superado. Reconhecer o curador ribeirinho como agente de saúde-salvação dentro da *koinonia* significa recuperar a *diaconia* como razão primordial da Igreja ser.

Em vista deste reconhecimento propõem-se as seguintes medidas concretas:

- formar leigos/as engajados/as e candidatos ao sacerdócio a partir da cultura local com seu imaginário diferente e seu potencial sapiencial próprio,

- incentivar a formação de ministros adequados às necessidades das comunidades locais;

- aprofundar de maneira mais ampla a complexa questão das culturas na região amazônica e contribuir para o surgimento de uma reflexão teológica própria²⁰.

Destarte, a Igreja está a serviço do projeto histórico de uma população que, apesar de todos os seus sofrimentos, conseguiu preservar “respostas” ao anseio mais essencial do ser humano, o de ser *são e salvo*.

5. AS PERSPECTIVAS

Os resultados do artigo jogam luz a questões que abrem perspectivas para a inculturação do Evangelho em outros contextos, locais e global.

O re-conhecimento da alteridade do *pobre-outro* e a re-contextualização da ministerialidade da Igreja nas respectivas situações específicas são questões interligadas que ultrapassam a micro-realidade descrita e analisada neste estudo. A formação histórica do projeto de vida dos ribeirinhos, apesar de sua condição específica, não pode ser considerada, pois, um processo excepcional ou um caso isolado. A interferência violenta e brusca dos colonizadores europeus nas diferen-

tes culturas indígenas do continente latino-americano desencadeou nelas uma série de mudanças alienatórias. Os missionários até se desempenharam em adquirir conhecimentos sobre os projetos de vida dos povos indígenas. Mas, estes foram aplicados a serviço da dominação cultural e da integração subalterna ao *projeto civilizatório da cristandade*. Aos conhecimentos não se seguiu o reconhecimento. Afinal, prevaleceu a visão do mundo intrassistêmica dos religiosos.

A pessoa do índio tornou-se, definitivamente, residual dentro das estruturas sociais e econômicas da Colônia e depois do Estado nacional. Mas a sua resistência – através de fugas, boicotes ou a adaptação simulada – constituiu não somente um ato de último desespero ante a crescente repressão; foi, também, uma volta aos “cacos” que restavam dos diferentes projetos de vida indígenas anteriores à dominação e alienação. Neste sentido, a pajelança ribeirinha é exemplo de uma “estratégia de resistência” que fez revigorar a força da vida das culturas originárias, sobretudo seus conceitos e práticas de cura integral.

¹⁸ Cf. SOBRINO, Jon. A “autoridade doutrinal” do povo de Deus na América Latina. *Concilium* 200 (1988) 60[430]-68[438], aqui pp. 61[431]s.

¹⁹ Cf. GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 114-117.

²⁰ Cf. a respeito o item 47 em: *A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia*. Documento da Assembléia dos Regionais Norte I e II da CNBB. Manaus, CNBB Regional Norte I e II, 1997, pp. 11s.

Este estudo rompe com o silêncio a respeito destes “esquemas” de resistência e sobrevivência. Escutar e refletir a história dos “quase-despedaçados” faz literalmente “descobrir” o seu protagonismo astuto em meio a uma repressão integradora. Assim, adquire-se uma visão mais ampla e crítica da história, o que faz conhecer uma *outra* história.

O rompimento do silêncio e o conhecimento do *outro* trazem consigo um reconhecimento que compromete, sobretudo através da solidariedade e do serviço em gratuidade. O utilitarismo dos conhecimentos sobre os *outros*, adquiridos por motivos interesseiros, se dissipa. Assim, a Igreja – em sua dimensão local e universal – precisa repensar a sua presença e, por conseguinte, o seu ministério dentro das diferentes realidades culturais. Para aproximar-se dos *pobres-outros*, o olhar para o *culturalmente disponível* não permite o apego exclusivo ao *oficialmente estabelecido* ou ao *historicamente crescido*.

Esta *tarefa descolonizadora* também diz respeito à globalização com sua tendência de tornar os diferentes *lugares* cada vez mais iguais e as pessoas cada vez mais residuais. A onipresença das técnicas de informação, de produção, de circulação e de

comercialização cada vez mais rápidas pesa sobre o projeto de vida de tantos povos e grupos. A Igreja, com seu compromisso com a *vida cada vez mais plena*, sobretudo a dos excluídos e esquecidos, só pode romper com este sistema que diminui a qualidade da vida e uniformiza sua pluralidade. As grandes empresas, as principais protagonistas da globalização, envolvem cada vez menos pessoas, embora afetem cada vez mais com seus planos nefastos do lucro rápido. As pessoas humanas e seus múltiplos *projetos de vida* têm as suas condições de vida sufocadas. Mas, no espaço esquecido – porém, autônomo – da marginalidade e no “protagonismo da resistência silenciosa” pode brotar uma esperança de resgatar a dignidade e a solidariedade. Os *ribeirinhos* são um povo que “ensinou” uma lição de como manter vivo, no dia-a-dia, as forças curativas e integradoras de sua cultura em meio à repressão.

A Igreja universal e as locais – prestes a repensarem a sua atuação histórica e a recontextualizarem a sua presença entre os *outros* – têm, pois, um papel importante no resgate eficaz dos diferentes rostos de tantos micro-contextos dentro da macro conjuntura igualizadora. O fortalecimento

interno do *local culturalmente disponível* e a articulação de uma rede de solidariedade com os *pequenos-outros* apontam para os caminhos ainda a percorrer e para as lutas árduas ainda a vencer.

No caso dos *ribeirinhos*, estas perspectivas se traduzem em transformações necessárias. Em primeiro lugar, destaca-se a crescente conscientização dos *ribeirinhos*. Sobre tudo, a tomada de consciência na área ecológica – que diz respeito ao *habitat* – é fundamental para a preservação do ambiente natural e, por conseguinte, do imaginário cosmocêntrico dos *ribeirinhos*. Além disso, a aceitação da pajelança como o seu sistema interpretativo constitui uma chance para os moradores do “beiradão” assumirem um protagonismo sócio-político de cunho próprio, dentro da sociedade regional, enquanto sujeitos de sua história e de seu *projeto de vida*.

Ao mesmo tempo, é necessária e complementar a constante conversão por parte da Igreja. O reconhecimento dos *experts* da pajelança – que se consideram geralmente católicos – é o primeiro passo. O “profissionalismo” dos *pajés* – baseado na iniciação regulamentada e na aprovação pela comunidade – constitui o fundamento para um processo de discernimento/diálogo mais intenso. Um passo con-

creto de realizar este reconhecimento é a futura inclusão da pajelança, com seus conceitos e práticas, na formação de agentes de pastoral, independentemente de serem leigos ou sacerdotes.

Uma outra transformação necessária refere-se à interdisciplinaridade entre teologia, medicina e cultura local. Houve uma ruptura histórica entre estas três áreas que tanto dizem respeito à pessoa humana. O tema deste estudo – *são e salvo* – implica o “mutirão” entre as referidas disciplinas. Mas, este requer pesquisas ainda mais aprofundadas e exatas.

Tais perspectivas e transformações possuem tanto uma dimensão social quanto eclesial e têm em vista a autonomia do sujeito e o protagonismo dos *pobres-outros*. A Igreja, agindo no meio dos *ribeirinhos* reconhecidos como *outros*, pode contribuir, a longo prazo, no que se refere a concepção de uma *teologia amazônica*. Esta ganhará, certamente, um novo perfil, caso a Igreja “mergulhe mais a fundo” dentro da riqueza cultural dos *ribeirinhos* e de seu próprio compromisso ministerial junto a esse povo.

Pode-se dizer que o presente artigo traz à tona a compatibilidade entre uma cultura local – detentora de conceitos e práticas de cura integral – e

o Evangelho. Ambos formam, de fato, uma aliança terapêutica que supera as conseqüências da ruptura entre os dois ao longo da história. Há, pois, uma ligação estreita entre o apelo do Evangelho para transformar o mundo a partir do horizonte do Reino de Deus e a ação dos pajés que curam com a força do reino encantado do fundo. Estes dois conceitos-chave compartilham o mesmo sonho de restabelecer a pessoa humana, constantemente vulnerável, de maneira integral. Ambos constituem o eixo dinamizador para a evangelização inculturada entre os ribeirinhos na região do Baixo Amazonas.

Assim, a tarefa permanente da missão que motivou e orientou este estudo tem um objetivo claro: o de fortalecer os diferentes *projetos de vida* no seu intuito de promover a plenitude da vida de seus integrantes. A missão da Igreja é estar a serviço deste empreendimento, dando voz àqueles que, durante muito tempo, foram condenados ao silêncio.

Karl Heinz Arenz é Doutor em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção, São Paulo, SP.

O FENÔMENO URBANO E A EVANGELIZAÇÃO – DESENVOLVIMENTO E CONSEQÜÊNCIAS NA PRÁTICA PASTORAL

Pe. Dr. Lourenço Gauci

INTRODUÇÃO

A cidade contemporânea se transformou num dos maiores desafios para a Evangelização e para a Igreja como sua anunciadora. Neste tempo de graça, em vista do 3º milênio, no qual muitas Igrejas Particulares estão empenhadas no trabalho missionário, os cristãos em geral, diríamos, todos nós, agentes de pastoral, se quisermos levar a sério a nossa pertença eclesial e a nossa ação evangelizadora no mundo, não podemos desconhecer o impacto social que o fenômeno urbano exerce sobre os homens e às mulheres secularizados. Daqui, portanto, podemos afirmar que o tema é interessante, empolgante, atual e ao mesmo tempo, complexo e sugestivo.

Assim, neste trabalho procurarei *ver, julgar e agir*. *Ver* as origens do fenômeno urbano e a sua evolução econômica, política, social e histórica na Europa, nos Estados Unidos, na América Latina e de modo específico no Brasil; *ver* as tendências do desenvolvimento urbano nos Estados Unidos e na Europa que se baseiam

num sistema capitalista com uma industrialização avançada. *Ver* a sociedade Latino-americana em sua constituição, preponderantemente capitalista, seguidora que é de um processo semelhante e, ao mesmo tempo, diverso do primeiro mundo, ressaltando o fato de que na Europa o processo urbano levou mais de 1000 anos enquanto que, na América Latina, deu-se em menos de 100. E isto acarreta – usando uma frase da CNBB – “um devastador e humilhantes flagelo da situação da pobreza em que vivem milhões de brasileiros”. *Julgar* as características da evangelização inculturada e os efeitos da modernidade nas pessoas envolvidas no fervilhar das cidades brasileiras; *julgar* como o ensinamento da Palavra Divina, como também do Magistério Pontifício, do CELAM E da CNBB iluminam os aspectos tão importantes para a evangelização da cidade. *Agir*, descrevendo as duas experiências pastorais das Igrejas Particulares de Santo André e de Belo Horizonte. A Diocese de Santo André quer colocar em prática as quatro exigências da