

MODERNIDADE E EVANGELIZAÇÃO

UMA REFLEXÃO A PARTIR DA AMÉRICA LATINA*

Marcello Azevedo
Centro João XXIII (RJ)

* Este artigo foi publicado pela revista francesa SPIRITUS nº 114 (fevereiro de 1989), em um número especial sobre Modernidade e Evangelização.

Dois concepções da *modernidade* (M) são focalizadas: filosófico-sociológica, uma (M como ideologia burguesa), antropológico-cultural, a outra (M como cultura). Consideram-se suas respectivas conseqüências sobre o processo de evangelização na América Latina. A prioridade e desenvolvimento da perspectiva da libertação conota o primeiro enfoque. Já em relação a uma evangelização a um tempo inculturada e libertadora da cultura moderno-contemporânea (postulada pelo segundo enfoque), intuimos os desafios sem contudo conhecer ainda respostas adequadas.

This article focuses on two conceptions of *modernity* (M): one of them is of a philosophical and sociological nature (M as bourgeois ideology); the second one is cultural anthropological in character (M as a culture). The consequences of each one upon the process of evangelization in Latin America have been considered. The first approach is linked to the priority of liberation in the last thirty years of theological reflexion and pastoral work. As for the second dimension we do experience the challenges put to the evangelization of modern-contemporary culture but we still don't know the adequate answers to them.

O sentido da questão

1. Ver, p.ex., P. Valadier, *Société Moderne et Religion Chrétienne*, intervention au VI Symposium des Evêques européens tenu à Rome (7-11 oct. 1985), Doc. Episcopat Français nº 17, Nov. 1985; id. *L'Eglise en procès*,

Nas Igrejas locais do Primeiro Mundo não seria necessário perguntar-se pelo sentido da relação *modernidade-evangelização*. Esta relação está no epicentro dos problemas que a Igreja vive nesses países. Para ratificar esta afirmação bastaria a temática dominante das cartas pastorais dos bispos e dos artigos dos teólogos nos últimos dez anos.¹ Pelo contrário, nas

Igrejas do Terceiro Mundo e nas da América Latina em particular, a modernidade não foi arrolada entre as preocupações maiores da evangelização, nem no plano teológico, nem no pastoral.² Nas fases pós-Medellín e pós-Puebla e quase há até dois anos atrás, a evangelização na América Latina girou prioritariamente, embora não de modo exclusivo, em torno de dois eixos.

O primeiro, a causa da *libertação* e da *promoção* do homem, urgindo a *transformação* da realidade social, econômica e política, em todos os seus níveis. Situa-se nesta perspectiva o esforço de *conscientização* sobre a injustiça estrutural da sociedade e sobre suas conseqüências de pobreza, opressão e violência, as três nos planos individual, social e institucional.³ Ainda nesse quadro, sublinhou-se eficazmente a urgência de a Igreja mudar o seu *lugar social*, o seu *lugar teológico* e o seu *lugar geográfico*.⁴

O segundo eixo, decorrência e expressão do primeiro, foi a importância da dimensão *popular*. Ela perpassa a concepção social e eclesial, em um processo que se move de baixo para cima, com ampla participação. Destaca-se neste quadro a significação e o alcance das *Comunidades Eclesiais de Base* e a atenção à *religiosidade popular*.⁵

Também aqui, para confirmar estas afirmações, bastaria retomar os documentos das várias conferências episcopais nacionais e as publicações, livros ou artigos, nestas décadas de 70 e 80. Nos vários países há diferença de intensidade e de tom, é claro, mas quase sempre têm sido estes dois eixos a dominante.

Isto não quer dizer que os desafios colocados à evangelização pela modernidade no plano cultural não existissem. Existiam e agravaram-se mesmo nesses anos, sem terem recebido tratamento adequado. No entanto, teólogos influentes e instâncias qualificadas do planejamento e ação pastoral, em vários países, sustentaram que a modernidade como cultura e suas características ou conseqüências eram algo distante de nossa realidade e alheio a ela. São "problemas de Primeiro Mundo e não nossos", repetia-se. Ocupar-se com a modernidade seria, pois, dispersivo e descabido, frente aos objetivos urgentes da evangelização no continente; atrasaria a intensidade da prioridade popular e da perspectiva libertadora. Nossos problemas são sobretudo de sociedade e não de cultura, dizia-se.

Excepcionalmente, no campo específico da vida religiosa, a modernidade foi considerada, na medida em que o contexto todo do Concílio Vaticano II — não somente o evento conciliar em si, mas todo o conjunto dos processos pré e pós-conciliares

Paris, 1987 (tr. br., Ed. Loyola, no prelo); J.M. Lustiger, "L'homme sans fin ou le redoutable paradoxe de la culture contemporaine", *Études* 359/4 (1983): 293-301; P. Poupard, "Non-croyance et cultures d'aujourd'hui", *NRT* 105/1 (1983):3-22.

2. Ver "Théologies du Tiers Monde. Convergences et Différences", *Concilium* 219 (1988), esp. o art. de L. Boff, ivi, pp. 15-27; CNBB (Conf. Nac. dos Bispos do Brasil), *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983-1986*, São Paulo, Ed. Paulinas (Doc. CNBB nº 28) 1984, 7ª ed.; D. Chenu, *Les théologies du Tiers Monde*, Paris, Centurion, 1987.

3. Esta é a problemática fundamental das teologias da libertação, sobretudo na América Latina. Para uma introdução analítica e didática à Teol. da Libertação, ver J. B. Libânio, *Teologia da Libertação*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988. Para a lista da produção bibliográfica dos teólogos da libertação na A. Latina (AL), ver *Concilium* cit. nota 2, pp. 115-126.

4. *Lugar social*: ponto ou perspectiva a partir dos quais se percebe, analisa e interpreta a realidade. É uma categoria epistemológica, diversa da categoria sociológica de *posição* ou *status social*. *Lugar teológico*: ponto ou perspectiva a partir dos quais se procede à reflexão em teologia. Na Teol. da Libertação (T.L.) a realidade é o lugar teológico inicial.

5. Ver M. Azevedo, *Les Communautés Éclésiiales de Base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, Paris, Centurion, 1986; C. R. Brandão, *Os deuses do povo*, São Paulo, Brasiliense, 1980.

— foi sentido pelas congregações internacionais, especialmente nos capítulos de renovação e na redação das novas constituições, como a contrapartida moderna do paradigma não-moderno vigente anteriormente por séculos na Igreja e, muito sensivelmente, na vida religiosa. Esta passagem do não-moderno ao moderno, com seus traços peculiares e profundas alterações, configurou de fato uma mudança de paradigma, uma ruptura no tradicional modelo de vida religiosa. Por sua vez, esta transformação se revelava conseqüência de rupturas socioculturais e eclesiais mais amplas, na mesma linha. Na América Latina, porém, sublinhou-se repetidamente que esta ruptura entre o moderno e o não-moderno foi rapidamente superada por uma nova ruptura: a que se produziu com a leitura contextual do Concílio no continente e se expressou com o espírito e a letra de Medellín e de Puebla. A implantação dos conteúdos e métodos dessas Assembléias Episcopais teria feito passar a segundo plano o impacto da Modernidade sobre a Igreja na América Latina e sobre a vida religiosa nela.⁶

6. Essa é a tese fundamental de três livros sobre a vida religiosa na AL: J. B. Libânio, *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais. Sua incidência sobre a vida religiosa*, Rio de Janeiro/Petrópolis, CRB/Vozes, 1980; D. Brunelli, *Profetas do Reino*, Rio de Janeiro, CRB, 1986; C. Caliman e M. C. Freitas, *Vida religiosa e nova consciência eclesial*, Rio de Janeiro, CRB, 1988.

Uma conceituação da modernidade

7. Deve-se distinguir sociedade e cultura, sem entender a exclusividade ou hegemonia de uma ou ainda o divórcio radical entre ambas. Uma sociedade se constitui a partir ou no contexto de uma ou mais culturas. Toda cultura se explicita de algum modo em uma organização social. Pode haver adequação ou contraste entre os pressupostos culturais e sociais de uma formação social.

8. O fundo de inspiração marxista nesta conceituação a explica e, ao mesmo tempo, justifica a prioridade dada à transformação da sociedade (modo, meios e relações sociais de produção) sobre a preocupação com a cultura e seus pressupostos.

9. Ver, p. ex., S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs, Prentice, 1966; D. Apter, *The Politics of Mo-*

Vejo duas razões principais para essas posições.

A primeira é mais abrangente e esteve presente por muito tempo não só na *inteligentzia* latino-americana, como também no espaço intelectual tanto da Universidade como da Igreja, pelo menos no Brasil. Falo da força inercial de uma inspiração cultural de fundo, difundida de modo vago e não necessariamente militante, em nosso mundo acadêmico. É uma tendência a sempre dissociar *sociedade* de *cultura*⁷ e também a identificar a modernidade exclusivamente com a tradição burguesa-liberal-capitalista. Uma inequívoca opção pelo socialismo (quase nunca suficientemente especificado e qualificado), veiculada por essas correntes e também por alguns teólogos, operava na suposição implícita de não ser “moderna” essa eventual alternativa socialista.⁸

A segunda razão decorre da primeira. A precedente semântica ideológica de modernidade levou o universo capitalista a apropriar-se, não menos ideologicamente, deste vocábulo e, sobretudo, de sua variante, *modernização*. À *teoria da modernização*,⁹ que dominou debates acadêmicos e empresariais nos Estados

Unidos da década de 60, contrapôs-se a *teoria da dependência*,¹⁰ surgida no contexto latino-americano. Esta se tornou predominante e logo normativa no pensamento de vários teólogos da libertação. Ela esteve também à raiz de enfoques e desdobramentos específicos nos documentos tanto de Medellín como de Puebla.

Essas balizas semântico-ideológicas acabaram por tornar praticamente inaceitável um tratamento da modernidade no universo latino-americano da "inteligentzia" (teológica, inclusive) e até mesmo inviável o uso das palavras *modernidade* ou *modernização* fora das acepções indicadas.¹¹ Daí a evitar também na evangelização a atenção a tudo o que estivesse ligado ao *moderno* foi um passo natural e coerente, que prevaleceu há até poucos anos atrás. Só muito recentemente, e ainda de modo tímido e com as devidas explicações e ressalvas, a problemática da modernidade e de suas conseqüências para a evangelização vai emergindo nos encontros, discussões e publicações do mundo eclesial e da sociedade em geral, sem a rigidez polarizada da dupla conotação semântica supramencionada.

Uma outra conceituação de modernidade

Há, porém, um outro enfoque da *modernidade*, menos difundido ainda, mais recente, importante para a compreensão do mundo em que vivemos e muito significativo para a evangelização. Falo da *modernidade* tomada como realidade *cultural* e vista, portanto, pelo ângulo da antropologia cultural. Mesmo nesta perspectiva, é inegável a vinculação entre a modernidade e a civilização ocidental. Ela aí surgiu, fruto de um complexo caldeamento pluricultural. Ela se gestou no Ocidente e nele tem seu principal agente e portador.¹²

Como realidade *cultural*, porém, ela não se confunde com o sistema capitalista, nem, de resto, com qualquer outro sistema, em particular. Uma realidade cultural, precisamente porque toca o substrato profundo do homem, pode permanecer subjacente à diversidade das organizações e formações sociais nas quais se encontram os homens. O mosaico cultural das repúblicas da União Soviética permanece plural apesar da unicidade do sistema socialista que as rege todas. Um sistema (social-econômico-político) pode ser coerente com os pressupostos culturais de uma realidade humana ou lhe pode ser uma violência. A Polônia, de milenar tradição cultural cristã, convive com um

modernization, Los Angeles, Univ. of California Press. Há também a teoria capitalista do *desenvolvimento* que teve influência na AL nos anos 50 e 60.

10. Ver F. H. Cardoso, *El proceso de desarrollo en América Latina: hipótesis para una interpretación sociológica*, Santiago de Chile, ILPE, 1965. Para um confronto entre as teorias da dependência e do desenvolvimento, ver M. Blomström and B. Hettne, *Development Theory in Transition. The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses*, London, Zed Books, 1984.

11. No universo francês a semântica de *modernité* acentuou primeiro o lado filosófico-antropológico (ver J. Baudrillard, art. "Modernité", na *Encyclopaedia Universalis*) e só mais tarde a acepção técnico-material (ver J. Chesnaux, *De la modernité*, Paris, La Découverte-Maspero, 1983); no universo anglo-saxônico prevalece este último aspecto nas palavras *modernity* e *modernization* (esta última significando sobretudo a substituição qualitativa de tecnologias); no universo latino-americano houve, e ainda perdura, uma simbiose entre o enfoque técnico com o fundo econômico-político de cunho liberal-capitalista.

12. Para um estudo aprofundado da formação remota da modernidade, ver R. Koselleck (Hrsg.), *Studien zum Beginn der Modernen Welt*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977.

sistema social em desacordo com esta inspiração básica de sua cultura.

Julgo importante trabalhar com a modernidade conceituada assim, como realidade *cultural*, isto é, como um conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, subjacentes e/ou incorporados às expressões de ação e de comunicação de um grupo humano.¹³ Este conjunto é por ele julgado manifestação de sua identidade e passa de geração em geração transmitido por mediações várias (não biológicas), assim como foi recebido ou transformado, real ou pretensamente, pelo próprio grupo. Não se queira ver a cultura como algo dissociado da realidade. Ela vive e existe na concreção das pessoas ou dos grupos que são delas representantes e portadores. Ela se exprime ou, pelo contrário, é violentada, pelos sistemas sociais que se identificam ou contrastam com o que estes homens ou grupos reconhecem e definem como pressupostos culturais de sua identidade. Ela é realidade, não abstração.

Neste sentido, a modernidade está tão presente no sistema capitalista como no socialista, tanto na tradição liberal, como na marxista e comunista. Estados Unidos e União Soviética, França e China, Argentina e Cuba estão por ela afetados a fundo. Como realidade cultural, a modernidade influi também sobre as sociedades tradicionais de cunho não-moderno. Ela o faz, na medida em que nelas introjeta sentidos, valores e paradigmas de ação ou de comunicação estruturalmente vinculados à cultura moderna, independentemente de qual seja o seu agente ou portador externo: poder político, país capitalista ou socialista, empresa transnacional ou as igrejas, por exemplo.

Enquanto realidade cultural, a modernidade vem desencadeando processos, dinâmicos e duráveis, de índole cultural, com forte impacto social. Estes processos — as mutações tecnológicas no campo genético, por exemplo — transformam pressupostos internos à própria cultura do Ocidente — critérios e valores, por exemplo. Igualmente, tais processos atingem também, parcial ou globalmente, culturas não-ocidentais, com conseqüências não raro perturbadoras da organicidade intrínseca de tais culturas e sociedades (pensemos no atual impacto moderno sobre as culturas asiáticas de Singapura e Taiwan, do Japão, da Coreia e Hong-Kong, da Malásia e da Indonésia).

Muitos destes processos, como logo veremos, são dificilmente reversíveis. De fato, eles trazem em si componentes de potencial evolutivo e rapidamente se incorporam à dinâmica social. Isto faz da modernidade algo de irreprimível, porque os ele-

13. Para a discussão e justificação desta conceituação de cultura, ver M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, pp. 315-345. Ela integra as vertentes da realidade material e social e da significação e expressão simbólica no contexto diacrônico do processo histórico. Ela pode se aplicar tanto às macroculturas, como às subculturas de pequena escala (um bairro, um gueto urbano) ou transculturais (os jovens, os negros, os camponeses etc.).

mentos de sua estrutura, sobre evoluírem, com frequência, de modo autônomo em sua dinâmica própria, fogem à possibilidade mesma de um controle social mais rigoroso e abrangente. Nesta perspectiva, não há muito futuro nos movimentos orientados para um retrocesso sociológico-histórico a estruturas não-modernas significativas e bem sucedidas em outros tempos.¹⁴

Em relação às formações culturais não-modernas, por mais diversas que sejam, a realidade cultural moderna traz em si, de fato, dados inteiramente novos, que o mundo não conheceu até o advento deste complexo cultural que chamamos modernidade. Também as constantes transformações internas à própria modernidade — as “crises” que lhe são estruturalmente inerentes — decorrem da índole mesma destes elementos e se mantêm, portanto, vinculadas ao moderno. Assim, por exemplo, o pós-moderno cultural, que se delinea hoje como uma reação crítica a determinados aspectos muito centrais da modernidade, permanece, contudo, evolutivamente tributário do moderno (do método científico, por exemplo). O que enuncio de modo temático e, portanto, teórico, tornar-se-á claro e concreto quando em seguida forem aduzidos alguns traços estruturais da cultura moderna e de sua evolução contemporânea.

A gestão da modernidade

É importante dar-nos conta de que esta modernidade como cultura, da qual venho falando, não é um bloco sistêmico ou ideológico definido e articulado. Não é algo como uma escola filosófica, um paradigma científico, uma plataforma ou programa político ou uma tradição espiritual. A modernidade é produto nunca terminado de uma evolução histórico-cultural, não-linear, complexa e diuturna. Embora recente em termos de macroescala histórica, a modernidade só pode ser entendida como um fenômeno de *longa duração*.¹⁵ Como realidade cultural no sentido indicado, ela não pode ser redutoramente identificada só com esta ou aquela fase da história das idéias, p. ex., só com o Renascimento ou com o Iluminismo ou com a tradição liberal-burguesa. Tampouco pode ser confinada à qualidade material de sua expressão tecnológica. Antes de elaborados por pensadores, os pressupostos modernos vinham sendo vividos no cotidiano das gentes, de modo fragmentário ou não, como no-lo tem revelado a historiografia recente.¹⁶ Mas mesmo a elaboração temática da modernidade não é sistêmica, quando vista no seu conjunto.

14. A homogeneidade de paradigmas relativamente estáveis e, em alguns casos, também a concepção cíclica da história, características do não-moderno, permitiam processos de restauração. Eles se concebiam como retorno a modelos sociológicos anteriores. Reformas eclesiásticas ou na vida religiosa se inspiraram, com frequência, nesta visão. Os pressupostos da cultura moderna são dinâmicos. Trazem em si o potencial de crises que questionam e relançam sempre o processo. Mantendo a teleologia de fundo, este processo de transformações se faz por rupturas de modelos e saltos qualitativos profundos e acelerados. É difícil e ilusória, neste contexto cultural, a perspectiva da restauração.

15. Uso este termo aqui no sentido técnico que lhe dá F. Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

16. Ver nesta perspectiva a recente historiografia francesa de F. Braudel, P. Chaunu, J. le Goff, G. Duby, J. Delumeau e outros. É uma história que se articulou com a antropologia cultural e se faz a partir do cotidiano. Os pressupostos da Teologia da Libertação a levaram a uma leitura análoga da história, a partir do povo e não da elite (reis, guerreiros, sábios e sacerdotes). Mas o foco nesse povo são os pobres e marginalizados. É uma aproximação pelo “reverso da história”, para reter as palavras de Gustavo Gutiérrez.

17. Nos últimos anos, há uma volta do *sagrado* sob várias formas, algo surpreendente após o secularismo dos anos 60. O *sagrado* que agora se manifesta, porém, já não é mais o *sagrado* hegemônico do paradigma não-moderno. Vamos indo para uma síntese dialética em que a secularização se afirma, como expressão da autonomia do homem e, ao mesmo tempo, respeita nele a consciência do limite que o abre para o mistério e a busca de transcendência. Ver o debate que se seguiu a M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985; ver o nº especial de *Esprit* 113-114 (Maio, 1986).

18. Ver D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, e o artigo "Sécularisation et modernité religieuse", *Esprit* 106 (1985):50-62, esp. p. 59; P. Valadier, "La sécularisation en questions", *Études* 359/5 (1983):515-528.

19. Para as raízes gregas do *ethos* cultural ocidental moderno e o alcance de sua projeção ética, ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988; ver ainda G. Defois, *Pour une éthique de la culture*, Paris, Centurion, 1988.

20. Para o substrato cristão na elaboração e compreensão do indivíduo moderno, ver L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

A cultura moderna se veio formando lentamente a partir do fim da Idade Média e se definiu e afirmou sempre mais pelas revoluções científica, industrial, tecnológica e informática; pelo Renascimento, Iluminismo, Liberalismo e Marxismo; pelas Revoluções Francesa, Americana e Soviética; pela filosofia a partir de Descartes e pelas ciências naturais e sociais; pela ideologia econômica, a partir da revolução monetária, comercial-mercantil, da tarda Idade Média até mais da metade do século XVIII, e de sua tematização teórica, de Mandeville a Marx, de Adam Smith a Milton Friedman; pelos sistemas sociopolíticos e econômicos de cunho capitalista ou socialista, em todas as suas versões, matizes e modelos de concretização histórica, nos últimos dois séculos especialmente; pela expansão colonialista e pela pressão neo-colonialista, de cunho econômico, político ou ideológico.

Ao longo de todo este processo firmou-se a distinção e a separação dos diversos domínios ou áreas do todo sociocultural (o econômico, o político, o normativo, o religioso etc.), passando cada um a evoluir por sua conta. Geraram-se assim universos distintos, com diversas epistemologias e metodologias, vocabulários e discursos, códigos e símbolos específicos, rompendo a unidade cultural totalizante e orgânica do não-moderno. Daí a caracterização fragmentária e pluralista da cultura moderna; a autonomia do homem e das instituições da sociedade, em relação à componente religiosa. Ainda quando não tenha excluído, repudiado ou esvaziado o *sagrado*, tirou-lhe a hegemonia de ser o legitimador fundamental e a fonte de inteligibilidade do homem e do mundo.¹⁷ A isto se chama *secularização*.¹⁸ A formação e evolução da cultura moderna é toda ela um processo, praticamente irreversível, de secularização do homem e de suas instituições, da visão e concepção do mundo e da sociedade. Nesta viragem radical da secularização está a ruptura decisiva e de grande alcance entre o universo cultural moderno e o não-moderno, quaisquer que sejam suas respectivas versões, modalidades e expressões.¹⁹

A partir desta clivagem se captam e se explicam os componentes principais da estrutura interna da cultura moderna, que naturalmente repercutem sobre a configuração das sociedades. Enuncio-os apenas, sem condições aqui de comentá-los. Sem a pretensão de ser exaustivo, vejo como particularmente significativos na estrutura da modernidade: a primazia e centralidade do indivíduo e não do grupo, como sujeito de direitos e de decisões;²⁰ a separação entre o público e o privado, entre o objeto e o sujeito e o primado da subjetividade; o pluralismo e a ideologia; a concepção linear e teleológica da história; a realimen-

tação mútua entre ciência e tecnologia, com a hegemonia de sua racionalidade própria; o predomínio cada vez maior do simbolismo formal de cunho numérico-matemático (informática);²¹ a pesquisa e industrialização em níveis diversos de qualidade técnica (transformadora, inovadora, criadora); a burocratização, a normalização (estandardização), a reorganização política da sociedade. Esta combina, paradoxalmente, o anseio por uma prática democrática (representativa e participativa) e a submissão dessa mesma sociedade à hegemonia dos pressupostos modernos, em suas versões sociopolíticas de muitas faces, hoje sobretudo de cunho autoritário ou totalitário (das doutrinas neocapitalistas de segurança nacional ou equivalente, ou da planificação central dos estados socialistas-comunistas), de um lado, e, de outro, do paradigma *soi-disant* democrático e libertário (das sociedades consumistas, hedonistas, permissivas e, não raro, manipuladoras da opinião e dos processos de vária natureza).

21. Para uma visão holística da mutação antropológica que a informática trouxe à modernidade como cultura, ver P. Lévy, *La Machine univers. Création, Cognition et Culture informatique*.

Modernidade e América Latina

Ao descobrimento dos novos continentes pelos europeus, nos tempos históricos modernos (de 1492 em diante), seguiu-se um processo colonizador e um processo evangelizador. Na Ásia e na África, com muito poucas exceções, este duplo processo não chegou a desfigurar as respectivas culturas. Forte de suas tradições e religiões milenares, traduzidas em elaborados documentos escritos, as regiões da Ásia, atingidas pelo Ocidente, colonizador ou evangelizador, conseguiram guardar em grande parte os traços de sua identidade cultural.²² De resto, o Cristianismo aí permaneceu minoritário. O mesmo sucedeu na África. Sua colonização e evangelização mais recente — e já com características diversas se comparadas às da América Latina — e a riqueza de sua tradição oral e consuetudinária permitiram-lhe, ainda quando evangelizada, salvar os traços fundamentais de suas próprias culturas. Nas regiões dominadas pelo Islam, foi mínima e, de fato, impraticável, a penetração do cristianismo como religião, ainda quando tenha havido algum processo colonizador de extração ocidental. Ficou sempre inexpressivo o percentual cristão nas regiões muçulmanas.

Pelo contrário, na América Latina, a íntima vinculação de colonização e evangelização pelas potências católicas da Península Ibérica, a partir do século XVI, conduziu a um duplo efeito de longo alcance.

Primeiro, em nome do reino dos homens e do Reino de Deus, foram dizimadas ou destruídas as culturas autóctones pré-colum-

22. Falo aqui de modo relativo. A implantação do cristianismo tanto na Ásia como na África se fez a partir do modelo da cultura ocidental. Assim, as Igrejas que surgiram naqueles continentes viveram a desfiguração de suas próprias culturas como preço de sua acolhida da fé cristã. Contudo, dado o caráter minoritário dos grupos cristãos, a cultura autóctone, no seu conjunto, foi basicamente preservada e permite hoje um retorno às raízes da própria cultura. Esta possibilidade inexistente na América Latina. Ver, nessa linha, o esforço africano em: J. M. Ela et R. Luneau, *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1983; F. Kabazelé et alii, *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986.

bianas, fossem elas grupos tribais (índios) ou civilizações de maior escala (Inca, Asteca...). Foram mesmo queimados os documentos de sua tradição escrita e cancelada assim parte relevante de sua memória cultural. O cristianismo se tornou, mais pela força do que pela persuasão, religião majoritária e, por muito tempo, hegemônica. A colonização operou-se, de fato, sobre uma fratura cultural e segundo um modelo de transposição das formas de vida da metrópole para a colônia, contribuindo mais ainda para a erosão da identidade cultural.

Segundo, contrariamente à África e à Ásia, a América Latina logo foi culturalmente anexada à Europa. Foi também espoliada economicamente ao longo dos vários ciclos de sua história, pela formação de uma economia exportadora de matérias primas ou de produtos agrícolas de monocultura, processo exógeno que passou a caracterizar o continente e foi mais tarde explorado em grande escala pelos Estados Unidos. O mercado e o sistema de educação, bem como o padrão de organização social e eclesial das colônias atrelaram inapelavelmente a América Latina à evolução cultural em curso na Europa. Os processos de independência das várias nações já foram marcados pelo desdobramento do Iluminismo e da Revolução Francesa ou da filosofia positivista de Auguste Comte. A afinidade das línguas e das estruturas simbólicas assimiladas ou impostas facilitou a rápida passagem de idéias, de significações e de modos de ser e de fazer modernos da Europa para a América Latina, em várias frentes socioculturais. A evolução do continente no presente século já se fez sob a influência menos ou mais intensa dos traços estruturais da cultura moderna que acima elencamos. Os contatos hoje com as grandes cidades de nossos países — México e Buenos Aires, Rio de Janeiro e São Paulo, Bogotá e Caracas — podem, em uma visita rápida, seletiva e acrítica, deixar mesmo a impressão míope de estarmos em países desenvolvidos. Certos aspectos da produção industrial, do sistema de telecomunicações e dos meios de informação ou comunicação, além de outros, suscitam surpresa pelo seu bom nível tecnológico. Por este substrato material, filtra-se também uma mentalidade cultural modernizante, secularizada e pluralista, eticamente dissociada hoje dos pressupostos cristãos. O mundo da educação, sobretudo superior, é fortemente racionalista e cientificista, desinteressado da fé e infenso à religião. As principais correntes de pensamento e os diversos modelos políticos, europeus ou americanos, acabam sempre sendo retomados entre nós — com certo atraso, é verdade — pelas várias instâncias de produção ou transformação cultural. A modernidade cultural, portanto, é uma presença ativa hoje na América Latina e ela tem raízes fundas na práxis histórica tanto da colonização como da evangelização no continente.

A outra face da América Latina

Este conjunto cultural de elementos modernos tem forte impacto sobre a população em geral e sobre a configuração social, política e econômica da região. A modernidade se faz sentir na urbanização tumultuada, no sistema econômico, nas mudanças tecnológicas de toda sorte e, particularmente, na avalanche da informação e comunicação. Tudo isto atinge não só as populações metropolitanas, mas também os rincões longínquos do interior rural. Nossos pobres de todas as latitudes são agredidos em sua visão de mundo, em seus critérios e valores de vida. Problemas da terra, violência e desemprego, concentração de poder e de riqueza são efeitos de pressupostos culturais dessa modernidade de Terceiro Mundo. Eles atuaram sobre nós ao longo do processo colonial. Atuam hoje em escala transnacional, no processo mundial de modernização sociocultural, científico-tecnológica e econômico-política.

Mas a modernidade cultural permanece domínio, iniciativa e posse de uma porção diminuta, embora dominante, da população. Ela continua a se gestar e a se gerir em termos de grande concentração de muito nas mãos de poucos, no plano nacional, e de esmagadora dependência de nossos países em relação a outros, no plano internacional. Sobre este tema as informações são recentes e abundantes e dispensam pormenores.

A América Latina tem hoje, ao lado desta faixa modernizante, uma imensa população que vive em um contexto pré-moderno de analfabetismo e ignorância, de pobreza e falta de saúde, de desemprego e de fome. Esses fenômenos encontram suas causas profundas e estruturais na inaceitável estratificação de nossa sociedade, que é uma consequência, em parte da própria índole da modernidade vigente entre nós. Esta foi uma das temáticas centrais de *Medellín* e de *Puebla*, como de *Laborem exercens* e *Sollicitudo rei socialis*, como das cartas pastorais dos bispos franceses (1982), canadenses (1982) e americanos (1986).

Grande parte desta população pobre vive uma religiosidade profunda, inscrita na sua prática cotidiana. Esta religiosidade tem suas raízes remotas nas respectivas culturas pré-colombianas, africanas ou européias e no seu redimensionamento ulterior pela primeira evangelização. Esta religiosidade, marcadamente sincrética, como se sabe, traduz uma grande fé. É uma fé, porém, não esclarecida, pouco consciente de seu conteúdo e de suas exigências. É, pois, uma fé indefesa, presa fácil da produção moderna de outros sentidos e valores que lhe são impostos pela formação social e pela produção cultural de massa.

23. G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986; G. Pape, J. Comblin et alii, *A missão a partir da América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.

A Igreja, na América Latina, fez uma clara *opção preferencial* por esses pobres. É uma opção *profética*, que denuncia a perversão estrutural da sociedade. É uma opção *solidária* que assume as causas destas populações, com elas se compromete e luta, reconhecendo nos pobres aqueles que são os sujeitos primeiros da transformação e os que a devem conduzir. Essa preferência da Igreja pelos pobres, fator de sua própria inculturação e inserção na realidade como de sua conversão eclesial, retoma a inspiração radical da missão do próprio Jesus Cristo.²³ Ela é, pois, parte integral da evangelização. Uma evangelização que começa hoje por se fazer pobre com os pobres e por exigir da macrosociedade as expressões de justiça e de liberdade em relação a eles. É uma evangelização que tenta corrigir o absurdo de um continente que se pretende católico, mas que convive com uma das mais aberrantes estruturas sociais do mundo. A Igreja latino-americana, sobretudo no Brasil, foi transformada por essa opção. Foi por ela iluminada tanto teológica como pastoralmente. Viu florescer a partir daí um laicado promissor nas Comunidades Eclesiais de Base. Viu partirem para viver e trabalhar em meio aos pobres muitos religiosos e, sobretudo, religiosas, confinados antes em comunidades de serviço preferencial às classes média e alta.

Há, pois, uma vertente de libertação, que parte de dentro mesmo das conseqüências perversas da sociedade moderna entre nós e configura uma evangelização libertadora de cunho contracultural e profético. Há uma esperança de encontrar por aí não só a evangelização dos pobres, mas de ter neles e a partir deles a mediação principal da evangelização também dos que não são pobres. Esta é a esperança e a meta. O caminho para realizá-la, porém, ainda não foi encontrado.

O desafio da modernidade à evangelização

Na Igreja do continente se firmou, como vimos, uma presença evangelizadora, libertadora e inculturada, junto aos pobres e com eles. Não se pode dizer o mesmo em relação ao desafio de evangelização que coloca a outra face de nossa realidade. A Igreja como um todo não tem tido alcance evangelizador junto à cultura moderno-contemporânea. Não estamos conseguindo retraduzir nossa experiência com os pobres para que ela possa inspirar e animar a evangelização da cultura moderna em suas múltiplas manifestações. Há mesmo setores eclesiais que descartaram por completo de suas preocupações a evangelização desses meios secularizados e pluralistas, agnósticos e indiferen-

tes, ou simplesmente dos cristãos que não são pobres, no meio universitário, político e profissional das várias categorias. Há outros setores, e são maioria em nossa Igreja, inteiramente despreparados para a evangelização desses meios e até mesmo dos pobres por eles mais diretamente influenciados, como é o caso dos assalariados da indústria e dos serviços. No entanto, não há qualquer esperança, a curto ou médio prazo, de reverter o processo de modernização de nossas sociedades, venha ele em moldes liberais ou autoritários de cunho neocapitalista, venha em formas socialistas de muitos naipes, desde o democrático escandinavo até o comunista de tantas versões.

Também aqui parece não haver outro caminho para a evangelização senão o processo inculturado de uma leitura crítica e um discernimento sério e libertador sobre esta cultura moderno-contemporânea a partir de seus próprios pressupostos.²⁴ Pretender que ela não possa ser evangelizada é admitir, pela primeira vez na história cristã, a capitulação da fé e do evangelho ante uma cultura. Isto esvazia o potencial salvífico do mistério de Jesus Cristo. Pretender que a resposta evangelizadora está na volta a formas e paradigmas pré-modernos é ignorar ou subestimar a índole dinâmica e prospectiva dessa cultura de aceleradas transformações. Pretender enfim que somente pela alternativa contracultural se possa evangelizar essa cultura é fazer dela uma leitura redutora e a longo prazo insustentável.

O desafio é imenso e abrangente, não resta dúvida. Ele ameaça mesmo comprometer nosso promissor esforço evangelizador junto aos pobres ao primeiro aceno de sua mobilidade social, que os mina por dentro, por uma erosão cultural de sentidos e valores. Não há, por certo, respostas feitas e quase tudo aqui está ainda por descobrir-se. Mas a evangelização tem hoje de integrar, de modo inculturado e libertador, esta dupla face da realidade latino-americana. Tem de levar em conta uma e outra, enfrentar e superar dialeticamente os conflitos de uma e de outra e das duas entre si. Tem de profeticamente denunciar e transformar numa e noutra o que nelas é incompatível com o evangelho. É importante que os cristãos evangelizadores de hoje possam dar à Igreja em ambas as frentes desta única realidade, complexa e contrastante, uma contribuição qualificada na evangelização inculturada e libertadora da América Latina nesta vertente de milênio. Passa por aí a nova evangelização à qual nos conclama João Paulo II, por ocasião do quinto centenário da descoberta das Américas e do início de sua evangelização (1492-1992).²⁵

24. Ver M. Azevedo, *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Rome, Gregorian Univ. Press, 1982; id. "Évangélisation des sociétés sécularisées en Amérique Latine", *Foi et Développement* (Centre Lebreton) 105 (1983); id. "Sécularité et évangélisation en Amérique Latine", *Études* 358/2 (1983):255-262.

25. Em outras claves, coloca-se também para o Primeiro Mundo o desafio de uma nova evangelização. Ver p. ex.: "Nouvelle évangélisation", num. spéc. *Lumen Vitae* 41/1 (1986); *Evangelización y Hombre de Hoy*, (Congreso em Madrid 9-14.9.1985), EDICE, Madrid, 1986; Antonio Blanch, "La segunda evangelización de Europa", *Razon y Fe* 213/1050 (1986):364-378.