

Karl-Heinz Arenz, George Alexandre Barbosa de Vasconcelos

«Incarnation et Libération» : L'écho du Concile Vatican II en Amazonie brésilienne

Nurt SVD 47/2 (134), 31-58

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

**« Incarnation et Libération ».
L'écho du Concile Vatican II en Amazonie
brésilienne**

Karl-Heinz Arenz SVD



Membre de la Société du Verbe Divin et professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'Université Fédérale du Pará à Belém au Brésil. Ses recherches se concentrent, avant tout, sur l'histoire coloniale et la religiosité populaire de la région amazonienne.

George Alexandre Barbosa de Vasconcelos



Agent pastoral dans une grande paroisse à Belém. Ayant conclu ses études en théologie, il est actuellement étudiant d'histoire contemporaine dans le cadre d'une spécialisation *post-graduat* sur les impacts du Concile Vatican II en Amazonie brésilienne.

Introduction

En 2012, cela faisait exactement cinquante ans depuis l'ouverture solennelle du Concile Vatican II. Cet événement a, sans doute, profondément marqué l'Église universelle, car les impacts des décisions se sont fait sentir jusqu'aux régions les plus lointaines et reculées de la planète, comme le bassin amazonien. Juste dix ans après la première session des « pères conciliaires » à Rome, les évêques de l'Amazonie brésilienne se sont rassemblés, à leur tour, en mai 1972, pour réfléchir sur un renouveau des pratiques pastorales et, plus encore, pour envisager un changement de cap de leur positionnement

politique dans un pays et une région en pleine transformation sociale et économique.

Dans le présent article nous nous proposons d'expliciter à la fois les circonstances immédiates qui ont conduit à la convocation de cette assemblée plutôt ordinaire – au moins, au début – ainsi que les contextes plus amples dans les domaines économique, politique et ecclésiastique sans lesquels on ne peut pas comprendre les décisions finales. Celles-ci seront présentées d'une manière plus accentuée, vu qu'elles ont donné à l'Église locale ce que l'on appelle en portugais *novo jeito*, c'est-à-dire une nouvelle manière d'être. L'analyse du document final de seulement quelques pages et d'une teneur strictement technique occupera donc une place centrale dans cet article, ainsi que la description du déroulement de l'assemblée, marquée par une entente solide entre les prélats, malgré pourtant des désaccords – à peine perceptibles – en ce qui concerne le rôle de l'Église au Nord du Brésil.

Outre le document final, nous aurons recours aux procès-verbaux de la rencontre, gardés dans les archives du Diocèse de Santarém, pour relever l'importance des décisions prises, comme des méthodes dont elles constituent le résultat. Mais avant de nous pencher sur l'événement et le texte, il est fondamental d'élucider l'arrière-plan historique de la présence de l'Église depuis la mainmise européenne sur l'Amazonie.

Les contextes historiques

Comme partout dans les Amériques, en Amazonie aussi, les débuts de l'évangélisation sont intrinsèquement liés à la colonisation. Les premiers prêtres à s'installer de manière plus stable étaient les capucins français dans la région littorale de l'actuel État du Maranhão¹. Cette possession française éphémère est plus connue sous la désignation de France Équinoxiale². En fait, les Français réussirent à s'établir, en 1612, sur l'île maritime de São Luís (Upaon-Açu, en langue tupinambá) située face au confluent de trois fleuves qui forment une seule embouchure

¹ Dans ce contexte, il faut mettre en valeur les chroniques des capucins Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, rédigées au XVII^e siècle. Voir Cl. d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Mara gnan et terres circonvoisines*, réimpression [1^e éd. 1614], préface d'A. Métraux et J. Lafaye, Graz 1963 ; Y. d'Évreux, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, réimpression [1^e éd. 1615], préface et notes d'H. Clastres, Paris 1985.

² Voir A. Daher, *Les singularités de la France Équinoxiale : histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, préface de R. Chartier, Paris 2002, p. 41-66.

appelée Maranhão. Sous le commandement de Daniel de la Touche, Sieur de La Ravardière, les Français commencèrent à se servir des Tupinambás locaux contre les Portugais dont la zone d'influence se trouvait plus au sud. Les chroniques des missionnaires français font même allusion à un discours fortement anti-lusitain adressé aux Indiens pour justifier l'implantation de la croix et de l'étendard français sur l'île³.

La même année, le roi d'Espagne, Philippe II, depuis 1580 également roi du Portugal⁴, ordonna la conquête militaire de l'estuaire de l'Amazone à partir du Pernambouc. L'intérêt du monarque ibérique était double : primo, garantir pour l'Espagne un accès plus rapide à ses possessions dans la région des Andes, surtout aux mines argentifères de Potosí et, secundo, contrôler toute l'étendue de la côte continentale entre La Plata et l'Amazone pour la sécurité des navires castillans qui – chargés d'argent et naviguant en convois – traversaient chaque année l'Atlantique⁵. Le capitaine portugais Alexandre de Moura, venant du Pernambouc, accomplit la première étape de la conquête ibérique et prend la ville de São Luís des mains des Français en novembre 1615. Il impose aux deux derniers pères capucins d'embarquer pour la France et envoie La Ravardière comme prisonnier à Lisbonne⁶.

En décembre de la même année, Moura ordonne au capitaine Francisco Caldeira de Castelo Branco d'avancer vers le nord pour s'emparer de l'embouchure de l'Amazone. En janvier 1616, ce dernier fonde sur un point stratégique le fort *Feliz Lusitânia*, « Heureux Portugal », autour duquel se développera par la suite la ville de Belém. Comme prévu par le traité de Tordesillas, conclu cent cinquante ans auparavant, le delta du fleuve le plus grand du monde est finalement occupé, au moins partiellement, par le Portugal⁷. Le nom donné au petit fortin renforça la prétention des Portugais de garder cette région stratégique sous leur domination ; un avis destiné tant aux Espagnols qu'aux Anglais et Hollandais qui ne furent définitivement expulsés du bassin amazonien que vers la fin des années 1630.

³ Voir Cl. d'Abbeville, *Histoire de la mission...*, op. cit., fl. 67v-76r et 102r-106v ; Y. d'Évreux, *Voyage dans le Nord...*, op. cit., p. 44-56.

⁴ Philippe II d'Espagne est devenu roi du Portugal sous le nom de Philippe I^{er}. Par conséquent, le royaume lusitain restait, de 1580 à 1640, lié à son voisin espagnol moyennant une union personnelle des deux couronnes.

⁵ Au sujet des convois espagnols qui faisaient la *carrera de las Indias* aux XVI^e et XVII^e siècles, voir P. Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes : XVI^e siècle*, 5^e éd., Paris 1995, p. 267-276.

⁶ Voir A. Daher, *Les singularités...*, op. cit., p. 66.

⁷ Voir A. Athar Netto, *Invasões estrangeiras antes e depois da fundação do Pará*, Rio de Janeiro 1958, p. 7-9.

Les Portugais, fidèles au principe de « dilater la foi et l'empire », appelaient d'autres fils spirituels de saint François pour évangéliser les Indiens désormais sous leur mainmise. Ce sont les *Capuchos de Santo Antônio*, les franciscains de la Province de Saint-Antoine au Portugal qui arrivent en 1617. Leur supérieur, Cristóvão de Lisboa, se fait vite remarquer, car il est le premier religieux à critiquer ouvertement les interférences gênantes des militaires dans les villages catéchétiques fondés sur des lieux stratégiques le long des fleuves pour rendre l'évangélisation plus efficace. À la même époque d'autres ordres religieux s'établirent, souvent dans des conditions précaires, dans la nouvelle colonie, à savoir, les carmes (1616), les jésuites (1622) et, deux décennies plus tard, les mercédaires (1640)⁸.

Mais, en ce qui concerne l'évangélisation méthodique des nombreuses peuplades indiennes, ce sont, il faut le souligner, les capucins français (expulsés en 1615) et les franciscains portugais (arrivés en 1617) qui ont introduit le système des réductions (*aldeamentos*, en portugais). Cette méthode missionnaire, appliquée pour la première fois au début du XVI^e siècle, lors de la colonisation castillane des îles caraïbes et des côtes méso-américaines, était la plus diffusée pendant toute l'époque coloniale. Parmi tous les religieux présents en Amazonie, les jésuites sont parvenus, malgré les querelles permanentes avec les colons et les autorités, à fonder un réseau serré de missions qui, souvent, a servi de base pour l'établissement d'autres noyaux d'implantation (forts, fortins, bourgades)⁹. De plus, les ignaciens ont détenu, pendant plusieurs décennies, une tutelle juridique et religieuse sur toutes les populations indiennes. Échappant, de cette façon, une exploitation explicite par les colons et les autorités coloniales, les indigènes n'étaient pas, cependant, à l'abri d'un régime de servitude. En fait, toutes les dispositions légales à l'égard des Indiens étaient basées sur le *padroado* – le patronage du roi portugais sur toutes les affaires religieuses dans son empire avec le consentement du souverain pontife¹⁰ – et visaient, avant tout, à régler

⁸ Voir les articles [in :] E. Hoornaert (éd.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis 1992: C.A. Moreira Neto, *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*, p. 63-120; E. Hoornaert, *O breve período profético das Missões na Amazônia Brasileira (1607-1661)*, p. 121-138 ; H. Fragoço, *A era missionária (1686-1759)*, p. 139-209.

⁹ Dauril Alden relève que le P. Antônio Vieira est à l'origine d'au moins cinquante missions dans la colonie du Maranhão et Grão-Pará. Voir D. Alden, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*, Stanford 1996, p. 113.

¹⁰ Concernant le concept de *padroado*, voir G.-P. Neves, *Padroado*, [in :] M.B.N. da Silva (dir.), *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa-

les conditions de travail des indigènes à l'extérieur des villages catéchétiques. Quant au principe de l'autonomie qui régnait à l'intérieur de ceux-ci, il ne garantissait que la permanence d'un tiers des hommes aptes au travail. Cette situation précaire – en fait, un esclavage à peine camouflé – déclenchait des vagues de fuites, au point de constituer un vrai dilemme.

La cohabitation entre religieux et indigènes dans les missions provoqua le surgissement d'une culture particulière. Celle-ci, dont les populations rurales d'aujourd'hui sont les héritières, a gardé sa matrice amérindienne, agrémentée d'éléments ibéro-baroques. En fait, ce sont, avant tout, les missions gérées par les ordres religieux (surtout les jésuites qui en avaient le monopole jusqu'en 1693) qui marquent la présence de l'Église en Amazonie pendant toute l'époque coloniale. Les activités pastorales et, surtout, d'éducation auprès des colons furent généralement confiées aux mêmes religieux qui catéchisaient aussi les Indiens. Malgré les tensions constantes relatives au statut juridique des Indiens, les principaux acteurs coloniaux – missionnaires, colons, autorités – se mirent d'accord sur un *modus vivendi*, tel qu'il se manifeste dans le *Regimento das Missões* de 1686. Cette loi-cadre prescrit le rôle prédominant des ordres dans les affaires religieuses (évangélisation et éducation), mais aussi temporelles (contrôle sur la main-d'œuvre indigène – pendant des décennies la seule disponible dans la colonie – et accompagnement obligatoire des incursions et des raids vers le hinterland). Contre cette position relevée des ordres religieux, l'implantation des structures hiérarchiques coutumières (diocèse, clergé séculier), dès les années 1680, s'avéra lente, voire conflictuelle¹¹.

L'expulsion définitive des jésuites et d'autres ordres de la colonie, en 1759, fut précédée, depuis 1757, par un éloignement systématique des pères des fonctions de caractère non religieux. Ce changement abrupt est dû aux réformes prônées par le Marquis de Pombal, ministre plénipotentiaire du roi D. José I, qui concevait une modernisation urgente de l'Empire portugais conformément aux idées du despotisme éclairé. Les mesures innovatrices touchèrent aussi au statut privilégié des ordres, surtout des jésuites, diffamés pour constituer un prétendu «état dans l'État»¹². L'expulsion des missionnaires signifiait un tour-

São Paulo 1994, col. 605-607.

¹¹ Voir K.-H. Arenz, *De l'Alzette à l'Amazone : Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, Sarrebruck 2010, p. 306-308 et 398-404.

¹² Voir K. Maxwell, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, Rio de Janeiro 1996, p. 51-68 et 95-139. En fait, bientôt l'échec des réformes, censées être trop radicales, devenait évident.

nant dans l'histoire ecclésiastique de l'Amazonie, vu que, pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et les premières décennies du XIX^e siècle, l'Église locale ne disposait que de quelques prêtres, tant séculiers que religieux (des congrégations non expulsées), qui, en général mal préparés et hostiles aux jésuites, étaient peu enclins à prendre en charge toute l'étendue de l'intérieur. Les visites pastorales aux petites villes et hameaux ruraux, connues comme *desobrigas* – littéralement « des-obligations » (car il fallait libérer les fidèles de leur obligation de se confesser et de communier au moins une fois par an) – devenaient ainsi de plus en plus rares ou cessèrent complètement.

En conséquence, les populations rurales d'origine amérindienne, africaine ou métissée restèrent pendant presque un siècle sans accompagnement pastoral régulier. Les quelques prêtres se fixaient dans les villes, vu que la plupart étaient issus des grandes familles d'origine portugaise installées dans les centres urbains. Après l'adhésion de la province du Grão-Pará à l'indépendance du Brésil, en 1823, beaucoup de prêtres se firent remarquer dans la vie politique, au point de constituer la catégorie la plus représentée dans l'assemblée provinciale. Cependant, l'indépendance n'apporta pas les modifications attendues par les populations subalternes pour leur vie au jour le jour. Celles-ci, poussées par les petits commerçants des alentours de Belém, se soulevèrent dès le début des années 1830. Cette révolte, extrêmement complexe, est connue sous la désignation de *Cabanagem*, car elle avait le soutien des « habitants des cabanes », c'est-à-dire, des populations métisses et esclaves. Les hostilités devinrent de plus en plus sanglantes, surtout dues aux représailles sévères des troupes fédérales. Après une décennie de luttes fratricides, la vallée de l'Amazonie était dévastée¹³.

Néanmoins, l'introduction de la navigation à vapeur et l'ouverture des ports fluviaux au commerce international, dès 1852, et, plus encore, le *boom* du caoutchouc, à partir des années 1870, donnèrent à la région une nouvelle dynamique socioéconomique, marquée par un développement stupéfiant des grands centres urbains, c'est-à-dire Manaus et Belém, mais aussi Santarém. Le nouvel élan économique attira de nombreux migrants, en général des pauvres paysans fuyant la sécheresse de la région du *Nordeste*, dont la fuite fut intentionnellement déviée par les autorités vers l'Amazonie. La plupart d'entre eux trou-

¹³ Voir C.-A. Moreira Neto, *Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832*, [in :] E. Hoornaert (éd.), *História da Igreja...*, op. cit., p. 210-2961 ; id., *Igreja e Cabanagem (1832-1849)*, [in :] E. Hoornaert (éd.), *História da Igreja...*, op. cit., p. 262-295.

vèrent un nouveau moyen de subsistance, souvent dans des conditions affreuses dans les *seringats*, les parties de la forêt riches en hévéas qui fournissent le latex¹⁴.

Cette nouvelle situation du *boom* économique soudain et inattendu constituait un défi pour les autorités ecclésiastiques. Afin de contribuer à l'avancement du « progrès » dans ce coin périphérique du Brésil, censé être encore sauvage, les prélats invitèrent, avec l'appui de l'État, des congrégations religieuses étrangères. Parmi elles, pour la première fois, se trouvaient aussi des ordres féminins. La plupart des religieux et religieuses étaient d'origine soit italienne (comme les capucins ou salésiens), soit allemande (comme les franciscains). Dans l'historiographie, cette nouvelle phase de la présence de l'Église est connue comme *romanização*. Ce terme fait allusion à la politique de plus en plus ultramontaine du haut clergé brésilien, surtout après la suppression du *padroado* suite à la proclamation de la République, en 1889¹⁵.

La pastorale de cette époque était marquée par une lutte contre les prétendues superstitions véhiculées par le catholicisme populaire qui remontaient à l'époque coloniale. Pour y faire face, les prêtres employèrent un discours très moralisant. Des associations pieuses urbaines, constituées de gens issus des couches supérieures, devenaient les alliés préférés des prêtres. Un personnage très typique de cette époque est la *beata*, la femme dévote, membre de l'élite, prête à s'immiscer dans les affaires de la paroisse et même celles du prêtre. En contrepartie, il faut souligner que les religieux et religieuses firent bâtir maints orphelinats, écoles, pensionnats, hôpitaux, infirmeries et ateliers. Malgré la forte dimension de paternalisme qui motivait ces actions, les congrégations ont ainsi beaucoup contribué à la promotion humaine des populations les plus démunies de la région. À cette époque, le centre de la vie religieuse devenait l'église paroissiale dans la ville la plus proche, au détriment des petites chapelles dans l'hinterland. En fait, à la suite de l'expulsion des ordres religieux, ces chapelles étaient des lieux de référence pour le culte du saint patron (litanies, processions et fête annuelle) qui se déroulait sous la direction des *foliões* et *mordomos*, des laïcs dévots chargés de garantir le maintien des traditions religieuses héritées¹⁶. Adeptes d'un catholicisme fort ludique et peu doctrinal, ces personnes simples

¹⁴ Voir C. Furtado, *La formation économique du Brésil : de l'époque coloniale aux temps modernes*, 2^e éd., Paris 1998, p. 111-116.

¹⁵ Voir J. Santos, *A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)*, [in :] E. Hoornaert (éd.), *História da Igreja...*, op. cit., p. 296-320.

¹⁶ Voir *ibid.*

devenaient – ainsi que les *pajés* (guérisseurs traditionnels) – la cible préférée du zèle du clergé « romanisé »¹⁷.

Cette situation ecclésiale ne changea guère jusque vers la fin des années 1960. Beaucoup d'évêques, en revenant du Concile Vatican II à Rome, se mirent à introduire, avec enthousiasme, les premiers changements visibles. Cela touchait surtout au domaine de la liturgie. La célébration de la messe en langue portugaise et avec le prêtre tourné vers le peuple en fut l'expression la plus notoire. Néanmoins, la suppression de beaucoup de statues de saints et saintes, objets de la ferveur religieuse populaire, à l'intérieur des églises ne trouvait qu'une approbation mitigée parmi les fidèles¹⁸.

À la même époque, prend fin, conformément à la politique de la *romanização*, un long processus de réaménagement des circonscriptions ecclésiastiques. Entre 1892, date à laquelle a été scindé le diocèse de Belém pour créer celui de Manaus, et 1963, d'innombrables diocèses, prélatures et vicariats apostoliques ont été fondés. La plupart des centres urbains de moyenne et petite taille devenaient des sièges épiscopaux ou, au moins, d'un vicaire apostolique. Les prélats étaient, dans leur écrasante majorité, des étrangers et membres d'une des nombreuses congrégations missionnaires implantées dans la région entre 1860 et 1960. En fait, pendant ce temps, l'Amazonie a été traitée comme une « terre de mission » comme si les habitants n'étaient pas des catholiques baptisés. Cette façon de faire des autorités ecclésiastiques se comprend à partir de la position de la région dans l'ensemble national où les terres amazoniennes avaient la réputation d'être isolées, non-intégrées et sous-développées¹⁹.

De façon particulière, les années 1960 représentaient un tournant décisif pour l'Amazonie dans l'ensemble de l'État brésilien et, par conséquent, aussi pour l'Église locale. Plusieurs facteurs sont à considérer. Primo, les transformations au niveau international au début de la décennie. La Guerre Froide faillit aboutir à un affrontement des deux

¹⁷ Voir E. Galvão, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo 1955, p. 86-135; id., *Vida religiosa do caboclo da Amazônia*, «Religião e sociedade», n. 10, 1983, p. 3-8; R.-H. Maués, *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*, Belém 1995, p. 163-312 ; id., *Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona do Salgado*, «Comunicações do ISER», n. 14, 1985, p. 54-61.

¹⁸ Voir P. de Mata, *A Igreja Católica na Amazônia da atualidade*, [in :] E. Hoornaert (éd.), *História da Igreja...*, op. cit., p. 341-365.

¹⁹ Voir B.-K. Becker, *Amazônia*, 5^e éd., São Paulo 1997 ; V.-R. Loureiro, *Amazônia: estado-homen-natureza*, Belém 1992.

puissances mondiales, les États-Unis et l'Union Soviétique, en raison de la crise des missiles à Cuba (1962) et, à un moindre degré, de la construction du mur de Berlin (1961). Cependant, la tension connut par la suite une certaine détente. Celle-ci avait un impact non négligeable sur des divers mouvements anticoloniaux, ainsi que sur le *Tiers Monde*. Ce concept nouveau s'appliquait aux pays africains, sud-asiatiques et sud-américains pour mettre en exergue les effets de la domination néocoloniale. Le Brésil y était compris en tant que pays économiquement dépendant, malgré ses innombrables ressources naturelles et son dynamisme démographique et économique²⁰.

Secundo, sur le plan national, les premières années de la dictature militaire, instaurée en mars de 1964, furent marquées par une politique offensive d'expansion économique et un discours progressiste à outrance. Prônant l'intégration encore inachevée de la nation et la protection des frontières – au nom de la « sécurité nationale » – les militaires concentraient leur attention sur l'Amazonie. Pour définir l'aire géographique de validité des projets officiels, les militaires créèrent l'*Amazônia Legal*, un espace artificiel qui comprenait les deux États du Pará et de l'Amazone, les Territoires de Amapá, de Roraima et de Acre, ainsi que les parties limitrophes des États de Maranhão, de Goiás et de Mato Grosso. Sous le slogan « Terre sans hommes pour des hommes sans terre », les militaires déclenchèrent – souvent sans prévoir les conséquences – de vraies ondes migratoires, en envoyant beaucoup de *sulistas* et *nordestinos* pauvres et sans aucune préparation préalable au Nord, région censée être « sauvage et vide ». Le gouvernement prétendit, ainsi, résoudre deux problèmes : atténuer la croissante tension sociale dans les régions les plus peuplées avec un grand contingent de personnes habitant les *favelas*, les bidonvilles urbains en pleine expansion, et étouffer le mécontentement des paysans sans terre que vivaient sur les *fazendas*, les latifundia, dont les propriétaires s'opposaient farouchement à toute éventualité de réforme agraire. Parallèlement à cette politique désordonnée de peuplement du Nord, les militaires conçurent, dès 1966, la *Operação Amazônia*, c'est-à-dire, l'implantation d'un réseau de grands axes de communication et de transport – dont la fameuse *Transamazônica* qui traverse la forêt tropicale en direction est-ouest et la route *Brasília-Belém* tracée en direction nord-sud – et, aussi, d'entreprises privées et semi-étatiques pour exploiter le potentiel économique de la région, surtout ses ressources minières et hydriques. Parmi les projets

²⁰ Voir K.-H. Arenz, *Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*, Santarém 2000, p. 64-74.

les plus connus et controversés, généralement constitués par une *joint venture* de diverses entreprises nationales et transnationales, on peut signaler les suivants : *Carajás* (exploitation de fer, manganèse, cuivre et or), *Jari* (production de cellulose), *Trombetas* (extraction de bauxite), *Tucuruí* et *Balbina* (usines hydro-électriques). Des mines occupant des territoires étendus et des barrages formant des réservoirs gigantesques en furent les résultats. L'ouverture de routes et de mines donnait aussi un nouvel élan au secteur agroindustriel. Des *fazendas* énormes furent fondées pour l'élevage de bœufs, suivant des méthodes d'acquisition des terres et de recrutement de la main-d'œuvre souvent à la marge de la légalité. L'expulsion de peuples indiens ou de petits paysans autochtones, ainsi qu'un régime de semi-esclavage à l'intérieur des latifundia, étaient la règle. Cette politique de caractère expansionniste et monopolistique ne prit pas en compte les hommes, tant les migrants qui venaient de s'installer le long des routes récemment ouvertes que les populations traditionnelles dont, surtout, les indiens et les *caboclos*, nom donné aux métis qui habitent les bords des fleuves. Même des slogans comme « Le Brésil, un géant en train de s'éveiller » ne réussirent pas à masquer les conséquences désastreuses de cette politique ambitieuse pour l'homme et la nature. En fait, l'Amazonie se transforma en une terre sans loi, au fur et à mesure que l'intégration avec le reste du pays ne se réalisait pas comme prétendue. L'action de l'État brésilien restait souvent limitée à des prêts aux petits agriculteurs et collecteurs de caoutchouc grâce à des banques étatiques ou à l'agence officielle de développement, la SPVEA (*Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia*), implantée dans les années 1940 et rebaptisée en SUDAM (*Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia*). Enfin, pour attirer des grandes entreprises du secteur électrotechnique vers le cœur de l'Amazonie, la junta militaire fondait, en 1967, la *Zona Franca* à Manaus, une aire de libre commerce. Cela contribua à accélérer l'exode, déjà en cours, d'une grande partie de la population rurale des environs. La plupart des nouveaux arrivants ne faisaient que grossir les *favelas* de la nouvelle métropole²¹.

Tertio, les transformations à l'intérieur de l'Église suite au Concile Vatican II (Rome, 1962-1965) et à la II^e Conférence épiscopale latino-américaine (Medellín, 1968) ont profondément influencé le changement de cap de la pastorale en Amazonie. Loin de se restreindre uniquement à des modifications liturgiques, comme l'emploi de la langue vernaculaire, la participation des laïcs à la vie ecclésiale et leur vocation spécifique

²¹ Voir *ibid.*

en tant que chrétiens baptisés étaient au cœur du renouveau. Dans ce contexte il faut mettre en exergue le décret *Apostolicam actuositatem*, du 18 novembre 1965, dédié, de manière exclusive, au laïcat, mais aussi la constitution dogmatique *Lumen gentium* (30-38), du 21 novembre 1964, et, principalement, la constitution pastorale *Gaudium et spes*, du 8 décembre 1965. *Lumen gentium* présente une vision moins hiérarchique et statique de l'Église, car, en soulignant sa composition organique et sa dynamique inhérente, elle est définie comme « peuple de Dieu en marche » (9). *Gaudium et spes* traite de la condition de l'homme et de l'Église insérés dans les contextes du monde actuel²². Sans doute, les débats et décisions des pères conciliaires reprirent, en grande partie, des réflexions théologiques faites antérieurement. Surtout, les pensées du père Yves Congar, qui participa au Concile en tant que *peritus*, à l'égard du rôle du laïc catholique dans l'ensemble de l'Église et de la société s'y reflètent. Les écrits du théologien français contiennent déjà une ébauche du modèle de communauté ecclésiale de base²³. En fait, ce nouveau principe organisateur de la vie ecclésiale marqua par la suite – avec l'option préférentielle en faveur des pauvres et les jeunes, formulée lors de la Conférence de Medellín – les réflexions pastorales dans toute l'Amérique Latine²⁴.

Les multiples transformations – politiques, économiques, sociales, culturelles et religieuses – des années 1960 eurent un impact immédiat en Amazonie. Adeptes des principes ecclésiologiques établis par Vatican II et Medellín, beaucoup de prêtres, de religieuses et de laïcs se mirent à dénoncer hardiment les mesures autoritaires imposées par le gouvernement central²⁵. La nouvelle conjoncture sociale et le nouvel engagement pastoral ne faisaient que favoriser la diffusion du modèle dynamique des communautés de base dans la région. Néanmoins, plus que ces initiatives spontanées, prenait corps ainsi la prise de conscience des évêques amazoniens qui se fit jour au cours d'une série de rencontres interrégionales.

²² Voir *Concile Vatican II : les documents. Introduction* de M. Dubost, Paris 2012.

²³ Voir J.-P. Jossua, *Le Père Congar : la théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967 ; U. von Plettenberg, *In gemeinsamer Verantwortung: Amt und Laikat in der Kirche nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Trèves 2005.

²⁴ Voir *Informations catholiques internationales : le document de Medellín*, Paris 1968.

²⁵ Dès les années 1970, un nombre important de prêtres, de religieuses et de laïcs furent abattus en Amazonie en raison de leur engagement en faveur des pauvres ou de leurs dénonciations des injustices commises par des grands propriétaires et des hommes politiques, généralement nommés par le régime militaire. On peut nommer notamment les pères Josimo Tavares et Ezequiel Ramin, les sœurs Adelaide Molinari et Cleusa Coelho, ainsi que le syndicaliste Chico Mendes. En outre, maints prêtres étrangers furent expulsés de la région.

Les rencontres interrégionales

Le changement de cap survenu lors de la réunion des évêques amazoniens en 1972 n'était pas inattendu. En fait, depuis les années 1950 les prélats de la région septentrionale du Brésil se rencontrèrent régulièrement pour discuter des sujets d'intérêt général et, aussi, pour échanger des expériences, étant donné que l'exercice du ministère épiscopal dans cette vaste périphérie exigeait une flexibilité plus grande que dans des régions avec une infrastructure et des moyens de communication plus consolidés. Face aux nombreux défis, les évêques se sont réunis depuis 1952, année qui a vu naître la série des *Encontros Interregionais* (Rencontres interrégionales). La première eut lieu entre 2 et 6 juin 1952, à Manaus, quatre mois avant la création de la Conférence nationale des Évêques du Brésil (CNBB). Les prélats se rencontrèrent de nouveau un an et demi plus tard à Belém, en janvier 1954. Cette fois-ci, ils traitèrent, en présence du représentant de la CNBB, D. Helder Câmara, de sujets spécifiques concernant la réalité de la région amazonienne : l'apostolat parmi les Indiens « civilisés » et « non-civilisés », l'expansion du protestantisme, la dépendance financière des diocèses et prélatures, le comportement du clergé (souvent très attaché à ses privilèges traditionnels) et le manque d'un centre de formation missionnaire²⁶.

La troisième rencontre fut réalisée en novembre 1957, à Belém, comptant sur la présence du nonce apostolique D. Armando Lombardi et du président de la République M. Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956-1961). Lors de cette réunion fut signé un accommodement qui assurait aux diocèses et prélatures catholiques en Amazonie 3 % de toutes les donations destinées à la SPVEA. Les évêques reconnaissent par cet accord les efforts du président à promouvoir l'intégration du pays. Kubitschek, fondateur de la nouvelle capitale, Brasília, au centre du Brésil, était alors connu comme homme politique innovateur dans un contexte de conjoncture économique et politique favorable. Très populaire, ce président a su créer, au tournant des années 1960, une aura de sympathie et de dynamisme qui explique aussi l'empressement des prélats à signer un accord avec le gouvernement fédéral ; malgré le fait que la même politique ait, à moyen terme, imposé au Brésil un « modèle de développement inflationniste, polarisé, excluant et fortement dépendant à l'égard du capital étranger²⁷ ». La quatrième rencontre,

²⁶ Voir CNBB (Norte I, Norte II et Noroeste), *Discípulos e Missionários na Amazônia: documento do IX Encontro dos Bispos da Amazônia* (Manaus, 11-13.09.2007), CNBB-Norte II, Manaus 2007, p. 38.

²⁷ B. Bannasar, R. Marin, *Histoire du Brésil : 1500-2000*, Paris 2000, p. 381.

réalisée à la fin du mois d'août 1964, fut marquée par le souci de définir et coordonner les liens entre les évêques du Nord et la CNBB. Vu que la réunion avait lieu entre la deuxième et la troisième session du Concile Vatican II, les décisions prises ne furent mises en œuvre qu'en 1966, année de la création des deux sections régionales de la CNBB en Amazonie, à savoir, la *Regional Norte I* (Manaus) et la *Regional Norte II* (Belém). L'arrière-plan immédiat qui explique cette modification interne est l'insistance du Concile à fortifier les conférences épiscopales au niveau national²⁸.

Les rencontres suivantes, réalisées après l'établissement du régime militaire, furent entièrement dominées par le sujet du « développement des peuples ». Il s'agit d'une réponse immédiate à l'instigation du Concile « à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile » (*Gaudium et spes* 4,1) et, aussi, à l'encyclique *Populorum progressio*, promulguée par Paul VI, en mars 1967. La même année, les évêques se réunirent à Macapá, capitale du petit territoire fédéral d'Amapá, où ils prirent leurs distances avec les activités de la SUDAM (la ex-SPVEA), étant donné que le coup d'état en 1964 avait changé les directives de cette agence de développement. De plus, à l'époque, les concepts traditionnels de développement étaient soumis à une critique sévère par beaucoup d'hommes scientifiques. Ainsi, on comprend la prise de position des prélats, à la fin de leur assemblée, de dénoncer l'état chaotique de la région, dont surtout le manque d'investissements dans les secteurs-clé de l'éducation et de l'agriculture. Un an plus tard, en 1968, un mémorandum des évêques, reprenant les résolutions de la Conférence de Medellín, réitéra la critique face au sous-développement chronique de l'Amazonie. Cette prise de position signifiait une césure dans les relations avec le gouvernement. Il s'agissait d'un changement lourd des conséquences, vu le poids de l'Église dans la société régionale et l'entente traditionnelle entre les chefs ecclésiastiques et étatiques au Brésil. Plus critiques, les évêques amazoniens se mirent d'accord pour créer deux instituts de formation pastorale et missionnaire dont l'enseignement et la recherche devaient obligatoirement partir de la réalité des hommes de la région. En 1971, le *Centro de Estudos de Comportamento Humano* (CENESC) à Manaus et l'*Instituto de Pastoral Regional* (IPAR) à Belém commencèrent leurs activités. Au même temps, l'implantation en Amazonie du *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), fondé en 1971, faisait toute la lumière sur la situation des peuples indiens,

²⁸ Voir CNBB, *Discípulos e Missionários...*, op. cit., p. 41-42.

les principales victimes de la politique progressiste imposée par le gouvernement fédéral²⁹.

Ce changement de position des prélats amazoniens, tel qu'il se manifeste au tournant des années 1970, s'explique, en grande partie, par les impacts immédiats de la Conférence de Medellín. Les évêques latino-américains avaient entrepris, en 1968, une analyse critique des transformations sur le continent à la lumière du Concile Vatican II. La conférence apporta ainsi une approche de l'Église à la réalité des masses appauvries par le biais de la méthodologie dite Voir-Juger-Agir. L'option préférentielle pour les pauvres et les jeunes, considérée comme le résultat le plus important, en témoigne. Sans doute, la rencontre des évêques d'Amazonie, en mai 1972, est inconcevable sans les repères pastoraux définis à Medellín. Entre ces deux événements eut lieu le 1^{er} Séminaire sur la pastorale en Amazonie, qui se produisait à Rio de Janeiro, la capitale fédérale, entre les 14 et 16 juillet 1971. Pour la première fois, une partie de l'épiscopat brésilien montrait sa préoccupation à l'égard de la région septentrionale du pays. Les débats partirent des nouveaux défis provoqués par l'ouverture des routes et de la migration en masse, pour aborder ensuite le défaut d'une organisation efficace de la pastorale (manque de moyens, structures et personnes préparées). Les participants insistèrent sur l'élaboration d'un *plano de pastoral integrado* (plan de pastorale intégré). Ce plan vit le jour lors de la rencontre de Santarém un an plus tard, en mai 1972³⁰. Cependant, il ne sera pas le premier de ce genre, car juste un mois avant l'ouverture de la réunion interrégionale, la prélatrice de Santarém publiait la première ébauche d'un plan de pastoral. Suivant la méthodologie Voir-Juger-Agir, ce document, signé le 14 avril par l'évêque D. Tiago Ryan OFM, met en exergue, entre autres sujets, le renouveau de la catéchèse, la formation de cadres communautaires, les moyens de communication modernes, l'engagement social face à la pauvreté, la pastorale parmi les Indiens et le long des routes nouvellement ouvertes. On retrouvera les mêmes préoccupations lors de l'assemblée des évêques amazoniens convoquée pour le mois de mai.

La rencontre de Santarém

La rencontre de Santarém fut inaugurée le 24 mai 1972 par la lecture d'un télégramme envoyé par le pape Paul VI. Dans son message, le pontife relève que « le Christ pointe le doigt vers l'Amazonie ».

²⁹ Voir *ibid.*, p. 43-44.

³⁰ Voir *ibid.*, p. 44-45.

Tout en citant les Actes des Apôtres 18,9, Paul VI encourage les participants à n'avoir pas peur et à ne pas se taire. Ledit message fut transmis par D. Alberto Gaudêncio Ramos, à l'époque archevêque de Belém, le diocèse le plus ancien de la région. Participèrent : vingt-trois évêques ou prêtres (la plupart des non brésiliens) représentant les circonscriptions ecclésiastiques de l'Amazonie situées dans les deux États fédérés Pará et Amazonas, ainsi que dans les trois Territoires fédéraux Amapá, Roraima et Acre ; deux évêques venant de diocèses limitrophes, situés, respectivement, dans les États voisins du Maranhão et du Mato Grosso ; dix-sept conseillers et d'autres invités, dont beaucoup originaires du sud du pays et un venant de l'étranger (Allemagne) ; finalement, le représentant du *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), D. Tomás Balduino, et le secrétaire général de la CNBB, D. Ivo Lorscheiter. Ce dernier fut nommé coordinateur des travaux³¹.

La proposition fondamentale de la rencontre était d'établir une liste des problèmes prioritaires de la région en vue d'une amélioration de la situation pastorale. À partir de ladite liste on envisagea de formuler un premier plan d'activités pastorales viable et de caractère interrégional, ayant en vue les spécificités de l'*Amazônia Legal* et des régions voisines dont, surtout, le *Nordeste*. Pour dynamiser le débat, on forma quatre groupes qui se mirent, dans un premier moment, à discuter les problèmes censés être les plus urgents. Les plus mentionnés furent : formation d'agents pastoraux (clercs et laïcs) et de communautés chrétiennes de base. En fait, ces deux sujets marquèrent l'ensemble des débats de la rencontre et trouvèrent un écho très vif dans le document final. Cependant, face à la multiplicité des problèmes évoqués par les quatre groupes, une commission mixte élaborait une synthèse qui les transformait en six « priorités pastorales » de caractère plutôt général. Les voici : 1) réflexion approfondie sur la réalité et formulation précise des concepts-clé (évangélisation, pastorale libératrice, promotion humaine et structures ecclésiastiques) ; 2) formation d'agents pastoraux (temporaires/permanents, autochtones/étrangers), instituts de formation, méthode de l'acculturation, diversification des ministères ; 3) communautés chrétiennes de base (rurales, urbaines, indigènes) et sujets les concernant (catéchèse, liturgie, famille et jeunesse) ; 4) promotion humaine moyennant une éducation de base (dans les domaines culturel, économique, hygiénique/sanitaire, juridique et sociopolitique) ; 5) peuples indigènes ; 6) services supplémentaires (assistance et

³¹ Voir *Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia (Santarém, 24-30 mai 1972)*, Archives diocésaines de Santarém, classeur 7, document n° 78/72, p. 1-3 (24 mai 1972). Il s'agit du procès-verbal de la rencontre.

consultation juridique, moyens de communication sociale, production de matériel audio-visuel)³².

Pour pouvoir établir, suite à la constatation de l'unanimité à l'égard des problèmes et des priorités, un document final sans équivoque, la coordination du rencontre suggéra, le 26 mai, un réarrangement des groupes de travail. Dorénavant il y en avait cinq qui furent chargés de rediscuter les priorités pastorales choisies antérieurement, ayant comme critères principaux pour le débat les attentes de la population, l'urgence et la viabilité. La coordination présenta ensuite une synthèse des discussions conformément au schéma suivant : 1) les deux principes pour guider l'élaboration d'un plan de pastoral seront : l'incarnation dans la réalité et la pastorale libératrice ; 2) les priorités les plus immédiates seront : a) la formation d'agents pastoraux, b) les communautés chrétiennes de base, c) les peuples indiens ; 3) les subsides ou moyens pour y arriver seront : les instituts (les deux centres de formation pastorale et missionnaire, mais aussi le CIMI et autres organisations), les services d'assistance et de consultation (juridique et financière) et des structures de base bien définies (administratives et pastorales). Le débat qui suivit la présentation de la synthèse permit la ratification du schéma. Néanmoins, les participants votèrent encore l'inclusion de deux sujets : les « grandes routes et d'autres fronts pionniers » (une allusion à l'expansion des mégaprojets) en tant que priorité et les « moyens de communications sociale » comme une des questions annexes³³.

Ensuite, en vue de la rédaction définitive, les participants furent invités à discuter, en modifiant la constitution des groupes – cette fois-ci on en établit six – une première ébauche écrite du schéma. Le plénum qui s'ensuivit tint compte des commentaires des groupes. Malgré un large accord sur les points élaborés, le débat releva aussi l'existence de clivages idéologiques. Certains participants se plainquirent de la teneur trop sociologique, voire radicale, de quelques passages (surtout ceux qui traitaient de la réalité) et de remarques (par exemple, sur le clergé d'origine étrangère). Pour laisser plus de temps à des conversations informelles, le travail de rédaction définitive ne fut repris qu'après un intervalle d'une demi-journée. On profita de ce temps pour faire des communications sur de multiples services de la CNBB, dont la plupart commençaient seulement à fonctionner. En outre, on mena un débat sur divers sujets non prévus par l'agenda officiel de la rencontre :

³² Voir *ibid.*, p. 4-5 (24 et 25 mai 1972).

³³ Voir *ibid.*, p. 6-7 (26 mai 1972).

la coopération avec des séminaires ou des facultés universitaires de philosophie et de théologie, le travail des missionnaires bénévoles brésiliens et étrangers, l'appui d'organisations d'entraide ecclésiastiques (Caritas nationale, Aide à l'Église en détresse), la position à prendre face à la franc-maçonnerie, la question de rites liturgiques propres à l'Amazonie. Quelques-uns des sujets trouvèrent un écho et furent discutés, de façon plus approfondie, le jour suivant, surtout celui des missionnaires bénévoles. En fait, il s'agissait d'un sujet très polémique, car, d'un côté, on avait besoin de plus de collaborateurs et, de l'autre, on voulait favoriser l'engagement de laïcs autochtones³⁴.

Finalement, les derniers jours, les 29 et 30 mai, furent dédiés presque exclusivement au vote du document final. La procédure adoptée était celle d'un dernier débat suivi d'un vote, point par point. En général, tous étaient d'accord sur les principes, les priorités et les points annexes. Néanmoins, on suggéra quelques petites modifications. Celles-ci concernaient, tout d'abord, les communautés chrétiennes de base pour lesquelles on proposa une formulation « plus ouverte » de telle façon que l'eucharistie soit tenue pour le centre de la vie communautaire, malgré le manque évident de prêtres. Quant aux modifications proposées par rapport au point « peuples indiens », elles ne furent pas approuvées, la majorité tenant à la formulation originale. Le texte concernant le point ajouté ultérieurement sur « les routes et d'autres fronts pionniers » fut accepté à l'unanimité sous l'ovation des participants. Avant l'approbation finale, les évêques traitèrent de leur position face au concept de « développement » tel que le gouvernement prétendait l'appliquer par le biais des projets de la SUDAM. Même si le discours gouvernemental insistait sur l'implication de l'individu et de la communauté locale dans le processus de développement, les prélats prirent une position hésitante, préférant ne pas appuyer l'argumentation officielle. Dans le débat, on releva le primat de la dignité humaine face à des plans de caractère technologique et scientifique qui ne combleraient pas les aspirations libératrices des populations locales. Les évêques dénoncèrent, avant tout, l'arrière-plan « agnostique » des projets de la SUDAM. Après ces considérations supplémentaires, D. Alberto Ramos présenta au plénum le texte final. Approuvé par tous, on adopta le titre officiel *Linhas prioritárias de Pastoral da Amazônia*, le dernier acte consistant dans la signature des vingt-cinq responsables ecclésiastiques de la région (dont vingt-quatre évêques et un administrateur apostolique)³⁵.

³⁴ Voir *ibid.*, p. 8-9 (27 et 28 mai 1972).

³⁵ Voir *ibid.*, p. 10-13 (29 et 30 mai 1972).

Ainsi naquit le *Documento de Santarém*. Son titre officiel révèle qu'il s'agit d'un texte extrêmement technique qui ne cherche pas à fournir des approfondissements de caractère spirituel ou dogmatique. Cette concentration sur l'essentiel, obtenu grâce à un travail intense fait par des groupes trois fois recomposés, a évité l'émergence de blocs opposés ; car, malgré la mise en évidence de diverses tendances théologiques parmi les prélats, le document a atteint un haut niveau d'unanimité dû à la méthode employée pour son élaboration.

Le document de Santarém

Dans sa petite présentation du texte officiel, D. Tiago Ryan, évêque de la Prélature de Santarém, exprime son souhait que « ce document soit étudié, médité et mis en œuvre conformément aux possibilités et nécessités de chaque lieu »³⁶. Cela indique que les *Linhas prioritárias* ont été conçues pour servir plutôt de texte-cadre dans une réalité très diversifiée au lieu de représenter un programme destiné à uniformiser la pastorale.

Le texte commence par une brève évocation des transformations qui ont affecté l'Amazonie suite à l'implantation de nouvelles routes et noyaux d'habitation, ainsi qu'à la propagation de nouveaux moyens de communication sociale. Tout en soulignant son côté résolument positif, le document relève néanmoins les défis et limites que les changements, déjà en cours ou à attendre, pourraient causer. Pour pouvoir répondre de manière adéquate à cette nouvelle conjoncture régionale, les évêques se référèrent expressément à la « nouvelle conscience et attitude de l'Église universelle, à partir de Vatican II, et, de façon particulière, de l'Église latino-américaine, à partir de Medellín » et, aussi, aux trois rencontres interrégionales antérieures. Cette indication renforce l'importance du texte, car il est considéré comme étant entièrement inséré dans les réflexions récentes du magistère au niveau universel, continental et régional³⁷.

Conformément aux débats menés au cours de la rencontre, la structure fondamentale du texte est extrêmement simple. Toute sa logique intrinsèque est basée sur l'option « pour quatre priorités

³⁶Documento de Santarém (1972), *Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia*, [in :] J.-A. de Oliveira, H. Guidotti, *A Igreja arma sua tenda na Amazônia: 25 anos do encontro pastoral de Santarém*, Manaus 2000, p. IX. Il s'agit d'un ouvrage sur la rencontre des évêques de l'Amazonie qui eut lieu à Manaus en 1997 pour commémorer les 25 ans du Document de Santarém.

³⁷ Voir *ibid.*, p. XIII-XIV.

et quatre services pastoraux, à la lumière des deux principes fondamentaux suivants : Incarnation dans la réalité et Évangélisation libératrice »³⁸. Quant au principe de l'incarnation, il est présenté comme émanant directement du mystère de l'incarnation du Verbe, le Christ. Cet événement-clé de l'économie du salut s'impose en raison de la nécessité d'une « immersion totale dans la réalité de l'homme et des lieux concrets (centres urbains ou ruraux, nouveaux noyaux d'habitation, communautés indigènes, secteurs marginalisés, régions en crise) ». Pour surmonter le paternalisme qui a longtemps motivé les travaux pastoraux, le texte propose une connaissance plus approfondie des cultures locales et, surtout, une convivialité au quotidien³⁹. La centralité de l'incarnation dans le Document de Santarém remonte à l'exigence du Concile de chercher inlassablement le dialogue avec le monde moderne. Il ne s'agit certainement pas d'un hasard si ce même contexte temporel et ecclésial ait vu naître le concept de l'inculturation qui se substitua à celui de l'accommodation⁴⁰.

À l'instar du principe d'incarnation, celui de l'évangélisation libératrice est aussi basé sur un mystère-clé de l'économie du salut, plus exactement, sur celui de Pâques en vue de la « libération qu'il apporte à l'homme et à l'histoire humaine, dans toutes les conjonctures et les latitudes ». Le document comprend cette libération, comme l'a fait la Conférence de Medellín, en tant que rejet de toute sorte de dichotomie à l'égard de l'individu et de la société, moyennant un processus de croissante prise de conscience et de rapidité à dénoncer tout ce qui pourrait porter atteinte à la dignité humaine. En fait, il s'agit d'un point de départ nouveau, de caractère inductif et anthropologique, qui voit l'homme comme un être non fragmenté et non fragmentable, toujours apte à un discernement critique. Selon le document, l'évangélisation libératrice, fidèle à l'esprit et au message de Jésus et aux « signes du lieu et du moment », évolue progressivement, à partir de la catéchèse et de la liturgie au sein des communautés, pour transformer l'homme et tous les domaines ou sphères auxquels il est lié, c'est-à-dire, la société, la culture et la nature⁴¹.

³⁸ Ibid., p. XIV.

³⁹ Voir *ibid.*, p. XIV-XV.

⁴⁰ Par rapport au concept de l'inculturation, voir K. Müller, *Inkulturation*, [in :] *id.* et Th. Sundermeier (éd.), *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, p. 176-180.

⁴¹ Voir Documento de Santarém (1972), *Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia*, *op. cit.*, p. XV.

En partant d'un fondement moins moraliste et statique, car plus humaniste et dynamique, le texte expose ensuite, les quatre priorités, déjà évoquées plus haut : formation d'agents pastoraux, communautés chrétiennes de base, peuples indigènes, routes et autres fronts pionniers. Toutes les priorités sont présentées à partir de leur but respectif, suivies ou par une justification théorique ou par des propos pratiques. Quant à la première priorité, la formation d'agents pastoraux, elle a comme point de départ la diversité des ministères ecclésiaux. Elle comprend tant les prêtres que les religieux et les laïcs. Malgré la préférence de ceux d'origine autochtone, la présence de laïcs bénévoles qualifiés en provenance d'autres régions ou pays est expressément reconnue. De tous, on exige une disponibilité partielle ou entière pour le service, outre une préparation à la fois théorique et pratique. Le texte recommande des cours soit libres soit académiques, dès qu'ils offrent des matières qui garantissent une formation intégrale : théologie systématique, études bibliques, catéchèse et liturgie, mais aussi anthropologie, sociologie, psychologie et pédagogie. Le profil de l'agent pastoral n'est donc pas celui d'un intellectuel, mais, avant tout, d'un chrétien motivé par une profonde spiritualité évangélique qui cherche à connaître plus à fond sa réalité à la lumière de la réflexion théologique et des sciences humaines⁴².

Directement liée à la priorité concernant les agents pastoraux est celle sur les communautés chrétienne de base, vu qu'il s'agit de l'espace d'action indispensable pour tous ceux qui travaillent dans la pastorale. Le texte ne fait aucune référence biblique qui serve de base à ce nouveau type de vie communautaire ecclésiale. Par contre, l'écho du Document de Medellín (15,10 et 15,13) s'y fait entendre : la communauté chrétienne de base, ayant ses racines dans la célébration de l'eucharistie, est considérée comme « le premier et fondamental noyau ecclésial », « la cellule initiale de la structuration ecclésiale et foyer de l'évangélisation » et, entrant dans la sphère sociale, « le facteur primordial de la promotion humaine et du développement ». Selon cette logique, la paroisse constitue désormais « un ensemble pastoral vivificateur et unificateur des communautés de base ». En tant que telle, le document suggère qu'elle soit décentralisée en matière de pastorale et plus flexible envers d'autres fonctions et tâches. En vue d'une convivialité plus intense des fidèles, le texte suggère, pour l'aire urbaine, la création de communautés qui favorisent plutôt la participation consciente d'individus que la concentration occasionnelle d'une foule ;

⁴² Voir *ibid.*, p. XVI-XVIII.

pour la zone rurale, on recommande la transformation des chapelles construites pour la « dés-obligation » sacramentelle en centres communautaires qui servent à promouvoir, outre les célébrations liturgiques ou les activités catéchétiques, le développement intégral des habitants. En outre, le document insiste sur : a) l'organisation de réunions au niveau des diocèses ou prélatures visant à un échange régulier des expériences des communautés de base et à la formulation d'un concept plus net à l'égard d'elles-mêmes ; b) la mise en place d'un programme diversifié de formation destinée aux animateurs et coordinateurs communautaires, focalisée sur des dynamiques de groupe plus vives ; c) l'élaboration de projets d'actions coordonnés au niveau du diocèse, de la prélature ou de la région. Le document souhaite que toutes ces activités ne soient pas mises en œuvre de façon isolée, mais qu'elles impliquent des organisations humanitaires et citoyennes⁴³.

En commençant à traiter de la pastorale indigène, le texte de Santarém met en lumière le fait que l'Église en Amazonie est « devenue historiquement la responsable la plus importante de l'Indien » en raison de sa présence multiséculaire parmi les peuples indigènes et, aussi, de la mission reçue du Christ de se tourner vers les plus démunis. Surtout, face aux grandes nécessités des indigènes – suite à l'avancement des fronts pionniers et des missions protestantes parmi eux – et à la « complexité de la conjoncture actuelle » imprégnée de la politique ambiguë de la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), l'organe gouvernemental pour les affaires indigènes, le document souligne l'urgence de s'engager de façon efficace en faveur des peuples amérindiens. Les évêques comptent surtout sur le *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), fondé l'année précédente au niveau national. Conformément aux buts de cette organisation, ils insistent sur une formation adéquate et permanente de tous ceux qui se déclarent prêts à travailler et vivre parmi des Indiens. De plus, les prélats prétendent contribuer à l'élaboration d'un projet de loi – le futur *Estatuto do Índio* – tout en stimulant des « nouvelles pistes [de réflexion] à l'égard des peuples de la forêt »⁴⁴. Malgré l'option assez claire en faveur des Indiens, le texte ne révèle guère une prise de conscience radicale. En fait, le document ne se réfère pas à des tendances ou concepts anthropologiques nouveaux et n'applique pas non plus un langage délivré de termes ambigus (comme *silvícola*, habitant de la forêt). Sans doute, à cette époque, beaucoup de congrégations présentes parmi les peuples indigènes travaillaient encore de façon pa-

⁴³ Voir *ibid.*, p. XIX-XXI.

⁴⁴ Voir *ibid.*, p. XXI-XXIII.

ternaliste, sans compter une collaboration relativement étroite avec les autorités gouvernementales qui visaient à « civiliser et intégrer » les premiers habitants. Cela explique, au moins partiellement, pourquoi le document attribue des actions et décisions concrètes surtout à l'initiative du CIMI en tant qu'entité spécialisée⁴⁵.

La question indigène comprend les défis des fronts pionniers. Ceux-ci constituent le sujet de la dernière des quatre priorités. Dû aux multiples impacts des différents projets de développement, implantés par le gouvernement central, elle occupe plus d'espace que les précédentes. L'ouverture de routes dans la forêt tropicale et de voies d'eau créaient, selon le texte, de « nouveaux problèmes » qui exigent toute l'attention de ceux qui travaillent dans la pastorale. En fait, les routes, par terre et sur l'eau, servent d'infrastructure de base à l'implantation d'autres mégaprojets économiques qui risquent de déclencher une vague de « colonisation », c'est-à-dire de peuplement qui peut se dérouler de manière ordonnée – les *agrovilas* – mais aussi de façon désordonnée, provoquant des conflits de terre. L'arrivée de personnes de tous les coins du pays et non habituées à la réalité géographique, climatique, sociale et culturelle de la région est vue comme le défi le plus urgent. Le document insiste sur une présence permanente de l'Église dans les nouveaux noyaux d'habitation (planifiés ou non) le long des routes et dans les nouveaux lieux de travail (mines, fermes, scieries, usines de sucre ou de cellulose) fondés dans l'étendue de l'espace amazonien. Pour y arriver, on recommande justement la création de communautés de base, la formation systématique et intégrale de cadres communautaires et l'envoi d'agents pastoraux dûment préparés. Ces derniers sont avertis d'agir à partir des lieux stratégiques, formant des équipes itinéraires face à la grande dispersion de la nouvelle population. De plus, on recommande le recours aux moyens de communication sociale, dont surtout la radio et la production de livrets populaires. Le document fait allusion à des expériences déjà faites, car, mûs par leur religiosité traditionnelle, certains groupes de paysans récemment arrivés avaient sollicité, de manière insistante, des prêtres pour faire une visite, célébrer les sacrements, fonder une chapelle ou une école. Pour cela, on fait appel aux diocèses et aux prélatures pour coordonner, avec urgence, les activités pastorales et sociales sur ces nouveaux « fronts pionniers »⁴⁶.

⁴⁵ Au sujet de l'émergence du mouvement indigène vers la fin des années 1960 et au rôle du CIMI, voir Conselho Indigenista Missionário – CIMI/CNBB (éd.), *Outros 500: construindo uma nova história*, São Paulo 2001, p. 118-124 et 246-249.

⁴⁶ Voir Documento de Santarém (1972), *Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia*, op. cit., p. XXIII-XXVI.

Le document se termine par les services essentiels qui sont quatre, à savoir : a) la coordination des activités aux niveaux régional, interrégional et national ; b) les instituts de formation pastorale ; c) l'assistance technique et juridique ; d) les moyens de communication sociale. Le premier service porte sur l'ensemble des structures et des organismes maintenus et gérés par la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) et ses sections régionales en Amazonie (*Regional Norte I*, *Regional Norte II* et *Regional Noroeste*). Le document envisage surtout une entraide des régions du sud-est et du sud du Brésil en faveur de l'Amazonie, outre une collaboration mutuelle plus accentuée en ce qui concerne la pastorale indigène et la communication sociale. Le but de ce service est, entre autres, de surmonter aussi, à l'intérieur de l'Église brésilienne, l'impression d'isolement et d'incivilité dont la région amazonienne se voit encore stéréotypée. Le second service se tourne entièrement vers l'*homem amazônida* - l'homme amazonien - et sa réalité. Le document admet le manque de connaissances et de réflexions sociologiques de beaucoup d'agents pastoraux. Les deux instituts théologico-pastoraux à Belém (IPAR) et Manaus (CENESC), même entièrement autonomes, sont destinés à la formation initiale et permanente de ceux-ci. Même en prenant garde d'attribuer aux deux centres de formation un caractère académique, on relève l'importance de recherches pour approfondir de nouveaux concepts et méthodes d'évangélisation, ainsi que l'échange d'expériences avec d'autres instituts du même genre. Le troisième service est de caractère interne, car il vise à l'unification des pratiques à l'égard des obligations juridiques, fiscales et tributaires des diocèses et prélatures, par exemple des contrats avec des autorités gouvernementales ou des entités humanitaires, des salaires de personnes légalement embauchées, une comptabilité transparente ou des litiges judiciaires. Dans ce sens aussi, l'envoi de sommes considérables par des organisations d'entraide étrangères aux diocèses, prélatures ou congrégations religieuses requerrait encore de plus de solidarité mutuelle et des accords communs. Le quatrième service, celui des moyens de communication sociale, propose, avant tout, une présence plus marquée de l'Église - en ce qui concerne la qualification professionnelle et la qualité du contenu - dans les médias, même dans ceux qui ne sont pas à elle. Les médias en question sont surtout la radio et la télévision qui étaient, d'ailleurs, en train de se populariser largement depuis le début des années 1970. Le document insiste sur une communication qui « fournisse des informations sûres et traduise la vraie pensée de l'Église », mais qui diffuse aussi, par le biais de publications populaires, des études ethnographiques, anthropologiques, linguistiques ou

folkloriques sur l'homme amazonien. On sent dans le document une préoccupation particulière relative à la zone rurale, plus délaissée par rapport au flux d'informations et, par conséquent, plus sujette à toutes sortes de manipulations⁴⁷.

Dans sa conclusion, le Document de Santarém fait allusion à l'imminence du 150^e anniversaire de l'indépendance du Brésil en 1972. Les décisions prises par les évêques lors de la rencontre en pleine Amazonie sont ainsi liées à l'« obligation chrétienne et patriotique de continuer de consolider l'indépendance du pays, sous tous les aspects ». Ce fait indique qu'il ne s'agit simplement pas d'un tournant dans la pastorale articulé par une Église locale jusqu'alors peu présente aux différentes populations – indigène, métis, migrante – mais aussi d'un positionnement évident contre un gouvernement qui se montrait de plus en plus autoritaire et intransigeant, surtout au début des années 1970. Pour cela, la conclusion met trois fois en évidence le terme « peuple ». D'abord, dans le contexte d'une invitation, lancée par les évêques, d'accompagner et d'appuyer une commémoration non officielle prévue pour le 3 septembre 1972 à Brasilia en faveur « d'un Brésil toujours plus indépendant, toujours plus libre, toujours plus chrétien ». Cet appel reflète la dimension politique du document au-delà des limites de la région, car il envisage l'unité de « notre peuple » en faveur du respect des droits fondamentaux. Ensuite, les évêques parlent du « peuple de l'Amazonie », suggérant ainsi l'importance d'une identité régionale plus évidente, vue comme indispensable pour un engagement qui vise à organiser, éduquer et intégrer les différents groupes humains de la région tout en respectant les particularités propres à chacun d'eux. Enfin, le document mentionne le concept de « peuple de Dieu », en tant qu'ensemble de personnes unies par la célébration de l'eucharistie et la ferveur missionnaire, constituant des communautés vivantes et solidaires⁴⁸.

Considérations finales

La rencontre pastorale de Santarém représente, sans aucun doute, une virevolte significative dans la vie d'une Église locale jusqu'alors imprégnée d'un paternalisme évident et peu insérée dans la complexité de la réalité ethnique, sociale et politique, ainsi que dans l'étendue de l'espace géographique. Le document final, résultat d'un processus long et lent de prise de conscience de la part des évêques de la région, témoigne de l'effort de (re-)donner à l'Église locale une

⁴⁷ Voir *ibid.*, p. XXVI-XXIX.

⁴⁸ Voir *ibid.*, p. XXX.

nouvelle dynamique pour, d'un côté, répondre aux nouveaux concepts ecclésiologiques, kérygmiques, liturgiques et catéchétiques et, de l'autre côté, pour faire face à l'introduction autoritaire des mégaprojets de la part du gouvernement central.

La diffusion et l'accueil favorable du document dans les diocèses et les prélatures de la région furent suivis de la mise en œuvre de beaucoup de ses propositions. Cependant, il faut le souligner, la plupart de celles-ci ont été conçues et préparées avant ou autour de la rencontre des évêques. Cela vaut surtout pour : les activités des deux instituts de formation pastorale, la présence du CIMI parmi les peuples indigènes, les programmes de formation destinés aux cadres communautaires au niveau diocésain (comme la *Semana Catequética* annuelle et le cursus plus complet *Boa Nova*), les communautés de base comme lieu principal de la vie chrétienne et plateforme de revendications humanitaires, soit dans les périphéries de villes, soit aux bords des fleuves ou routes, et l'engagement de missionnaires laïcs. Le document reprit toutes ces activités déjà en cours de réalisation, leur donnant une reconnaissance officielle et les coordonnant de manière plus efficace⁴⁹.

Le document de Santarém a été au centre de plusieurs rencontres postérieures : ainsi, en 1997 à Manaus pour célébrer son jubilé d'argent⁵⁰ ; dix ans plus tard, en 2007, pour appliquer les décisions et idées de la Conférence du CELAM à Aparecida à la réalité amazonienne et aussi pour commémorer les trente-cinq ans du texte⁵¹ ; finalement, en 2012, à l'occasion de son 40^e anniversaire célébré à Santarém⁵². Tous ces événements établirent le document de 1972 comme référence explicite en raison de son actualité encore valide.

Un sujet pratiquement absent à Santarém – et abordé de façon plutôt timide lors des réunions postérieures – concerne le caractère syncrétique inhérent à la religiosité des *caboclos*, comme on nomme les descendants des indiens christianisés aux XVII^e et XVIII^e siècles et qui constituent la majorité de la population au nord du Brésil. Encore aujourd'hui, les *caboclos* pratiquent une religiosité qui possède une cosmologie de matrice chamannique à laquelle se sont ajoutés, dans un

⁴⁹ Voir P. de Mata, *A Igreja Católica na Amazônia...*, art. cit., p. 363-364.

⁵⁰ Voir CNBB (Regionais Norte I et II), *A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia*, Manaus 1997. Disponible en ligne: www.iparn2.com/ipar/index.php/formacao/153-documento-de-manauas-15-anos [accès: 5.03.2013].

⁵¹ Voir CNBB, *Discípulos e Missionários...*, op. cit., 52 p.

⁵² Voir CNBB, *Igreja na Amazônia: memória e compromisso*. Conclusões do Encontro de Santarém 2012, Brasília 2012, 48 p.

processus historique complexe de médiation culturelle, des éléments d'origine ibéro-baroque. Remontant au début de l'évangélisation, cette forme de croire est l'expression la plus visible et vive du catholicisme amazonien, malgré sa diffamation pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e. Souvent les communautés de base, surtout celles créées dans une ambiance urbaine, avaient du mal à accepter les formes ludique et dévotionnelle de cette religiosité traditionnelle⁵³. Dans son bilan de l'évangélisation du nord du Brésil, l'historien de l'Église Eduardo Hoornaert parle expressément d'un « christianisme amazonien » avec des caractéristiques et dynamiques propres, c'est-à-dire non prévues par les autorités ecclésiastiques. Il regrette l'abîme qui, à son avis, s'est ouvert entre les communautés de base et les croyances traditionnelles⁵⁴. À ce défi s'ajoutent aujourd'hui les impacts de la présence des nouveaux mouvements ecclésiaux (Renouveau charismatique, Néo-catéchuménat et autres) qui, avec une spiritualité plutôt intimiste et doctrinaire, attirent beaucoup de personnes, surtout celles à la recherche de références censées être pérennes dans un monde de plus en plus soumis à des changements.

Quoi qu'il en soit, le document de Santarém, en tant qu'effort de l'Église locale à répondre aux « signes des temps », a marqué de façon durable la vie chrétienne, ainsi que le développement social de la région. Même si les changements ont été nombreux depuis mai 1972, ce qui s'est avéré comme étant le plus remarquable est, sans aucun doute, le poids des cadres communautaires aux niveaux ecclésial et sociopolitique. En fait, beaucoup d'entre eux ont « prolongé » leur engagement – souvent après plusieurs années de service comme catéchètes et animateurs pastoraux – dans des organisations syndicales, des associations populaires, ainsi que des partis politiques. Un deuxième aspect fondamental à relever dans ce même contexte est la contribution des innombrables rencontres de formation et des fréquentes revendications sociales au façonnement d'une identité plus définie de ce que signifie être *amazônida* dans la diversité caractéristique du Nord du Brésil.

⁵³ Au sujet des dimensions ludique et dévotionnelle de la religiosité amazonienne, voir E. Galvão, *Santos e visagens...*, op. cit., p. 28-63 ; K.-H. Arenz, *São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, Quito 2003, p. 146-153.

⁵⁴ Voir E. Hoornaert, *O cristianismo amazônico*, [in :] id., *História da Igreja...*, op. cit., p. 393-411.

~ • ~

KARL-HEINZ ARENZ SVD
GEORGE ALEXANDRE BARBOSA DE VASCONCELOS
« Incarnation et Libération ».
L'écho du Concile Vatican II en Amazonie brésilienne

Résumé

Le présent article vise à analyser le *Documento de Santarém*, promulgué en mai 1972, à l'issue d'une assemblée des évêques de l'Amazonie brésilienne. Les prélats voulaient réviser en profondeur les pratiques pastorales à la lumière des décisions prises lors du Concile Vatican II (1962-1965) et de la 2^e Conférence des Évêques d'Amérique Latine à Medellín (1968). Dans un contexte de transformations d'une envergure jusque là inconnue – surtout en raison de la *Operação Amazônia*, plan d'intégration et d'exploration de l'Amazonie en vue du progrès national prôné par la junte militaire (au pouvoir depuis 1964) – les évêques d'Amazonie choisirent les concepts-clé de l'incarnation et de la libération pour réinterpréter le rôle de l'Église catholique dans cette région périphérique du Brésil qui était la principale cible des projets stratégiques et socioéconomiques des militaires.

Mots-clé : Vatican II, Document de Santarém, Amazonie brésilienne, pastorale, développement.

KARL-HEINZ ARENZ SVD
GEORGE ALEXANDRE BARBOSA DE VASCONCELOS
**Inkarnacja i Wyzwolenie. Echo Soboru Watykańskiego II
w Amazonii brazylijskiej**

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest analiza tzw. *Documento de Santarém*, promulgowanego w maju 1972 roku po historycznych obradach biskupów Amazonii brazylijskiej. Hierarchowie poddali głębokiej rewizji dotychczasowe praktyki duszpasterskie w świetle orzeczeń Vaticanum Secundum (1962-1965) i Drugiej Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej (Medelin 1968). Analizując globalne i wielopłaszczyznowe przeobrażenia dokonujące się w kraju, zwłaszcza *Operação Amazonia*, tj. plan integralnej eksploracji Amazonii na rzecz postępu narodowego, promowanego przez juntę wojskową (u władzy od 1964 roku) – biskupi Amazonii wskazali na kluczową rolę teologicznych konceptów

Inkarnacji i Wyzwolenia. Kierując się tymi kryteriami biskupi poddali reinterpretacji miejsce i rolę Kościoła katolickiego w tym odosobnionym regionie Brazylii, który – nagle – stał się centrum zainteresowania i celem rozlicznych strategii socjoekonomicznych i wojskowych.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Dokument z Santarém, Amazonia brazylijska, duszpasterstwo, rozwój społeczny.

KARL-HEINZ ARENZ SVD
GEORGE ALEXANDRE BARBOSA DE VASCONCELOS
Incarnation and Liberation. The Echoes of the Vatican II
in the Brazilian Amazon

Abstract

The aim of the present article is the analysis of the so-called *Documento de Santarém*, which was promulgated in May 1972, after the historical debates of the bishops of the Brazilian Amazon. The hierarchs subjected to a profound revision the existing pastoral practice, in the sight of the Vatican II's adjudications (1962-1965) and the Second General Conference of Latin American Bishops (Medelin 1968). While analysing the global and multi-faceted transformation taking place in the country, especially the *Operação Amazonia*, that is – a plan of the integral exploration for the benefit of the national progress, promoted by the junta (in control since 1964) – the Amazon bishops pointed to the key role of the theological concepts of the *Incarnation* and *Liberation*. Being guided by these criteria, the bishops subjected to the reinterpretation the place and the role of the Catholic Church in this isolated region of Brazil, which – suddenly – became the centre of interest and the purpose of the numerous socio-economic and military strategies.

Key words: Second Vatican Council, the document of Santarém, Brazilian Amazonia, pastoral care, social development.