

# ENCARNAÇÃO E LIBERTAÇÃO

## A RESSONÂNCIA DO CONCÍLIO VATICANO SEGUNDO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Por KARL-  
HEINZ ARENZ<sup>(a)</sup>  
e GEORGE ALEXANDRE BARBOSA DE  
VASCONCELOS<sup>(b)</sup>

### RESUMO:

O presente artigo visa analisar o assim chamado **DOCUMENTO DE SANTARÉM**, promulgado em maio de 1972, ao fim de uma reunião dos bispos da Amazônia brasileira. O alvo dos bispos era uma revisão das práticas pastorais à luz das decisões tomadas durante o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a segunda Conferência dos Bispos da América Latina em Medellín (1968). Por dentro de um contexto de transformações inesperadas até aquele momento –sobretudo a causa da *Operação Amazônia*, um plano de integração e exploração da Amazônia em função do progresso pregado pela junta militar (no poder desde 1964)- os bispos da Amazônia escolheram os conceitos-chaves de encarnação e libertação para interpretar a tarefa da Igreja católica nesta região periférica do Brasil que era o principal objetivo dos projetos estratégicos e socioeconômicos dos militares.

**Palavras chaves:** Vaticano II, Documento de Santarém, Amazônia brasileira, pastoral, desenvolvimento.

### Introdução.

Em 2012 se chegava exatamente aos cinquenta anos após a solene abertura do Concílio Vaticano II. Este evento ficou, sem dúvida, marcando profundamente a Igreja universal, pois o impacto das decisões repercutiu até as regiões mais longínquas e recuadas do planeta, tais como

a bacia amazônica. Justamente dez anos após a primeira sessão dos padres conciliares havida em Roma, os bispos da Amazônia brasileira se reuniram, por sua vez, em assembléia, em maio de 1972, para refletirem sobre uma renovação das práticas pastorais e, mais ainda, para delinear uma mudança de visão a respeito do próprio posicionamento político dentro de um país e de uma região em estado de plena transformação social e econômica.

Neste artigo nós nos propusemos de explicitar seja as circunstâncias imediatas que tinham inspirado a convocação desta reunião um tanto insignificante -pelo menos no começo- seja os contextos mais amplos dos âmbitos econômicos, políticos e eclesiásticos sem os quais não seria possível compreender suas decisões finais. Estas serão evidenciadas em maneira mais marcante, visto que foram elas a conferir às Igrejas locais o que em português se chama um novo jeito, isto é uma nova maneira de ser. A análise do documento final, contido em algumas páginas de teor estritamente técnico, ocupará um lugar central neste artigo, assim como o desenvolver-se da reunião, assinalado por um substancial entendimento entre os prelados, apesar de alguma discordâncias a respeito de qual deva ser a função da Igreja no norte do Brasil.

Além do documento final, nós iremos recorrer aos processos verbais da reunião que estão guardados nos arquivos da Diocese de Santarém, para reconhecer a importância das decisões tomadas, assim como dos métodos seguidos para chegar a tais resultados. Mas, antes de nós nos determos sobre o acontecimento e o texto, é de fundamental importância explicitar o anterior plano histórico da presença da Igreja após a manipulação operada pelos europeus sobre a Amazônia.

## **Os contextos históricos**

Como em qualquer outro lugar das Américas, também na Amazônia os começos da evangelização resultam

entrelaçados com a colonização. Os primeiros padres a se instalar de maneira mais estável na região litorânea do atual Estado do Maranhão<sup>1</sup> foram os capuchinos franceses. Esta efêmera posse francesa é mais conhecida sob o nome de França Equinocial<sup>2</sup>. De fato, os franceses conseguiram se estabelecer, em 1562, na ilha marítima de São Luís -chamada de Upaon -Açu em língua tupinambá- situada em frente a confluência de três rios que passam a formar um só estuário chamado Maranhão. Sob o mando de Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardiére, os franceses começaram a se servir dos locais Tupinambás para enfrentar os Portugueses cuja região de influência se encontrava um pouco mais para o sul. As crônicas dos missionários franceses aludem a um discurso fortemente anti-lusitano endereçado aos indígenas ao fim de justificar o implante da cruz e da bandeira francesa na ilha<sup>3</sup>.

Naquele mesmo ano, porém, o rei da Espanha, Felipe II, feito também rei de Portugal<sup>4</sup> após a data de 1580, comandou a conquista militar do estuário do Amazonas a partir de Pernambuco. O interesse do monarca Ibérico era duplo: primeiro garantir à Espanha um acesso mais rápido às suas possessões na região das Andes, sobretudo às minas de prata de Potosi; e, segundo, controlar toda a extensão da costa do continente do Rio da Prata ao Amazonas em vista de dar segurança aos navios castelhanos que, carregados de prata e avançando em esquadras, pudessem atravessar o Atlântico<sup>5</sup> a cada ano. O capitão português Alexandre de Moura, chegando de Pernambuco, completou a primeira etapa da conquista Ibérica, arrancando das mãos dos franceses a cidade de S. Luiz em novembro de 1615. Aos últimos dois frades capuchinos do lugar ele impôs de embarcar para a França enquanto enviava para Lisboa<sup>6</sup>, como prisioneiro, o senhor de La Ravardiére.

Em dezembro do mesmo ano Moura ordena, ao Capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco, de avançar em direção ao norte ao fim de se apoderar da entrada do

Amazonas. Em janeiro de 1616 o mesmo capitão edifica sobre um ponto estratégico o fortim *Felix Lusitânia*, “Heureux Portugal<sup>7</sup>”, entorno do qual se desenvolverá, em seguida, a cidade de Belém. Como era previsto pelo tratado de Tordesilhas, assinado cento e cinquenta anos antes, o delta do rio maior do mundo cai finalmente, embora de forma parcial, na mão do Portugal. O nome dado ao pequeno fortim reforça a pretensão dos portugueses de manter esta região estratégica sob a dominação deles; um aviso enviado tanto aos Espanhóis quanto aos Ingleses e Holandeses que não serão definitivamente expulsados da bacia amazônica antes de findar o ano 1630.

Os Portugueses, fieis ao princípio de dilatar a fé e o império, chamarão outros filhos espirituais de S. Francisco para evangelizar os indígenas caídos definitivamente no domínio deles. Estes são os *Capuchos de Santo António*, isto é os Franciscanos da Província de Santo António em Portugal que chegam por aí em 1617. O superior deles, Cristovão de Lisboa, se faz notar rapidamente por ser ele o primeiro religioso a criticar abertamente as interferências indesejáveis dos militares por dentro das vilas catequéticas edificadas em lugares estratégicos ao longo dos rios para tornar mais eficaz a evangelização. Na mesma época outras ordens religiosas se estabelecem, frequentemente em condições precárias, dentro da nova colônia, os Carmelitas (1616), os Jesuitas (1622) e, duas décadas mais tarde, os mercedários (1640)<sup>8</sup>.

Mas, naquilo que diz respeito a uma evangelização metódica dos numerosos povoados indígenas, precisa sublinhar que foram os Capuchinos franceses (expulsos em 1615) e os Franciscanos portugueses (chegados em 1617) a introduzir na área o sistema das reduções, os *aldeamentos* em português. Este método missionário, aplicado pela primeira vez ao começo do século XVI, durante a colonização castelhana nas ilhas carábicas e nas regiões costeiras, foi o mais praticado durante toda a época

colonial. Entre todos os religiosos presentes na Amazônia, os Jesuitas chegaram, apesar das querelas permanentes suscitadas entre os colonos e as autoridades, a fundar uma serrada rede de missões que com frequência puderam servir para o estabelecimento de novas formas de habitação (fortalezas, fortins, burgos)<sup>9</sup>. Mais ainda, os inacianos exerceram, ao longo de muitos decênios, uma tutela jurídica e religiosa sobre todos os povoados indígenas. Fugindo da exploração explícita praticada pelos colonos e pelas autoridades coloniais, os indígenas não se achavam contudo ao reparo de um regime de escravidão. De fato, todas as disposições legais a respeito dos indígenas eram baseadas no *padroado* – quer dizer no patrocínio do rei português sobre todas os negócios religiosos do império e com o consenso do soberano pontífice<sup>10</sup> – e tendiam, antes de tudo, a regular as condições de trabalho dos indígenas a fora dos aldeamentos catequéticos. Quanto ao princípio de autonomia que reinava ao interno dos aldeamentos supraditos, este não conseguia garantir a permanência duma terceira parte dos homens habilitados ao trabalho. Esta situação precária – de fato uma escravidão apenas camuflada – abria o caminho para a fuga, ao ponto de constituir um verdadeiro dilema.

A coabitação entre religiosos e indígenas nas missões fez despontar, por sua vez, uma cultura particular. Aquela da qual as populações rurais atuais são herdeiras e tem salvado sua matriz ameríndia enriquecida por elementos híbero-barrocos. De fato, são estas antes de tudo as missões geradas pelas ordens religiosas (sobretudo a dos Jesuitas que mantiveram o monopólio delas até a data de 1693) que marcaram a presença da Igreja na Amazônia durante a maior parte da época colonial. As atividades pastorais e, sobretudo, as educativas junto aos colonos foram em geral confiadas aos mesmos religiosos que tentavam catequizar também os indígenas. Apesar das constantes tensões relativas ao estado jurídico dos índios, os principais agentes coloniais –missionários, colonos e

autoridades- conseguiram concordar entre si um *modus vivendi* tal qual ele vem à luz no *Regimento das Missões* de 1686. Esta lei-quadro apresenta a função predominante das ordens por dentro das atividades religiosas ( evangelização e educação) e também das seculares (controle sobre a mão de obra indígena –durante décadas a só disponível na área da colônia- e acompanhamento obrigatório das incursões e corridas em direção às regiões do interior). Contra esta posição de relevo das ordens religiosas, a organização das estruturas hierárquicas costumeiras (dioceses e clero secular) chegará lentamente e em forma conflitiva<sup>11</sup> .

### A expulsão

definitiva dos Jesuítas e de outras ordens da Colônia, em 1759, foi precedida, depois de 1757, por um afastamento sistemático dos padres que tinham funções de caráter não religioso. Esta mudança improvisa se deve às reformas programadas pelo Marquês de Pombal, ministro plenipotenciário do Rei D. José I, que imaginava uma modernização urgente do império português em conformidade às ideias do despotismo iluminado. As medidas inovadoras levaram também um estatuto privilegiado para as ordens religiosas, sobretudo para os Jesuítas, difamados por constituir supostamente “um estado dentro do Estado”<sup>12</sup>. A expulsão dos missionários representava uma virada na história eclesiástica da Amazônia, visto que, durante a segunda metade do XVIII século e as primeiras décadas do XIX século, a igreja local não dispunha que de alguns padres tanto diocesanos quanto religiosos (pertencentes a congregações não expulsas), que, em geral mal preparados e hostis em relação aos Jesuítas, tendiam mais a assumir como encargo toda a vastidão do interior. As visitas pastorais às pequenas vilas e aglomerados rurais conhecidas como *desobrigas* – literalmente “tirar as obrigações” (pois significava livrar os fiéis dos deveres de se confessar e

comungar pelo menos uma vez por ano) se tornavam cada vez mais raras ou acabaram definitivamente.

Em consequência disso, as populações rurais de origem ameríndia, africana ou mestiça ficaram por quase um século sem um acompanhamento pastoral regular. Os poucos padres se fixavam dentro das vilas, visto que a maior parte procediam das grandes famílias de origem portuguesa instaladas nos centros urbanos. Após a adesão da Província do Grão Pará à independência do Brasil, em 1823, vários padres ficaram famosos na área política, ao ponto de constituir a categoria mais representativa dentro da assembleia provincial. Contudo, a independência não introduziu as modificações atendidas pelas populações subalternas a respeito do dia a dia da vida. Estas populações, instigadas pelos pequenos comerciantes dos arredores de Belém, fizeram levante pouco após o início da década de 1830. Esta revolta, extremamente complexa, é conhecida sob o nome de *Cabanagem*, porque era sustentada pelos “habitantes das cabanas”, isto é da população mestiça e escrava. As hostilidades se fizeram cada vez mais sangrentas, devido sobretudo às represálias severas das tropas federais. Após um decênio de lutas fratricidas o vale do Amazonas ficava devastado<sup>13</sup>.

Apesar de tudo isso, a introdução da navegação a vapor e a abertura dos portos fluviais ao comércio internacional, de 1852, e, mais ainda, o boom da borracha, a partir dos anos 1870, deram à região uma nova dinâmica socioeconômica, marcada por um desenvolvimento estupefaciente dos grandes centros urbanos, quer dizer de Manaus e Belém, e até de Santarém. A nova virulência econômica atraía numerosos migrantes, em geral pobres camponeses que fugiam da seca da região do Nordeste, a fuga dos quais foi intencionalmente desviada pelas autoridades em direção à Amazônia. A maior parte deles encontrou um novo modo de subsistência, frequentemente nas condições que eram oferecidas dentro dos *seringais*,

aquelas áreas da floresta que, sendo ricas de seringueiras, forneciam o látex<sup>14</sup>.

Esta nova situação de boom econômico imprevisto e inesperado desafiava as autoridades eclesiais. Ao fim de contribuir ao avanço do “progresso” neste ângulo periférico do Brasil considerado ainda selvagem, os prelados convidaram, com o apoio do Estado, congregações religiosas estrangeiras. Entre estas, pela primeira vez se achavam também ordens femininas. A maior parte dos religiosos e religiosas eram de origem seja italiana (como os capuchinhos e salesianos) seja alemãs (como os franciscanos). Na historiografia, esta nova fase de presença da igreja é conhecida como *romanização*. Este termo alude à política cada vez mais ultramontana do alto clero brasileiro, sobretudo após a supressão do padroado seguida à proclamação da República em 1889<sup>15</sup>.

A pastoral desta época era marcada por uma luta contra as assim chamadas superstições veiculadas pelo catolicismo popular que remontava à época colonial. Por razões de fachada, os padres se baseavam num discurso muito moralizador. Algumas piedosas associações urbanas, constituídas por pessoal provindo de classes superiores, se tornaram os aliados preferidos dos padres. Uma personagem muito típica desta época é a *beata*, a mulher devota membro da elite, levada a se meter nos negócios da paróquia e também do próprio padre. Em contrapartida, é necessário frisar que os religiosos e religiosas fizeram construir orfanatos, escolas, pensionatos, hospitais, enfermarias e oficinas. Apesar de uma forte dimensão de paternalismo que motivava estas atividades, as congregações contribuíram com decisão à promoção humana das populações mais empobrecidas da região. A esta época, a igreja paroquial se tornava o centro da vida religiosa nas vilas mais próximas, em detrimento de pequenas capelas que se achavam no interior. De fato, em consequência da expulsão das ordens religiosas, essas



capelas eram lugares de referência ao culto do Santo padroeiro (ladainhas, procissões e festejos anuais) que se desenvolviam sob a direção de *foliões* e *mordomos*, leigos devotos encarregados de garantir a continuidade das tradições religiosas herdadas<sup>16</sup>. Articuladores de um catolicismo fortemente lúdico e pouco doutrinal, estas pessoas simples se tornavam -assim como os *pajés* (curandeiros tradicionais)- o alvo preferido do zelo do clero romanizado<sup>17</sup>.

Esta situação eclesial não irá mudar se não pelo fim dos anos 1960. Muitos bispos, voltando do Concílio Vaticano II em Roma, se meteram a introduzir, com entusiasmo, as primeiras mudanças visíveis. Isso dizia respeito sobre tudo ao campo da liturgia. A celebração da missa em língua portuguesa e com os padres voltados para o povo foi de tudo isso a expressão mais notável. Contudo, a supressão de muitas imagens de santos e santas, objetos do fervor religioso popular, por dentro das igrejas não encontrava que uma tépida aprovação da parte dos fiéis<sup>18</sup>.

Na mesma época termina, em conformidade com a política da *romanização*, um longo processo de reestruturação das circunscrições eclesiásticas. Entre 1892, data em que a Diocese de Belém foi dividida para criar a de Manaus, e 1963, numerosas dioceses, prelazias e vicariatos apostólicos foram instituídos. A maioria dos centros urbanos de médio ou pequeno tamanho se tornavam sedes episcopais ou, pelo menos, sedes de um vigário apostólico. Os prelados na sua esmagadora maioria eram estrangeiros e membros de uma das numerosas congregações religiosas implantadas na região entre 1860 e 1960. De fato neste tempo a Amazônia é considerada como “terra de missão” como se os seus habitantes não fossem católicos batizados. Esta maneira de proceder das autoridades eclesiásticas se compreende a partir da posição da região dentro do conjunto nacional onde as terras amazônicas tinham ganho

a reputação de serem isoladas, não integradas e sub-desenvolvidas<sup>19</sup>.

Em particular modo, os anos 1960 representavam uma virada decisiva para a Amazônia no conjunto da nação brasileira e, por consequência, também para a igreja local. Muitos fatores a respeito disso devem ser considerados: primeiro, as transformações havidas em nível internacional no começo do decênio. A guerra fria que faliu após um confronto entre as duas potências mundiais, os Estados Unidos e a União Soviética, à causa dos mísseis apostados contra Cuba (1962), e, em grau menor, pela construção do muro de Berlim (1961). Apesar disso a tensão conheceu, em seguida, uma certa hesitação. Isso teve um impacto não negligenciável sobre os diversos movimentos anticoloniais, assim como sobre o assim chamado *terceiro mundo*. Este conceito vinha sendo aplicado aos países africanos, sul asiáticos e sul americanos para colocar em evidência os efeitos da dominação neocolonial. Até o Brasil ficou incluído entre os países economicamente dependentes, apesar de seus inumeráveis recursos naturais e seu dinamismo demográfico e econômico<sup>20</sup>.

Segundo, em plano nacional, os primeiros anos da ditadura militar, instaurada em março de 1964, foram marcados por uma política ofensiva de expansão econômica e um discurso expansionista acima da medida. Programando a integração ainda inacabada do País e a proteção das fronteiras –em nome da “segurança nacional”–, os militares concentravam sua atenção sobre a Amazônia. Para definir a área geográfica de validade dos projetos oficiais, os militares criaram a *Amazônia Legal*, um espaço artificial que compreendia os dois estados do Pará e do Amazonas, os territórios do Amapá e do Acre, assim como as partes limítrofes dos estados do Maranhão, de Goiás e de Mato Grosso. Sob o slogan “terra sem homens para homens sem terra”, os militares desencadearam –frequentemente sem prever as consequências– verdadeiras

ondas migratórias, envolvendo muitos *sulistas* e *nordestinos* pobres e sem nenhuma preparação elementar a viver no Norte considerada região “selvagem e vazia”. O governo pretendeu também resolver dois problemas: atenuar a crescente tensão social dentro das regiões mais populosas e com um grande contingente de pessoas morando nas *favelas*, as *bidonvilles* urbanas em plena expansão e sufocar o descontentamento dos camponeses sem terra que viviam nas *fazendas*, os latifúndios, cujos proprietários se opunham ferozmente a toda eventualidade de uma reforma agrária. Paralelamente a esta política desordenada de povoamento do norte, os militares conceberam, desde 1966, a assim chamada *Operação Amazônia*, isto é, a implantação de um sistema de grandes linhas de comunicação e transporte dos quais a famosa transamazônica que atravessa a floresta tropical em direção este-oeste, e a estrada *Brasília-Belém* traçada em direção norte-sul – e, também, de empresas privadas e semi-estaduais em vista de explorar o potencial econômico da região, sobretudo seus recursos minerários e hídricos. Entre os projetos mais conhecidos e controversos, em geral constituídos por um *joint venture* de empresas nacionais e transnacionais, podendo se assinalar as seguintes: *Carajás* (exploração do ferro, manganês, cobre e ouro), *Jari* (produção de celulose), *Trombetas* (minas de bauxita), *Tucuruí* e *Balbina* (Usinas hidroelétricas). Os resultados foram minas que ocupam territórios extensos e barragens que formam reservas gigantescas. A abertura de estradas e de minas apresentavam também um novo impulso ao setor agroindustrial. Várias fazendas enormes foram montadas para a criação de bois, ficando, à margem da legalidade, os métodos de aquisição de terra e de recrutamento de mão de obra. A expulsão de povos indígenas ou de pequenos camponeses nativos, assim como também um regime de semiescravidão, ficavam sendo a regra. Esta política de caráter expansionista e monopolista não levava em conta as pessoas, tanto os migrantes que chegavam para se

instalar ao longo das ruas recentemente abertas, quanto as populações tradicionais, entre as quais sobretudo os indígenas e os *caboclos*, nome reservado aos mestiços, que vivem ao longo das beiras dos rios. Também frases como “o Brasil, gigante está na hora de se despertar” não conseguiram acobertar as consequências desastrosas dessa política ambiciosa para o homem e para a natureza. De fato a Amazônia se vinha transformando numa terra sem lei à medida em que a integração com o restante do país não se realizava da maneira pretendida. A atividade do estado brasileiro se limitava somente a empréstimos a pequenos agricultores e coletores de borracha, mediante os bancos estaduais ou as agências oficiais de desenvolvimento, a SPVEA (*Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia*), implantada nos anos 40 e rebatizada como SUDAM (*Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia*). Enfim, para atrair grandes empresas do setor eletrotécnico em direção ao coração da Amazônia, a junta militar fundava, em 1967, a *Zona Franca em Manaus*, uma área de livre comércio. Esta contribuiu a acelerar o êxodo já em curso de uma grande parte da população rural dos arredores. A maior parte dos novos chegados não fazia mais que engrossar as favelas da nova metrópole<sup>21</sup>.

Terceiro, as transformações acontecidas no interior da igreja, em consequência do Concílio Ecumênico Vaticano II (Roma, 1962/65) e da II Conferência Episcopal Latino-Americana (Medellín, 1968) influenciaram profundamente as mudanças de sentido na pastoral da Amazônia. Longe de se restringir unicamente a modificações litúrgicas, como o emprego da língua vernácula, a participação dos leigos na vida eclesial e a específica vocação deles enquanto cristãos batizados formavam o coração da renovação. Dentro deste contexto precisava colocar em evidência o decreto *Apostolicam Actuositatem*, de 18 de novembro de 1965, dedicado de maneira exclusiva ao laicato, mas também a constituição dogmática *Lumen Gentium* (§§ 30-38), do 21

de novembro de 1964, e, principalmente, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* do 8 de dezembro de 1965. A *Lumen Gentium* apresentava uma visão menos hierárquica e estática da igreja, porque, esclarecendo a sua composição orgânica e a sua dinâmica inerente, a Igreja é definida como “povo de Deus em marcha” (§ 9). A *Gaudium et Spes* fala entorno da condição humana e da Igreja inserida nos contextos do mundo atual<sup>22</sup>. Sem dúvida, os debates e decisões dos padres conciliares retomam, em grande parte, as reflexões teológicas feitas anteriormente. Sobretudo as ideias do padre Yves Congar que participou do Concílio como *expert* e afirma que as funções do leigo católico na assembleia da Igreja e da sociedade são parecidas. Os escritos do teólogo francês continham já um esboço do modelo de comunidade eclesial de base<sup>23</sup>. De fato este novo princípio organizador da vida eclesial marcou em seguida -com a opção preferencial a favor dos pobres e dos jovens, formulada na Conferência de Medellín- as reflexões pastorais em toda a América Latina<sup>24</sup>.

As múltiplas transformações -políticas, sociais, culturais e religiosas- dos anos 1960 provocaram um impacto imediato na Amazônia. Adeptos dos princípios eclesiológicos estabelecidos pelo Vaticano II e Medellín, muitos padres, religiosos e leigos se meteram a denunciar ardorosamente as medidas impostas pelo governo central<sup>25</sup>. A nova conjuntura social e o novo engajamento pastoral não faziam que favorecer a difusão do modelo dinâmico das comunidades de base por dentro da região. Contudo, mais que estas iniciativas espontâneas, repercutia a tomada de consciência dos bispos amazônicos veio à tona ao longo de uma série de encontros inter-regionais .

### **Os encontros inter-regionais**

A mudança de fundo que ocorreu em ocasião da reunião dos bispos amazônicos em 1972 não era inesperada. De fato, após os anos 1950 os prelados da região setentrional

do Brasil se tinham encontrado regularmente para discutir problemas de interesse geral e, também, para trocar experiências entre si e ficava claro que o exercício do ministério episcopal nesta vasta região periférica exigia uma flexibilidade maior que o praticado nas regiões munidas de uma infraestrutura e de meios de comunicação mais consolidados. Frente aos numerosos desafios, os bispos se reuniram após 1952, ano que viu nascer a série de assim chamados *Encontros Inter-Regionais*. O primeiro teve lugar entre 2 e 6 de junho de 1952, em Manaus, quatro meses antes da criação da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB). Os prelados se encontraram de novo um ano e meio mais tarde em Belém, em janeiro de 1954. Esta vez eles trataram, na presença do representante da CNBB D. Elder Câmara, de assuntos específicos a respeito da realidade da região amazônica: o apostolado no meio dos indígenas “civilizados” e “não civilizados”, a expansão do protestantismo, a dependência financeira das dioceses e prelazias, o comportamento do clero (frequentemente muito apegado a seus privilégios tradicionais) e a falta de um centro de formação missionária<sup>26</sup>.

O terceiro encontro se realizou em novembro de 1957, em Belém contando com a presença do núncio apostólico D. Armando Lombardi e do presidente da República M. Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956/1961) Durante esta reunião foi assinado um acordo que assegurava às dioceses e prelazias católicas da Amazônia os 3% de todas as doações destinadas a SPVEA. Os bispos reconheceram por este acordo os esforços do presidente em promover a integração do país. Kubitschek, fundador da nova capital, Brasília, ao centro do Brasil, era um político reconhecido como inovador dentro de um contexto de conjuntura econômica e política favorável. Muito popular, esse presidente criou, durante a década dos anos 60, uma aura de simpatia e dinamismo que explica também a ânsia dos prelados de assinar um acordo com o governo federal, apesar do que a mesma política tivesse imposto ao Brasil,

a médio termo, um “modelo de desenvolvimento inflacionista, polarizado, excludente e fortemente dependente em relação ao capital estrangeiro”<sup>27</sup>. O quarto encontro, realizado no fim do mês de agosto de 1964, ficou marcado pela preocupação de definir e coordenar as ligações entre os bispos do norte e a CNBB. Visto que a reunião tinha tido lugar entre a segunda e terceira seção do Concílio Ecumênico Vaticano II, as decisões tomadas não foram postas em obras que em 1966, o ano da criação de duas seções regionais da CNBB na Amazônia, a saber, o *Regional Norte I* (Manaus) e o *Regional Norte II* (Belém). O pano de fundo que explica imediatamente esta mudança interna é a insistência do Concílio em querer fortalecer as conferências episcopais em nível nacional<sup>28</sup>.

Os sucessivos encontros, realizados após o estabelecimento do regime militar, foram dominados inteiramente pelo tema do “desenvolvimento dos povos”. Se tratava de uma resposta imediata à sugestão do Concílio “ de perscrutar a cada hora os sinais dos tempos e de interpretá-los à luz do Evangelho” (*Gaudium et Spes* 4,1) e, também, à encíclica *Populorum Progressio*, promulgada por Paulo VI em junho de 1967. No mesmo ano, os bispos se reuniram em Macapá capital do pequeno território federal do Amapá, onde eles tomaram suas próprias distâncias em relação às atividades da SUDAM (a ex SPVEA), ficando claro que o golpe de estado de 1964 tinha mudado as diretrizes daquela agência de desenvolvimento. Mais ainda, àquela altura da situação os conceitos tradicionais de desenvolvimento se achavam na oportunidade de serem submetidos a uma crítica severa por muitos representantes da ciência. Assim, se compreende a tomada de posição dos prelados, ao fim da reunião deles, de denunciar o estado caótico da região na qual faltavam sobretudo investimentos nos setores da educação e da agricultura. Um ano mais tarde, em 1968, um memorando dos bispos, retomando as resoluções da Conferência de Medellín, repetia a crítica frente ao subdesenvolvimento crônico da

Amazônia. Esta tomada de posição significava um corte nas relações com o governo. Se tratava de uma mudança pesada pelas suas consequências, visto o peso da igreja na sociedade regional e o entendimento tradicional entre os chefes eclesiais e estaduais no Brasil. Mais críticos, os bispos amazônicos se meteram de acordo em criar dois institutos de formação pastoral e missionária cujo ensino e pesquisa devia obrigatoriamente partir dos homens da região. Em 1971, o *Centro de Estudos do Comportamento Humano* (CENESC) em Manaus e o *Instituto de Pastoral Regional* (IPAR) em Belém começaram suas atividades. Ao mesmo tempo, a implantação na Amazônia do *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), fundado em 1971 querendo meter em claro a situação dos povos indígenas, as principais vítimas da política progressista imposta pelo governo federal<sup>29</sup>.

Esta mudança de posição dos prelados amazônicos, assim como ela se manifesta na virada dos anos 70, se explica, em grande parte, pelos impactos imediatos da Conferência de Medellín. Os bispos latino-americanos tinham apresentado, em 1968, uma análise crítica das transformações acontecidas no continente à luz do Concílio Vaticano II. Assim a Conferência provocou uma aproximação da igreja à realidade das massas empobrecidas por meio da metodologia chamada de Ver- Julgar-Agir. A opção preferencial pelos pobres e os jovens foi considerada como o resultado mais importante em fato de testemunho cristão. Sem dúvida, o encontro dos bispos da Amazônia, em maio de 1972, seria inconcebível sem as indicações pastorais definidas em Medellín. Entre estes dois eventos teve lugar o primeiro seminário sobre a pastoral na Amazônia, que se produziu no Rio de Janeiro, a capital federal, entre 14 e 16 de julho 1971. Pela primeira vez, uma parte do episcopado brasileiro apresentou sua preocupação a respeito da região setentrional do país. Os debates partiram dos novos desafios provocados pela abertura de estradas e da migração em massa e, para abordar em seguida a falta de



uma organização eficaz da pastoral (falta de meios, estruturas e pessoas preparadas), os participantes insistiram sobre a elaboração de um *plano de pastoral integrado*. Este plano viu a luz no encontro de Santarém, um ano mais tarde, em maio de 1972<sup>30</sup>. Contudo o encontro será nunca mais o primeiro deste tipo, porque justamente um mês antes do começo da reunião inter-regional, a prelazia de Santarém publicava o primeiro esboço de um plano de pastoral. Seguindo a metodologia de Ver-Julgar-Agir, este documento, assinado em 14 de abril pelo bispo D. Tiago Ryan OFM, coloca em evidência, entre outros assuntos, a renovação da catequese, a formação de quadros comunitários, os meios modernos de comunicação, o engajamento social em relação à pobreza, a pastoral no meio dos índios e ao longo das ruas abertas recentemente. Se encontrarão as mesmas preocupações na reunião dos bispos amazônicos convocada para o mês de maio.

## **O Encontro de Santarém**

O encontro de Santarém foi inaugurado em 24 de maio de 1972 com a leitura de um telegrama recebido do papa Paulo VI. Na sua mensagem, o pontífice releva que “o Cristo aponta o dedo para a Amazônia”. Fazendo a citação dos Atos dos Apóstolos 18,9, Paulo VI encoraja os participantes a não ter medo e a não se calar. A mesma mensagem foi transmitida via rádio por D. Alberto Gaudêncio Ramos, na época arcebispo de Belém, a diocese mais antiga de toda a região. Participaram: vinte e quatro bispos ou padres (a maior parte não brasileiros) representantes das Circunscrições Eclesiásticas da Amazônia situadas dentro dos dois estados federais do Pará e Amazonas, assim como aquelas dos três territórios federais do Amapá, Roraima e Acre; dois bispos vindos de dioceses limítrofes, situadas, respectivamente, nos estados vizinhos do Maranhão e do Mato Grosso; dezessete assessores e outros convidados

entre os quais vários do sul do país mais um vindo do estrangeiro (Alemanha); finalmente, o representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), D. Tomás Balduino, e o secretário geral da CNBB, D. Ivo Lorscheiter. Este último foi nomeado coordenador dos trabalhos<sup>31</sup>.

A proposta fundamental do encontro era a de traçar uma lista dos problemas prioritários da região em vista de melhorar a situação pastoral. A partir de tal lista se procurou de formular um primeiro plano de atividades pastorais que fossem viáveis e tivessem caráter inter-regional, tendo em vista a especificidade da *Amazônia Legal* e das regiões vizinhas, entre as quais sobretudo o *Nordeste*. Para dinamizar o debate foram formados quatro grupos que se meteram, num primeiro momento, a discutir os problemas considerados mais urgentes. Os mais mencionados foram: a formação dos agentes de pastoral (clérigos e leigos) e das comunidades cristãs de base. De fato, estes dois problemas marcaram o conjunto dos debates do encontro e tiveram um eco muito vivo no documento final. Contudo, frente a multiplicidade dos problemas evocados pelos quatro grupos, uma comissão mista elaborou uma síntese que os transformava em seis “prioridades pastorais” de caráter bastante geral. Ei-las: 1) uma reflexão aprofundada a respeito da realidade e a formulação precisa dos conceitos chaves (evangelização, pastoral libertadora, promoção humana e estruturas eclesiais); 2) A formação dos agentes de pastoral (temporários/permanentes, nativos/estrangeiros), os institutos de formação, o método de enculturação, a diversidade dos ministérios; 3) As comunidades cristãs de base (rurais, urbanas, indígenas) e assuntos concernentes (catequese, liturgia, família e juventude); 4) A promoção humana por meio de uma educação de base (na área cultural, econômica, higiênico-sanitária, jurídica e sócio-política); 5) Os povos indígenas; 6) Os serviços suplementares (assistência e consultas jurídicas, meio de comunicação social, produção de material audiovisual)<sup>32</sup>.

Para poder chegar, em seguida, à constatação da unanimidade, a respeito dos problemas e prioridades, e à redação de um documento final sem ambiguidade, a coordenação do encontro sugeriu, em 26 de maio um rearranjo dos grupos de trabalho. Daí para frente se formaram cinco grupos que foram encarregados de rediscutir as prioridades pastorais escolhidas anteriormente, tendo como critérios principais para o debate as expectativas da população, a urgência e a viabilidade delas. A coordenação apresentou em seguida três sínteses das discussões em conformidade com o seguinte esquema: 1) Os dois princípios que devem guiar a elaboração de um plano de pastoral serão: a encarnação na realidade e a pastoral libertadora; 2) As prioridades mais urgentes serão: a) a formação dos agentes de pastoral; b) as comunidades cristãs de base; c) os povos indígenas; 3) Os subsídios e meios para chegar os institutos (os dois centros de formação pastoral e missionária mais ainda o CIMI e outras organizações), o serviço de assistência e de consulta (jurídica e financeira) e as estruturas de base bem definidas (administrativas e pastorais). O debate que seguiu à apresentação da síntese não foi que uma ratificação do esquema apresentado. Contudo, os participantes votaram ainda a inclusão de dois assuntos: as “grandes estradas e as frentes pioneiras” (uma alusão à expansão dos megaprojetos) enquanto a prioridade dos meios de “comunicação social” ficava como um dos subsídios<sup>33</sup>.

Em seguida, em vista de colocar as coisas por escrito, os participantes foram convidados a discutir numa constelação de grupos novamente rearranjados -esta vez em número de cinco-, um primeiro esboço escrito do esquema. O plenário que seguiu escutou os comentários dos grupos. Apesar de um largo acordo a respeito dos pontos elaborados, o debate pôs em relevo as tendências ideológicas existentes. Certos participantes se queixavam do teor considerado demais sociológico, quer dizer radical, de algumas passagens (sobretudo as que tratavam da realidade) e os remarques

(por exemplo, a respeito do clero de origem estrangeira). Para deixar mais tempo as conversações informais, o trabalho de redação definitiva não foi retomado que após um intervalo de um meio dia. Aproveitou-se deste tempo para fazer comunicações a respeito dos múltiplos serviços da CNBB, cuja maior parte nem tinha começado a funcionar (Caritas Nacional, Ajuda à Igreja que sofre), da posição a tomar frente à livre maçonaria, da questão dos ritos litúrgicos específicos para a Amazônia. Cada um dos assuntos achou um eco e foram discutidos, de maneira mais profunda, no dia seguinte, sobretudo aquele dos voluntários missionários. De fato se tratava de um tema muito polêmico, porque, de um lado, não se precisava de outros colaboradores e, do outro lado, se queria priorizar o engajamento de leigos nativos<sup>34</sup>.

Finalmente os últimos dias, 29 e 30 de maio foram dedicados quase que exclusivamente à votação do documento final. O procedimento adotado era aquele de um último debate sucessivo a cada votação, ponto por ponto. Em geral todos ficaram de acordo sobre os princípios, as prioridades e os subsídios. Contudo foram sugeridas algumas pequenas modificações. Estas diziam respeito, em primeiro lugar, às comunidades cristãs de base em relação as quais foi proposta uma formulação “mais aberta” de maneira que a eucaristia fosse evidenciada expressamente como ponto culminante da vida comunitária, apesar da falta evidente de padres. A respeito das modificações propostas em relação aos “povos indígenas”, estas não foram aprovadas visto que a maioria preferia a formulação original. O texto, que dizia respeito a um ponto acrescentado posteriormente sobre “as estradas e as frentes pioneiras”, foi aceito por unanimidade, sob aplausos dos participantes. Antes da aprovação final, os bispos trataram da sua posição frente ao conceito de “desenvolvimento” assim como o governo pretendia aplicá-lo por meio dos projetos da SUDAM. Mesmo que o discurso governamental insistisse sobre o emprego do indivíduo e da

comunidade local nos processos de desenvolvimento, os prelados tomaram uma posição hesitante, preferindo não apoiar a argumentação oficial. No debate, se relevou a prioridade da dignidade humana frente a um plano de caráter tecnológico e científico que não levava em conta as aspirações libertadoras das populações locais. Os bispos denunciaram, antes de tudo, o plano de fundo “agnóstico” dos projetos da SUDAM. Após estas considerações suplementares, D. Alberto Ramos apresentou ao plenário o texto final. Aprovado por todos se adotou o título oficial *Linhas Prioritárias de Pastoral da Amazônia*, ficando como último ato a assinatura dos vinte e cinco responsáveis eclesiais da região (sendo vinte e quatro bispos e um administrador apostólico)<sup>35</sup>.

Assim nasceu o assim chamado *Documento de Santarém*. Seu título oficial revela que se trata de um texto extremamente técnico que não procura de fornecer aprofundamentos de caráter espiritual ou dogmático. Esta concentração sobre o essencial, obtida graças a um trabalho intenso feito pelos grupos três vezes recompostos, evitou a aparição de blocos opostos; pois, apesar da sensibilidade das diversas tendências teológicas em meio aos prelados, o documento respondia a um alto nível de humanidade devido à forma processual da sua elaboração.

## **O documento de Santarém**

Na pequena apresentação do texto oficial, D. Tiago Ryan, bispo da prelazia de Santarém, expressa o augúrio que “este documento seja estudado, meditado e posto em obra de acordo com as possibilidades e necessidades de cada lugar”<sup>36</sup>. Isso indica que as *Linhas Prioritárias* foram concebidas mais para servir como texto-quadro dentro de uma realidade demais diversificada ao ponto de representar um programa destinado a uniformizar a pastoral.

O texto começa com uma breve descrição das transformações que têm afetado a Amazônia em

consequência da implantação de novas estradas e formas de habitação, como também a propagação de novos meios de comunicação social. Posto em relevo este lado supostamente positivo, o documento releva, contudo, os desafios e limites que as mudanças, já em curso ou em expectativa, poderão causar. Para poder responder de maneira adequada a esta nova conjuntura regional, os bispos se referiram expressamente a “nova consciência e atitude da Igreja universal, a partir do Vaticano II, e, em maneira particular, da Igreja latino-americana, a partir de Medellín” e, assim como, aos três encontros inter-regionais havidos anteriormente. Esta indicação reforça a importância do texto, pois é considerado como sendo inteiramente inserido nas reflexões recentes do magistério em nível universal, continental e regional<sup>37</sup>.

Em conformidade aos debates conduzidos durante o encontro, a estrutura fundamental do texto é extremamente simples. Toda a sua lógica intrínseca se baseia sob a opção “por quatro prioridades e quatro serviços pastorais, à luz dos dois seguintes princípios fundamentais: a Encarnação na realidade e a Evangelização libertadora”<sup>38</sup>. A respeito do princípio da encarnação, este é apresentado como derivado diretamente do mistério da encarnação do Verbo, o Cristo. Este evento chave da economia da salvação se impõe em razão da necessidade de uma “imersão total na realidade do homem e do lugar concreto (centros urbanos e rurais, novas formas habitacionais, comunidade indígenas, setores marginalizados, regiões em crise)”. Para superar o paternalismo que desde muito tempo motivava os trabalhos pastorais, o texto propôs um conhecimento mais aprofundado das culturas locais, e, sobretudo, uma convivência quotidiana<sup>39</sup>. A centralidade da encarnação no Documento de Santarém remonta à exigência posta pelo Concílio de procurar incansavelmente o diálogo com o mundo moderno. Não se trata com certeza de um azar se este mesmo contexto atual e eclesial tenha visto nascer o

conceito de enculturação que veio substituir ou de adaptação<sup>40</sup>.

À semelhança do princípio da encarnação, também aquele de evangelização libertadora está baseado no mistério chave da economia de salvação, mais exatamente, no mistério da Páscoa, pois trata “da libertação que ele oferece ao homem e à história humana, entre todas as conjunturas e latitudes”. O documento entende esta libertação, como se tinha esclarecido na Conferência de Medellín, na medida em que rejeita todo tipo de dicotomia a respeito do indivíduo e da sociedade, mediante um processo de crescente tomada de consciência e de prontidão em denunciar tudo o que pode ameaçar a dignidade humana. De fato se trata de um novo ponto de partida, de caráter indutivo e antropológico, que vê o homem como um ser não fragmentado e não fragmentável e sempre capaz de praticar um discernimento crítico. Segundo o documento, a evangelização libertadora, fiel ao espírito e a mensagem de Jesus e aos “sinais do lugar e do momento”, evolui progressivamente, a partir da catequese e da liturgia no seio das comunidades, ao fim de transformar o homem e todas as áreas e esferas às quais está conectado, isto é, a sociedade, a cultura e a natureza<sup>41</sup>.

Partindo de um fundamento menos moralista e estático, por ser mais humanista e dinâmico, o texto expõe, em seguida, um após o outro, as quatro prioridades já lembradas mais acima: a formação de agentes de pastoral, as comunidades cristãs de base, os povos indígenas, as estradas e outras frentes pioneiras. Todas as prioridades são apresentadas a partir do seu respectivo fim, seguido ou por uma justificação teórica ou por propostas práticas. A respeito da primeira prioridade, a formação de agentes de pastoral, ela é como que o ponto de partida da diversidade dos ministérios eclesiais. Ela compreende tanto os padres quanto os religiosos e os leigos. Apesar da preferência pelos

que são nativos de origem, a presença dos leigos voluntários, qualificados como vindos de outras regiões ou do exterior, fica expressamente reconhecida. De todos eles se exige uma disponibilidade parcial ou inteira para o serviço, além de uma preparação por sua vez teórica e prática. O texto recomenda cursos, seja livres, seja acadêmicos, que possam oferecer matérias que garantem uma formação integral: teologia sistemática, estudos bíblicos, catequese e liturgia, mas também antropologia, sociologia, psicologia e pedagogia. O perfil do agente de pastoral não é, portanto, o de um intelectual mas, antes de tudo, o de um cristão motivado por uma profunda espiritualidade evangélica por meio da qual procura conhecer mais a fundo sua realidade à luz da reflexão teológica e das ciências humanas<sup>42</sup>.

Diretamente conectado à prioridade que diz respeito aos agentes de pastoral, é o cristão que cuida das comunidades cristãs de base, visto que elas são espaço de atividade para todos aqueles que trabalham na pastoral. O texto não aponta alguma referência bíblica para basear este novo tipo de vida comunitária e eclesial. Ao contrário, o eco do documento de Medellín (15,10 e 15,13) se fazia escutar aí: a comunidade cristã de base, tendo suas raízes na celebração eucarística, é considerada como “o primeiro e fundamental núcleo eclesial”, “a célula inicial da construção eclesial e o fogo da evangelização” e, entrando na esfera social, “o fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento”. Segundo esta lógica, a paróquia constitui doravante “um conjunto pastoral vivificador e unificador das comunidades de base”. Enquanto tal, o documento sugere que a paróquia seja descentralizada em matéria de pastoral e mais flexível a respeito de outras funções e tarefas. Em vista de uma convivência mais intensa dos fiéis, o texto sugere para a área urbana, a criação de comunidades que favoreçam mais a participação consciente de indivíduos do que a concentração ocasional de uma multidão; para a zona rural, se recomenda a



transformação de capelas construídas pela “desobriga” sacramental em centros comunitários que servem a promover, além das celebrações litúrgicas ou das atividades catequéticas, o desenvolvimento integral dos moradores. Além disso, o documento insiste sobre: a) a organização de reuniões em nível de diocese ou prelazia, visando um intercâmbio regular de experiências de comunidades de base e a formulação de um conceito mais claro a respeito delas mesmas; b) o estabelecimento de um programa diversificado de formação, destinado aos animadores e coordenadores comunitários e focalizado sobre dinâmicas de grupo mais vivas; c) a elaboração de projetos de atividades coordenados a nível de diocese, de prelazia ou de região. O documento se augura que todas estas atividades não sejam nunca mais postas em obra de maneira isolada, mas que elas impliquem organizações humanitárias e de cidadania<sup>43</sup>.

Começando a tratar da pastoral indigenista, o texto de Santarém esclarece que a igreja na Amazônia “se tornou historicamente a mais importante responsável dos indígenas” em razão da sua presença multissecular no meio dos povos indígenas e, também, da missão recebida de Cristo de se voltar para os mais humildes. Sobretudo frente às grandes necessidades dos indígenas –causadas pelo avanço das frentes pioneiras e das missões protestantes no meio deles- e à “complexidade da conjuntura atual” impregnada pela política ambígua da *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), o órgão governamental responsabilizado pelos negócios indigenistas. O documento frisa a urgência de se engajar de maneira eficaz em favor dos povos ameríndios. Os bispos contam, sobretudo com o *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) fundado no ano precedente em nível nacional. Conforme às finalidades desta organização, os bispos insistem sobre uma formação adequada e permanente para todo pessoal que se declara pronto a trabalhar e viver no meio dos Índios. Por junta, os prelados pretendem contribuir na elaboração de um projeto

de lei –o futuro *estatuto do índio*–, todo voltado para estimular “novas pistas (de reflexão) a respeito dos povos da floresta”<sup>44</sup>. Apesar da opção bastante clara em favor dos índios, o texto não revela de alguma maneira uma tomada de consciência radical. De fato o documento não se refere às tendências ou conceitos antropológicos novos e não aplica mais uma linguagem livre de termos ambíguos (como *silvícolas*, habitantes da floresta). Sem dúvida, a este ponto, muitas congregações presentes no meio dos povos indígenas trabalham ainda segundo uma maneira paternalista, além de uma colaboração relativamente estreita com as autoridades governamentais que visam “civilizar e integrar” os primeiros habitantes da Amazônia. Isso explica, pelo menos parcialmente, por qual motivo o documento confia atividades e decisões concretas sobretudo à iniciativa do CIMI enquanto é visto como entidade especializada<sup>45</sup>.

A questão indígena compreende também os desafios das assim chamadas frentes pioneiras. Estas constituem o tema da última das quatro prioridades. Devido aos numerosos impactos dos diferentes projetos de desenvolvimento, implantados pelo governo central, ela ocupa mais espaço do que as anteriores. A abertura das estradas na floresta tropical e de rotas aquáticas artificiais, segundo o texto criou “novos problemas” que exigem toda atenção dos que trabalham na pastoral. De fato, as estradas, seja por terra, seja por água, servem de infraestrutura de base para a implantação de outros mega-projetos econômicos além de aparetar um vago sentido de “colonização”, isto é, de povoamento que se pode desviar de maneira ordenada –as *agrovilas*–, mas também de maneira desordenada, provocando conflitos de terra. A vinda de pessoas de todos os ângulos do país e não habituadas à realidade geográfica, climática e social da região, é vista como o desafio mais premente. O documento insiste sobre uma presença permanente da Igreja nos novos modelos de habitação (planificados ou não) ao longo das estradas e nos novos

lugares de trabalho (minas, fazendas, serrarias, usinas de açúcar ou de celulose) colocadas na vastidão do espaço amazônico. Para chegar aí, se recomenda justamente a criação de comunidades de base, a formação sistemática e integral de quadros comunitários e o envio de agentes de pastoral devidamente preparados. Estes últimos são advertidos para que ajam a partir de lugares estratégicos, formando equipes itinerantes frente à grande dispersão da população nova. Em acréscimo, se recomenda de recorrer aos meios de comunicação social entre os quais, sobretudo o rádio e a produção de livretos populares. O documento alude também a experiências já feitas, porque, movidos por sua religiosidade tradicional, certos grupos de camponeses chegados recentemente tinham solicitado, de maneira insistente, alguns padres para que fizessem visita, celebrassem os sacramentos e erigissem uma capela ou uma escola. Para isso se fez um apelo às dioceses e prelazias para que coordenem com urgência, as atividades pastorais e sociais dentro das novas “frentes pioneiras”<sup>46</sup>.

O documento termina falando dos serviços assistenciais que são quatro, a saber: a) a coordenação das atividades em nível regional, inter-regional e nacional; b) os institutos de formação pastoral; c) a assistência técnica e jurídica; d) os meios de comunicação social. O primeiro serviço coloca sobre o conjunto de estruturas e organismos mantidos e gerados para a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e suas seções regionais na Amazônia (*Regional Norte I, Regional Norte II e Regional Noroeste*). O documento planeja, sobretudo uma abertura das regiões do sudeste e do sul do Brasil a favor da Amazônia, além de uma colaboração mútua mais acentuada no que diz respeito à pastoral indigenista e à comunicação social. A finalidade desse serviço é, entre outras, a de superar, também ao interior da Igreja brasileira, a impressão de isolamento e incivilidade pelos quais a região amazônica é ainda definida. O segundo serviço se volta inteiramente ao homem amazônico e sua realidade. O documento admite a

falta de conhecimento e de reflexões sociológicas de muitos agentes de pastoral. Os dois institutos teológicos pastorais em Belém (IPAR) e Manaus (CENESC), embora totalmente autônomos, são destinados à formação inicial e permanente deles. Mesmo com a intenção de atribuir aos dois centros um caráter acadêmico, se releva a importância de pesquisas em vista de aprofundar os novos conceitos e métodos de evangelização, assim como o intercâmbio de experiências com outros institutos do mesmo gênero. O terceiro serviço é de caráter interno, pois ele visa a unificação das práticas a respeito das obrigações jurídicas, fiscais e tributárias das dioceses e prelazias, por exemplo os contratos com as autoridades governamentais ou as entidades humanitárias, os salários de pessoas legalmente empregadas, uma contabilidade transparente (...ou das brigas judiciais...). Neste sentido também o envio de quantias consideráveis por organismos de apoio estrangeiro às dioceses, prelazias ou congregações religiosas, exige ainda mais uma solidariedade mútua cada vez maior e acordos comuns. O quarto serviço, aquele relativo aos meios de comunicação social, propõe, antes de tudo, uma presença da Igreja mais marcante -naquilo que diz respeito à qualificação profissional e à qualidade de conteúdo - por dentro dos média, mesmo quando não são da responsabilidade dela. Os media em questão são, sobretudo, o rádio e a televisão que, desde aquela hora, se encontram na conveniência de largamente se popularizar, a partir do princípio dos anos 1970. O documento insiste sobre uma comunicação que “forneça informações seguras e transmita o verdadeiro pensamento da Igreja”, mas que espalhe também, pelos meios populares de publicação, estudos etnográficos, antropológicos, linguísticos ou folclóricos a respeito do homem amazônico. Percebe-se também uma preocupação acentuada em relação à área rural mais negligenciada em relação ao fluxo de informações e, por consequência, mais sujeita a todo tipo de manipulação<sup>47</sup>.

Na sua conclusão, o documento de Santarém alude ao iminente 150º aniversário da independência do Brasil em 1972. As decisões tomadas pelos bispos em ocasião do encontro em plena Amazônia são também relacionadas à “obrigação cristã e patriótica de prosseguir na consolidação da independência do país, sob todos os aspectos”. Este fato indica que não se trata simplesmente de uma virada por dentro da pastoral articulada em função de uma igreja local até aquele momento mais presente no meio de diferentes populações –indígena, mestiça, migrante-, mas também de um posicionamento evidente contra um governo que se apresenta cada vez mais autoritário e intransigente, sobretudo a partir do começo dos anos 1970. Por isso, a conclusão coloca em evidência três vezes o termo “povo”. Primeiro dentro do contexto de um convite, lançado aos bispos, de acompanhar e apoiar uma comemoração não oficial prevista para o 3 de setembro de 1972 em Brasília a favor “de um Brasil sempre mais independente, sempre mais livre, sempre mais cristão”. Este apelo reflete a dimensão política do documento para além dos limites da região, pois ele planeja a unidade de “nosso povo” em favor do respeito aos direitos fundamentais. Em seguida os bispos falam de “povo da Amazônia”, sugerindo assim a importância de uma identidade regional mais evidente, vista como indispensável para um engajamento que vise organizar, educar e integrar os diferentes grupos humanos da região, respeitando as particulares propriedades de cada um deles. Enfim, o documento menciona o conceito de “povo de Deus” visto como o conjunto de pessoas unidas pela celebração da eucaristia e pelo fervor missionário que constitui comunidades vivas e solidárias<sup>48</sup>.

### **Considerações finais**

O encontro pastoral de Santarém representa, sem nenhuma dúvida, uma reviravolta significativa na vida de uma Igreja local até agora impregnada de paternalismo evidente e pouco inserida na complexidade da realidade

étnica, social e política, como também na vastidão do espaço geográfico. O documento final, resultado de um processo longo e lento de tomada de consciência da parte de bispos e prelados da região, testemunha o esforço de devolver à Igreja local uma nova dinâmica para, de um lado, responder aos novos conceitos eclesiais, querigmáticos, litúrgicos e catequéticos, e, do outro lado, para fazer frente à introdução autoritária dos mega-projetos da parte do governo central.

A difusão e a acolhida favorável do documento nas dioceses e prelazias da região foi acompanhada pela colocação em obra de muitas de suas proposições. Contudo, precisa frisar que a maior parte delas foram concebidas e preparadas antes ou ao redor do encontro dos bispos. Isso vale sobretudo para: as atividades dos dois institutos de formação pastoral, a presença do CIMI no meio dos povos indígenas, os programas de formação destinados aos quadros comunitários em nível diocesano (como a *semana catequética* anual e o curso mais completo de *Boa Nova*), as comunidades de base como lugar principal da vida cristã e plataforma de reivindicações humanitárias, seja nas periferias das vilas, seja nas bordas dos rios ou estradas, e o engajamento de missionários leigos. O documento retoma todas as atividades já em curso de realização, dando a elas um reconhecimento oficial e coordenando-as de maneira mais eficaz.

O documento de Santarém ficou ao centro de muitos encontros posteriores: assim, em 1997 em Manaus para celebrar os 15 anos<sup>49</sup>; dez anos mais tarde, em 2007, para aplicar as decisões e ideias da Conferência do CELAM em Aparecida à realidade amazônica e, também, para comemorar o jubileu de prata do texto<sup>50</sup>; finalmente, em 2012 em ocasião do seu 40º aniversário celebrado em Santarém<sup>51</sup>. Todos estes eventos fizeram com que o documento de 1972 se tornasse referência explícita em força da sua atualidade ainda em curso.

Um tema praticamente ausente em Santarém –e abordado de maneira bastante tímida nas reuniões posteriores- diz respeito ao caráter sincrético inerente à religiosidade dos caboclos, como assim são chamados os descendentes dos índios cristianizados no século XVII e XVIII, que constituem a maioria da população ao Norte do Brasil. Ainda hoje, os caboclos praticam uma religiosidade que goza de uma cosmovisão de matriz xamânica a qual foram acostumados, dentro um complexo processo histórico de mediação cultural e elementos de origem ibérico-barroca. De volta ao começo da evangelização, esta forma de crer é a expressão mais visível e viva do catolicismo amazônico, apesar de ficar difamada durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. Frequentemente as comunidades de base, sobretudo aquelas criadas em ambiente urbano, não gostavam de aceitar as formas lúdicas e devocional desta religiosidade tradicional<sup>52</sup>. No seu balanço da evangelização do norte do Brasil, o historiador da Igreja Eduardo Hornaert fala expressamente de um “cristianismo amazônico” com características e dinâmicas próprias, a saber não previstas pelas autoridades eclesiais. Ele lamenta o abismo que, a seu aviso, se abriu entre as comunidades de base e as crenças tradicionais<sup>53</sup>. A este desafio se acrescentam hoje os impactos da presença de novos movimentos eclesiais (renovação carismática, neo catecumenato e outros) que, munidos de uma espiritualidade bastante intimista e doutrinal, estão atraindo muitas pessoas, sobretudo aquelas que estão à procura de referências consideradas imutáveis dentro de um mundo cada vez mais interpelado pelas mudanças.

Qualquer seja, o documento de Santarém, enquanto esforço da Igreja local, tem respondido aos “sinais dos tempos”, tem marcado de forma durável a vida cristã e, também, o desenvolvimento social da região. Embora tenham sido introduzidas muitas outras mudanças, após o maio de 1972, o documento de Santarém deve ser

considerado, sem nenhuma dúvida, como o mais incisivo e como a base dos novos quadros comunitários que se formaram em nível eclesial e sócio-político. Um segundo aspecto fundamental a relevar, por dentro deste mesmo contexto, é a contribuição dos sem número de encontros de formação e das frequentes reivindicações sociais até a descoberta de um conceito mais definido acerca do assim chamado *ser amazônico* visto por dentro da diversidade característica do norte do Brasil.

**Pe. Savino Mombelli**

traduziu do francês para o português <sup>(54)</sup>.

Belém do Pará, 25.10.2013.

## **NOTAS**

a) **Karl Heinz Arenz** é membro da Sociedade do Verbo Divino e professor de história moderna e contemporânea na Universidade Federal do Pará, em Belém, Brasil. Suas pesquisas se concentram antes de tudo sobre a história colonial e a religiosidade popular na região amazônica.

b) **George Alexandre Barbosa de Vasconcelos** trabalha como agente de pastoral numa grande paróquia de Belém. Após ter concluído os estudos de teologia, é atualmente aluno de filosofia, ao mesmo tempo em que se especializa, em nível de pós-graduação, em



historia contemporânea, intensificando seu interesse sobre o impacto do Vaticano II na Amazônia brasileira.

01) Dentro deste contexto, precisa ampliar as crônicas dos capuchinhos Claude d'Abbéville e Yves d'Evreux publicadas no século XVII. Cfr. ABBÉVILLE, Claude de. *Histoire de la mission des Pères Capucins em l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Reimpression [I<sup>ere</sup> ed. 1614], preface d'Alfred Metreaux et Jaques Lafaye. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963; EVREUX, Yves de. *Voyage dans le Nord du Bresil fait durant les années 1613 et 1614*. Reimpression [I<sup>ere</sup> ed. 1615], preface et notes d'Hélène Clastres. Paris, Ed. Payot, 1985. Coll. Bibliothèque historique.

02) Cfr. DAHER, Andréa. *Les singularités de la France Equinoxiale: histoire de la mission des pères capucins au Brésil* (1612- 1615). Preface de Roger Chartier. Paris, Honoré Champion Editeur, 2002, p. 41-66. Coll. Les Geographies du Monde, 5.

03) Cfr. ABBÉVILLE, *Histoire de la mission des Pères Capucins*, op. cit., fl. 67v – 76r et 102r – 106v; EVREUX, *Voyage dans le Nord du Brésil*, op. cit., p. 44 – 56.

04. Felipe II de Espanha se tornou rei de Portugal sob o nome de Felipe I. Por consequência, o Reino Lusitano restava, de 1580 á 1640, associado ao seu vizinho espanhol mediante uma união pessoal das duas coroas.

05) Por cima dos comboios espanhóis que faziam a *viagem das Índias* no XVI e XVII séculos, cfr. CHAUNU, Pierre. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*; XVI século, 5<sup>a</sup> ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 267-276. Coll. Nouvelle Clio – L'Histoire e ses problèmes.

06) Cfr. DAHER, *Les singularités de la France Equinoxiale*, op.cit., p. 66.

07) Cfr. ATHAR NETTO, Aben. *Invasões estrangeiras antes e depois da fundação do Pará*. Rio de Janeiro, s/éd., 1958, p. 7-9.

08) Cfr. Os seguintes artigos em HORNAERT, Eduardo (éd.). *Historia da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Editora Vozes/Comissão de Estudos da história da Igreja na América Latina (CEHILA), 1992. Col. Centro de investigação e divulgação/História, 12: MOREIRA NETO, Carlos Araujo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759, p. 63 – 120; HORNAERT, Eduardo. O breve

período profético das missões na Amazônia Brasileira (1607-1661), p. 121-138; FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686-1759), p. 139-209.

09) Dauril Aldem releva que o P. António Vieira está á origem de ao menos cinquenta missões na colônia do Maranhão e Grão Pará. Cfr. ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jésus in Portugal, ils Empire, andbeyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Presse, 1996, p.113.

10) A respeito do conceito de *padroado* cfr. NEVES, Guilherme Pereira das, em SILVA, Maria Beatriz Nizza da (dir.) *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo, Ed. Verbo, 1994, col. 605-607.

11) Cfr. ARENZ, Karl Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean Philippe Bettendorf et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 2010, p. 306-308 et 398-404.

12) Cfr. MAXUELL, Kenneth, *Marques de Pombal, paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1996, p.51-68 e 95-139. De fato, cedo o prejuízo provocado pelas reformas, consideradas demasiadamente radicais, ficou evidente.

13) Cfr. MOREIRA NETO Carlos Araújo. Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832. Em HORNAERT, *Historia da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 210-261; MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Igreja e Cabanagem (1832 - 1849)*. Em HORNAERT, *Historia da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 262-295.

14) Cfr. FURTADO, Celso. *A formação econômica do Brasil: da época colonial aos tempos modernos*. 2ª ed., São Paulo, Ed. Paulinas, Éd. Publisud, 1998, p. 111-116.

15) Cfr. SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). Em HORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op.cit., p.296-320.

16) Ibidem.

17) Cfr. GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955, p.86-135. Col. Brasiliana, 284; GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, nº 10, 1983, p. 3-8; MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico - um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, Ed. Cejup, 1995, p. 163-

312; MAUÉS, Raymundo Herald. Catolicismo e pajelança entre pescadores na zona do Salgado. *Comunicações do ISER*, nº 14, 1985, p. 54-61.

18) Cfr. MATA, Possidônio da. A Igreja Católica na Amazônia da atualidade. Em HORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 341-365.

19) Cfr. BECKER, Bertha Koiffmann. *Amazônia*. 5ª Ed., São Paulo, Editora Ática, 1997. Col. Serie Princípios, 192; LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: estado – homem – natureza*. Belém, Ed. Cejup, 1992. Col. Amazoniana, 1.

20) Cfr. ARENZ, Karl Heinz. *Filhos e filhas do beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Santarém, Faculdades Integradas do Tapajós/Ed. Tiagão, 2000, p. 64-74.

21) Ibidem.

22) Cfr. Concílio Vaticano II: *Les documents*. Introdução de Mgr. Michel Dubost. Paris, Ed. Médiaspaul, 2012. .

23) Cfr. JOSSUA, Jean-Pierre. Le Père Congar: *la teologie au service de peuple de Dieu*. Paris, Cerf, 1967.

24) Cfr. Informacions catoliques internacionais: *le document de Medellin*. Paris, Imp. Reaumur, 1968.

25) A partir dos anos 1970, um considerável número de padres, de religiosos e de leigos foram assassinados na Amazônia, em razão do engajamento deles em favor dos pobres e das denúncias deles acerca das injustiças praticadas por grandes proprietários ou políticos protegidos pelo regime militar. Se podem lembrar com evidência os padres Josimo Tavares e Ezequiel Ramim, as Irmãs Adelaide Molinari e Cleusa Coelho, assim como o sindicalista Chico Mendes. Além disso, vários padres estrangeiros foram expulsos da região.

26) Cfr. CNBB (Nortel, Norte II e Noroeste. *Discípulos e Missionários na Amazônia: documento do IX Encontro dos Bispos da Amazônia* (Manaus, 11-13/09/2007). Manaus, CNBB Norte I, 2007, p.38.

27) BENNASAR, Bartolomé & MARIN, Richard. *Histoire du Brésil: 1500-2000*. Paris, Ed. Fayard. 2000, p.381.

28) Cfr. CNBB, *Discípulos e Missionários na Amazônia*, op. c., p.41-42.

29) Ibidem, p.43-44.

30) Ibidem, p.44-45.

31) Cfr. Quarto Encontro de Pastoral da Amazônia. Santarém, 24-30 de maio de 1972. *Arquivos Diocesanos de Santarém*, classificador 7, documento nº 78/72, p. 1-3 (24 de maio de 1972). O documento expõe o processo verbal do encontro.

32) Ibidem, p. 4-5 (24 e 25 de maio de 1972).

33) Ibidem, p. 6-7 (26 de maio de 1972).

34) Ibidem, p. 8-9 (27-28 de maio de 1972).

35) Ibidem, p. 10-13 (29-30 de maio de 1972).

36) Documento de Santarém (1972) – Linhas prioritárias da pastoral da Amazônia. Em OLIVEIRA, José Ademir de & Guidotti Humberto. *A Igreja arma a sua tenda na Amazônia: 25 anos do encontro pastoral de Santarém*. Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 2000, p.IX. Se trata de uma obra que diz respeito ao encontro dos bispos da Amazônia que teve lugar em 1972, em Manaus, para comemorar os 25 anos do Documento de Santarém.

37) Ibidem, p. XIII-XIV.

38) Ibidem, p. XIV.

39) Ibidem, p. XIV-XV.

40) Em relação ao conceito de enculturação, cfr.MULLER, Karl. Inkulturacion. Em idem & SUNDERMEIER, Théo (ed.) *Lexicon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin. Dietrich Reimer, 1987, p. 176-180.

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

42) Ibidem, p. XVI-XVIII.

43) Ibidem, p. XIX-XXI.

44) Ibidem, p. XXI-XXIII.

45) A respeito do aparecimento de movimentos indígenas no final dos anos 1960 e da função do CIMI, cfr. Conselho Indigenista Missionário –CIMI/CNBB (éd.). *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo, Ed. Salesiana, 2001, p. 118-124 e 246-249.

46) Cfr. Documento de Santarém (1972) – Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia, op. c., p. XXIII-XXVI.

47) Ibidem, p. XXVI-XXIX.

48) Ibidem, p. XXX.

49) Cfr. CNBB (Regional Norte I e II). *A Igreja se faz carne e arma a sua tenda na Amazônia*. Manaus, 1997. Disponível em linha: <<http://www.iparn2.com/ipar/index.php/formação/153-documento-de-manaus-15-anos>>. Acesso: 05/03/2013.

50) Cfr. CNBB, Discípulos e Missionários na Amazônia, op. c., 52 p.

51) Cfr. CNBB. Igreja na Amazônia: memória e compromisso. Conclusões do Encontro de Santarém 2012. Brasília, Edições CNBB, 2012, 48 p.

52) A respeito das dimensões lúdica e devocional da religiosidade amazônica, cfr. GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Segunda ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, p. 28-63. Coll. Brasileira, 284; ARENZ, Karl-Heinz, *São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Quito, Ed. Abya-Yala, 2003, p. 146-153.

53) Cfr. HORNAERT, Eduardo. O cristianismo amazônico. Em Idem, *História da Igreja na Amazônia*, o. cit., p. 393-411.

54) **Pe. Savino Mombelli**, xaveriano italiano, participou do encontro de Santarém em 1972 como assessor da CNBB Norte II e redigiu, com o dominicano **Pe. Alano Pena**, o assim chamado *Documento de Santarém*. Encarregado, com o mesmo Pe. Alano Pena, de abrir, no Pará, o primeiro curso de filosofia-teologia, ensinou no mesmo curso ao longo de 40 anos (1972-2012), passando do IPAR (Instituto de Pastoral Regional) para a UFPa, em 1974; da UFPa para o IPAR, em 1983; e, ainda, do IPAR para o IRFP (Instituto Regional de Formação Presbiteral) em 1993.

