

Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : enjeux et rôles politiques d'une mission

Autor(en): **Pic, Claire**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **107 (2013)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-390547>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881–1952) Enjeux et rôles politiques d'une mission

Claire Pic

En 1881, les Dominicains de Toulouse partent en mission au Brésil et s'installent dans le diocèse de Goiás au centre du pays. La mission s'étend jusqu'en 1952, date à laquelle une province dominicaine brésilienne est érigée, la province St Thomas d'Aquin, mettant fin à la mission et rompant les liens entre les couvents brésiliens et la France. Durant cette période les Dominicains mettent en place une vaste entreprise missionnaire. Ils fondent d'abord des couvents dans plusieurs villes de la région puis développent, à l'extrême nord du diocèse, un projet d'évangélisation des populations amérindiennes. A partir de 1927, la mission entre dans une nouvelle phase avec la fondation d'un couvent à Rio de Janeiro, puis dans d'autres grandes villes du sud du pays. Cette phase marque un tournant, les Dominicains français intègrent les milieux intellectuels catholiques et participent à l'élaboration du catholicisme social brésilien.

Les débuts de la mission sont marqués par le passage de l'Empire à la République en France (1870) et au Brésil (1889), républiques qui promulguent, toutes les deux, la séparation de l'Église et de l'État (en 1890 au Brésil et 1905 en France). Cette séparation est l'aboutissement d'un long processus de transformations des relations entre ces deux institutions en Europe comme en Amérique. L'Église catholique a dû, en effet, repenser ses rapports avec les pouvoirs politiques et sa place dans la société durant le XIX^e siècle afin de s'adapter à la sécularisation imposée dans de nombreux États-nations en formation. La papauté met en place une politique, dite de romanisation, en réaction à la perte de pouvoir de l'Église catholique dans la sphère politique. En Amérique latine, les indépendances du XIX^e siècle mettent fin au patronage royal, espagnol et portugais, sur les Églises nationales. D'un côté, l'Église catholique perd sa position privilégiée de membre du pouvoir, de l'autre, elle gagne en liberté et en autonomie ce qui permet au Pape d'affirmer son pouvoir. La romanisation du catholicisme, ou des pratiques catholiques, est l'aspect culturel de cette politique alors que la romanisation des Ég-

lises catholiques nationales est l'aspect purement politique. La mission dominicaine au Brésil s'inscrit dans ces deux versants de la romanisation de l'Église brésilienne. La mission se déploie, dans un premier temps, dans l'intérieur du Brésil où les Dominicains participent à la mise en œuvre de la romanisation du catholicisme brésilien. Parallèlement, ils sont amenés à jouer un rôle important dans les politiques brésiliennes de peuplement et d'encadrement des populations de l'intérieur du pays en s'investissant dans l'éducation et la santé des habitants du Goiás et dans l'évangélisation des Amérindiens. Dans un deuxième temps, les Dominicains s'installent dans les grandes villes du sud du pays, intègrent les réseaux intellectuels et la hiérarchie catholique, et participent aux transformations du catholicisme brésilien.

Les rapports entre le religieux et le politique traversent l'étude de cette mission à différents niveaux et nous permettent d'analyser le contexte politique du départ en mission, l'inscription de la mission dominicaine dans la politique de romanisation de l'Église brésilienne et son intégration dans les stratégies politiques locales, puis dans les cercles intellectuels catholiques. Nous interrogeons donc dans cet article les différents processus politiques qui ont permis la mise en œuvre de la mission dominicaine et sa progressive brasilianisation.

Cet article s'inscrit dans une réflexion plus large développée dans notre thèse de doctorat, *Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881–1952): de la mission à l'apostolat intellectuel*, dont nous sommes en train de terminer la rédaction. Cette recherche est élaborée à partir de l'analyse d'un ensemble de documents envoyés par les missionnaires à leur couvent de Toulouse entre 1881 et 1952. Ce fonds d'archives se trouve au couvent Saint Thomas d'Aquin de Toulouse. Ces sources ont été utilisées par les dominicains eux-mêmes afin de retracer l'histoire de leur couvent et de la mission. Certaines études ont été élaborées pendant la mission, d'autres a posteriori; il existe donc plusieurs ouvrages,¹ publications et articles, retraçant l'histoire de cette mission. La partie la plus importante du fonds dominicain sur la mission est composée de lettres et de rapports, mais on trouve aussi quelques articles de journaux brésiliens, les comptes des couvents, des cartes et des photographies. La plupart de ces lettres ont été écrites par le supérieur ou vicaire provincial de la mission et sont adressées au provincial de Toulouse. Au cours d'un voyage d'étude au Brésil, nous avons pu avoir accès

¹ Ouvrages écrits par les Dominicains au sujet de la mission et du Brésil: Joseph Audrin, *Entre Sertanejos e Índios do Norte*, Rio de Janeiro 1946; Joseph Audrin, *Os Sertanejos que eu conheci*, Rio de Janeiro 1963; Joseph Audrin, *Souvenirs d'un missionnaire au Brésil (1902–1952)*, Marseille 2009; Etienne Gallais, *Le Père Gil Vilanova*, Toulouse 1906; Etienne Gallais, *Une Catéchèse chez les indiens de l'Araguaya*, Toulouse 1902; Etienne Gallais, *Une Mission dominicaine du Brésil*, Marseille 1893; Marie-Hilarion Taoie, *Feuilles de route d'un missionnaire au centre du Brésil et chez les peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*, Toulouse 1913; Marie-Hilarion Tapie, *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil 1911–1919*, Toulouse 1919; Marie-Hilarion Tapie, *Chevauchées à travers déserts et forêts vierges du Brésil inconnu*, Paris 1928; Sébastien Thomas, *Goro-tires*, Rio de Janeiro 1936; Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris 1934.

aux archives de l'Ordre dominicain au Brésil, réunies au couvent de Belo Horizonte. Nous avons pu ainsi étudier les réponses des supérieurs français aux lettres et rapports des missionnaires que nous avons dépouillés dans les archives toulousaines. Nous avons aussi pu lire les correspondances échangées entre couvents brésiliens. Ces sources, très abondantes, sont d'une grande richesse de par la diversité des thèmes abordées, elles nous ont permis de retracer l'histoire de cette mission en appréhendant différents aspects des phénomènes missionnaires. Nous présentons dans cet article une partie des résultats et hypothèses issus de notre recherche en centrant la réflexion sur les dimensions politiques de la mission qui n'est pas l'axe central de notre thèse mais permet un éclairage intéressant sur l'évolution de la place des institutions catholiques dans la société brésilienne aux XIX^e et XX^e siècles.

Transformations politiques et difficultés de l'Église catholique de la Révolution française au début du XX^e siècle

Les mesures contre les congrégations religieuses et l'Ordre dominicain en France: De la Révolution française et au début du XX^e siècle, les changements politiques en Europe affaiblissent les positions des anciennes congrégations religieuses. Les politiques libérales, souvent anticléricales, ont désorganisé les Ordres religieux et contraint nombre de leurs membres à l'exil ou au retour à la vie civile.

En France, le décret du 13 février 1790 interdit les vœux de religion et supprime les ordres religieux, celui du 18 août 1792 supprime les congrégations séculières enseignantes ou hospitalières. Ces lois ont entraîné l'exil d'environ 30'000 ecclésiastiques.² L'Empire napoléonien autorise la fondation de congrégations nouvelles, féminines pour la plupart, se consacrant à l'enseignement et au soin des malades, mais refuse le retour des anciennes congrégations masculines. Cet état des choses perdure tout le XIX^e siècle, même si, à partir de la Restauration, une tolérance plus grande à l'égard des religieux permet progressivement la restauration des Ordres anciens. Par contre, la fondation de nouvelles congrégations, essentiellement féminines et enseignantes, est souvent encouragée et se poursuit jusqu'en 1880.

Les Dominicains n'ont pas échappé à ces politiques anticléricales et la Révolution française marque le début d'un siècle de grandes difficultés pour l'Ordre dans son ensemble, puisque l'Empire napoléonien étend les mesures françaises à une grande partie de l'Europe. En 1789, l'Ordre compte cinquante-deux provinces dans le monde et environ 20'000 membres, en 1844 ils ne sont plus que

² Bernard Hours, *Législation et exil congréganiste de l'ancien régime à la république opportuniste*, in: Patrick Cabanel/Jean-Dominique Durand (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901–1914* (Actes du colloque international de l'université Jean Moulin-Lyon III), Paris, 2005, 31.

4'562 et 3'474 en 1876, ce qui est l'effectif le plus bas depuis le XIII^e siècle.³ L'Ordre est interdit en France à partir de 1790, et de nombreux dominicains choisissent l'exil. Après la chute de Napoléon, les provinces dominicaines sont progressivement restaurées en Europe. La province de France n'est officiellement rétablie qu'en 1850 par le P. Henri Lacordaire, alors nommé provincial. Cette restauration est rendue possible par une certaine indifférence pour les affaires religieuses sous la II^e République qui est, de plus, rapidement remplacée par le 2nd Empire plutôt favorable aux congrégations religieuses. Le P. Jandel, maître général l'ordre de 1850 à 1872, restaure la province de Lyon en 1862 et celle de Toulouse en 1865. En 1869, la province de Toulouse compte 5 couvents, Toulouse, St Maximin, Mazères, Marseille et Bordeaux, 30 prêtres, 4 frères étudiants, et 9 frères convers.⁴ Malgré les difficultés du XIX^e siècle, une branche de l'Ordre dominicain a connu un très fort développement: de nombreuses congrégations de sœurs dominicaines du tiers-ordre, se consacrant à l'enseignement et aux soins hospitaliers, virent le jour dans toute l'Europe. En 1895, on compte environ 20'000 sœurs réparties en 55 congrégations.⁵ L'implantation de nouvelles provinces dominicaines et la multiplication des missions à partir de la fin du XIX^e siècle permettent à l'Ordre de retrouver une dimension internationale. En 1963, on compte 10'150 dominicains dans le monde, soit à peu près trois fois plus qu'en 1876. Les Dominicains ont 9 missions engagées dans le monde en 1876, 20 en 1922, 33 en 1947 et 40 en 1958.⁶ L'Ordre dominicain, pourtant très affecté par les politiques anticléricales du XIX^e siècle, a réussi à se réorganiser pour prendre un nouvel essor dans la première moitié du XX^e siècle.

En France, les congrégations religieuses sont à nouveau mises en difficultés par les lois anticléricales promulguées sous la III^e République. Le décret du 29 mars 1880 exige des congrégations non-autorisées une procédure de reconnaissance dans un délai de 3 mois. A l'issue de ce délai la plupart des congrégations sont expulsées et de nombreux religieux s'exilent dans les pays voisins de la France. Les Dominicains français doivent fermer certains de leurs couvents mais ces mesures n'entraînant pas la perte de leurs biens, ils réussissent à rentrer en France quelques années plus tard. Une partie des Dominicains de la province de Toulouse s'exilent à Salamanque d'où partent certains des premiers missionnaires pour le Brésil.

Entre 1901 et 1904, une nouvelle série de lois anticléricales voient le jour, ces années sont perçues par les religieux français comme celle de la «persécution». En 1901, la loi sur les associations oblige toutes les congrégations à demander

³ William A. Hinnebusch OP, *The Dominicans a Short History*, New York 1975. Traduit de l'anglais par Guy Bedouelle OP, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, Paris 1990, 217 et 225.

⁴ Site des dominicains de Toulouse: (<http://dominicains.com/fondations-des-precheurs/3-histoire-de-la-province-dominicaine-de-toulouse>).

⁵ Hinnebusch, *Dominicans* (voir note 3), 241.

⁶ Hinnebusch, *Dominicans* (voir note 3), 235 et 247.

une autorisation. En 1902, toutes les écoles tenues par des religieux sont fermées et toutes les demandes d'autorisations des congrégations sont rejetées ce qui entraîne la grande vague d'expulsion de 1903. En 1904, toute forme d'enseignement est interdite aux religieux. Sur les 158'000 religieux (30'000 hommes et 128'000 femmes) que comptait la France en 1901, on estime à 30'000 le nombre d'exilés.⁷ Ces mesures anticléricales ont entraîné la multiplication des missions religieuses d'origine françaises dans le monde, notamment en Amérique latine.

Les Dominicains français sont expulsés en 1903 et leurs biens confisqués dans le cadre des dispositions d'exceptions prévues contre les congrégations par la loi de 1901. Les Dominicains ne furent autorisés à revenir en France que dans les années 1920. La province de Toulouse transfère ses étudiants et leurs formateurs au couvent de la Quercia (Viterbe, Italie). Certains religieux se réfugient à Pasa-jes au Pays Basques espagnols où se tiendront quelques chapitres provinciaux. Le recrutement de religieux est quasiment inexistant durant cette période ce qui entraîne de grandes difficultés pour les Dominicains français et des problèmes d'effectifs dans la mission brésilienne. Le couvent de St Maximin est rouvert en 1920 et progressivement les autres couvents de la province se réorganisent.

D'une manière qui peut paraître paradoxale aux vues des nombreuses politiques anticléricales, le XIX^e siècle est marqué par un renouveau catholique en Europe et on assiste à la multiplication des vocations religieuses, notamment en France. En 1878, il y a 56'000 prêtres diocésains, 130'000 religieuses et 30'000 religieux⁸ en France. Le XIX^e siècle est, par d'ailleurs, appelé «siècle des missions» tant la multiplication des vocations religieuses, la formation des empires coloniaux européens et les politiques anticléricales ont stimulé de nombreux départs. Les religieux français ont largement contribué au contingent missionnaire à travers le monde: en 1900, les deux tiers des missionnaires catholiques sont français ainsi que 80 % des religieuses.⁹

La mission dominicaine s'inscrit dans ces dynamiques et, bien que le projet missionnaire de la province de Toulouse ait été élaboré dès les années 1870, sa concrétisation en 1881 est liée au contexte anticléricale de la III^e République.

L'Église et l'État au Brésil: le contexte d'arrivée des missionnaires dominicains:

Les Dominicains arrivent dans un Brésil en pleine mutation, ils sont témoins de l'abolition de l'esclavage (1888), du passage de l'Empire à la République (1889) et de la séparation de l'Église et de l'État (1890). Ils assistent donc à la recomposition des rapports entre les institutions catholiques et le pouvoir politique au Brésil.

⁷ Cabanel/Durand (dir.), *Le grand exil* (voir note 2), 11.

⁸ Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle: 1790–1914*, Paris 2001.

⁹ Richard Marin, *Du curé d'Ars au P. Lebreton ou les matrices françaises du catholicisme brésilien*, article à paraître dans les Actes du colloque «Res publica, République, República – matrices, héritages, singularités», Université de Nantes, 18, 19 Novembre 2009.

En vertu du système de patronage ou *padroado*, l'Église brésilienne était placée sous l'autorité du roi du Portugal pendant toute la période coloniale, puis sous celle de l'Empereur du Brésil après l'indépendance, de 1822 à 1889. L'Église catholique était alors religion d'État, le souverain exerçait le contrôle de ses affaires: le paiement des salaires des membres du clergé, la nomination des curés et des évêques, la ratification des bulles pontificales et la supervision des séminaires dépendaient de lui. Le royaume portugais s'est appuyé essentiellement sur les congrégations religieuses pour s'occuper des affaires de la religion catholique pendant la période coloniale et n'a pas favorisé le déploiement d'un clergé séculier dans la colonie. Ce système a freiné le développement de structures ecclésiastiques et, au XIX^e siècle, l'organisation ecclésiastique du territoire brésilien reste à faire. En 1881, il y a seulement douze diocèses au Brésil pour un territoire représentant seize fois la France. De plus, le nombre de prêtres est très insuffisant tout comme leur formation. Le recensement de 1872 dénombre 2'225 membres du clergé séculier pour une population de 9,9 millions d'habitants.¹⁰

La proclamation de la République, la fin du *padroado* et la séparation de l'Église et de l'État modifient profondément la position de l'Église catholique dans la société brésilienne, lui permettant de s'organiser librement et de développer ses institutions ecclésiastiques sur l'ensemble du territoire. En 1889, il n'y avait qu'une seule province ecclésiastique au Brésil, composée d'un archidiocèse et de 11 diocèses. En 1930, il y a 16 archidiocèses, 50 diocèses et 20 prélatures apostoliques.¹¹

De 1889 à 1930, de multiples transformations se produisent au sein de l'Église brésilienne comme dans ces rapports avec l'État. Sa position face à la république est complexe car d'un côté, elle est libérée du *padroado* mais de l'autre elle perd de nombreux avantages politiques. Elle perd également la position de religion prépondérante dans laquelle elle se trouvait depuis les débuts de la colonisation et se trouve en concurrence avec d'autres confessions religieuses pour la première fois.

La république brésilienne est mise en place par les élites libérales, notamment les propriétaires des grandes fazendas productrices de café, fer de lance de l'économie brésilienne de l'époque. Ces oligarchies très influencées par le rationalisme du XIX^e siècle voient dans l'Église catholique un vestige du passé et un frein au progrès et à la modernisation du pays. Les courants de pensée qui traversent le XIX^e siècle brésilien, positivisme et évolutionnisme en tête, écartent les élites intellectuelles du catholicisme, si l'anticléricalisme n'est pas majoritaire, l'indifférence religieuse et l'agnosticisme sont de mises. Ces idées se traduisent par une déchristianisation des élites. La séparation de l'Église et de l'État vise

¹⁰ Recenseamento do Brazil em 1872, IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, <<http://biblioteca.ibge.gov.br>>.

¹¹ Sergio Lobo de Moura OP, A Igreja na Primeira República, in: O Brasil Republicano, volume 2: Sociedade e Instituições (1889–1930), par Paulo Sérgio Pinheiro (et al.), Rio de Janeiro⁵ 1997, 321–342.

donc à écarter l'Église du pouvoir afin de mettre en place un État moderne. Si le choc de cette séparation ébranle fortement l'Église celle-ci ne s'oppose pas au nouveau régime de manière frontale et choisit la voie de la conciliation.¹² Lors de la rédaction de la nouvelle constitution, l'Église catholique réussit même à faire entendre sa voix auprès de l'assemblée constituante et obtient quelques aménagements entre le premier projet de constitution et le texte final de 1891. Le projet prévoyait notamment l'interdiction des Ordres religieux, l'expulsion des Jésuites et la rupture des relations diplomatiques avec le Vatican. La constitution autorise finalement les congrégations religieuses à s'installer librement dans le pays, ne rompt pas les relations diplomatiques avec la papauté et laisse la possibilité à chaque État de la fédération d'aménager l'interdiction de verser des subventions à des organisations religieuses. L'Église catholique doit cependant accepter la liberté de culte, le mariage et les cimetières civils, l'école laïque et l'interdiction du droit de vote et d'éligibilité pour le clergé régulier et tout membre de communauté faisant vœux d'obéissance.

La position de la papauté est complexe, mais Rome paraît choisir elle aussi une position conciliante face au nouveau régime. En effet, la condamnation romaine du monde moderne et des régimes libéraux n'empêche pas la reconnaissance de la république libérale brésilienne par le Vatican en 1890, l'élévation en 1901 de la représentation diplomatique romaine à Rio de Janeiro au rang de nonciature apostolique et surtout la nomination en 1905 de l'archevêque de Rio, Mgr Arcoverde, au rang de Cardinal, ce qui en fait le 1^{er} Cardinal d'Amérique latine. L'Église brésilienne, comme la Papauté, paraissent avoir préféré éviter la radicalisation des positions catholiques face au régime, privilégiant la conciliation pour être acceptés par le nouveau régime et tenter de reconquérir une position privilégiée auprès des élites dirigeantes.

En 1889, les Dominicains sont au Brésil depuis huit ans, ils s'inquiètent, un temps, de l'instauration d'une république qui leur rappelle par biens des traits la république anticléricale française et peut signifier la fin de la mission. En fait, l'autonomie nouvelle de l'Église brésilienne lui permet de poursuivre son rapprochement avec l'autorité romaine amorcé depuis les années 1840. La venue de congrégations européennes est fortement liée à cette politique de romanisation dans laquelle s'inscrit également la mission dominicaine.

Il faut également souligner que c'est la première mission dominicaine au Brésil. En effet, les liens des Dominicains avec la couronne et les colonies espagnoles les ont tenus à l'écart des terres portugaises tout au long de la période coloniale, où ce sont les Jésuites et les Franciscains qui ont développé la plupart des activités missionnaires. L'enjeu de la mission est donc aussi d'implanter l'Ordre dominicain au Brésil.

¹² José Oscar Beozzo, *A igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização*, in: Antonio Flavio de Oliveira Pierucci (et al.), *O Brasil Republicano*, volume 4: *Economia e Cultura (1930–1964)*, Rio de Janeiro³1995, 271–340.

La politique de romanisation de l'Église catholique

La romanisation au Brésil: Face aux diverses attaques et à sa perte d'influence politique des XVIII^e et XIX^e siècles, l'Église catholique réagit par un repli sur Rome. L'ultramontanisme et le renforcement de l'autorité papale sont les conséquences de ces tensions entre religion et politique dans différents États et surtout en Europe. La papauté met en place à partir du milieu du XIX^e siècle une politique de romanisation de l'Église catholique à l'échelle mondiale. Cette politique vise à réaffirmer l'autorité du Pape sur l'Église catholique, à se détacher du pouvoir politique en favorisant l'autonomie des Églises nationales par rapport aux États et à uniformiser les pratiques catholiques dans le monde selon les dogmes du Concile de Trente en formant un clergé soumis à la hiérarchie romaine. La papauté adopte une position antilibérale, critiquant fortement les États dits modernes et leurs systèmes politiques. Sous le pontificat de Pie IX (1846–1878), le *Syllabus*¹³ condamne les idées modernes, puis l'infailibilité pontificale est proclamée en 1870 lors du concile de Vatican I. Léon XIII (1878–1903), qui lui succède, est plus conciliant et comprend la nécessité d'une adaptation de l'Église aux nouvelles réalités politiques. Il ouvre la voie à une doctrine sociale de l'Église avec l'encyclique *Rerum Novarum* en 1891.

Au Brésil, la romanisation a pour objectif de placer l'Église brésilienne sous l'autorité de Rome et de réformer le clergé et la religiosité traditionnelle des Brésiliens. Elle peut être divisée en trois phases: de 1840 à 1889, des évêques formés à Rome et en Europe, et acquis à une vision ultramontaine de l'Église, sont nommés au Brésil. Ces évêques sont qualifiés de «réformateurs». Ils œuvrent pour rendre l'Église brésilienne plus indépendante du pouvoir impérial et pour une meilleure formation du clergé afin de diffuser les dogmes du Concile de Trente et transformer le catholicisme populaire brésilien. Ils font appel à des religieux européens pour prendre en charge les séminaires, les confréries, les lieux de culte et l'éducation religieuse de la population. De 1889 aux années 1920, l'organisation ecclésiastique du pays s'intensifie avec la multiplication des diocèses et des paroisses. Les congrégations européennes arrivent de plus en plus nombreuses et continuent à former le clergé brésilien et à promouvoir un catholicisme romanisé. A partir de 1922, on parle au Brésil de «restauration catholique», l'Église et les intellectuels catholiques cherchent à la fois à se rapprocher du pouvoir, à rechristianiser les élites et à élargir leur présence dans la société. Dans les années 1930 les œuvres d'action catholique se multiplient, la doctrine sociale de l'Église se diffuse au Brésil favorisant un engagement direct des catholiques dans la société en dehors des sphères du politique.

Pour mettre en œuvre la romanisation, les évêques réformateurs font donc appel aux congrégations européennes afin de suppléer le manque de prêtres et de former un clergé brésilien romanisé. Le dynamisme vocationnel et missionnaire

¹³ Texte de 1864, promulgué par Pie IX, il fait une critique du rationalisme et du libéralisme en énonçant les «80 erreurs du monde moderne».

européen trouve donc un terrain favorable à son développement au Brésil où de nombreuses congrégations religieuses s'installent entre 1880 et 1920: 37 congrégations masculines dont 11 françaises et 97 féminines dont 29 françaises.¹⁴ Les évêques réformateurs chargent les religieux européens de susciter des vocations afin de multiplier le nombre de prêtres et de les former, et de renforcer l'éducation religieuse des populations afin de lutter contre le catholicisme traditionnel.

Le projet missionnaire dominicain s'inscrit totalement dans cette dynamique de romanisation de l'Église catholique, les dominicains sont en cela des agents de Rome et de l'Église brésilienne. L'évêque qui les fait venir dans le diocèse de Goiás, Monseigneur Cláudio Gonçalves Ponce de Léon, se situe dans la mouvance des évêques brésiliens «réformateurs».

Les missionnaires dominicains et la romanisation dans le Goiás: Les missionnaires dominicains s'installent en 1881 au cœur du Brésil, dans l'immense diocèse de Goiás, région d'élevage et d'espaces «vierges», dont le territoire représente environ deux fois celui de la France. Cette région centrale est une région frontière entre le Brésil moderne, du sud et des côtes, et le Brésil méconnu, encore très peu occupé, des forêts tropicales et des populations amérindiennes. Ils fondent des couvents dans les principales villes du diocèse (en 1881 à Uberaba, 1883 à Goiás, 1886 à Porto Nacional et en 1905 à Formosa) et mettent en place en 1897, dans le nord-ouest du Goiás, un centre d'évangélisation des Amérindiens qui devient rapidement un village baptisé Conceição do Araguaia. La plupart des missionnaires dominicains arrivent assez jeunes au Brésil et y restent jusqu'à leur mort. Ils apprennent le portugais en arrivant dans le pays, les missionnaires les ayant précédés leur servant de professeurs. Certains apprennent également les langues amérindiennes des peuples qu'ils tentent d'évangéliser.

Le catholicisme brésilien, resté éloigné des directives romaines par le patronage royal et les distances durant toute la période coloniale, est un catholicisme populaire qui a peu intégré les réformes du Concile de Trente. La population brésilienne, initialement composée de colons européens catholiques et d'esclaves africains et de populations amérindiennes contraints à se convertir au catholicisme, a développé ses propres formes de religiosité: le culte des Saints est très important alors que les sacrements sont peu administrés et le rôle des laïcs, organisés en confrérie, est central dans cette Église sans prêtre.

Ces caractéristiques du catholicisme brésilien sont d'autant plus marquées dans le Goiás, région isolée de l'intérieur du pays. En 1872, la province de Goiás compte 160'395 habitants et seulement 17 prêtres séculiers, c'est la province la moins bien dotée au niveau du clergé avec un prêtre pour 9'435 habitants. Le Brésil compte alors 10 millions d'habitants dont 2'225 prêtres séculiers, 107 religieux et 286 religieuses, le rapport, à l'échelle nationale, est d'un prêtre pour

¹⁴ Marin, Du curé d'Ars (voir note 9).

4'258 habitants.¹⁵ Dans le diocèse de Goiás, le manque de prêtres est tel que de nombreuses personnes vivent pendant plusieurs années en concubinage avant de rencontrer un prêtre et de pouvoir se marier. De même, les enfants ne sont pas baptisés, très peu de gens ont fait leur communion et rares sont les occasions de se confesser. La religiosité brésilienne s'exprime essentiellement à travers les dévotions aux saints qui sont l'occasion de processions, de pèlerinages et de nombreuses manifestations festives qui ont parfois choqué les missionnaires dominicains à leur arrivée. En 1884, le P. Berthet visite pour la première fois le diocèse en compagnie de l'évêque et émet des critiques sur les festivités qui accompagnent les fêtes religieuses: «Ces fêtes religieuses sont souvent accompagnées de réjouissances profanes, telles que cavalcades, représentations théâtrales, où la piété déjà bien superficielle du Brésilien n'a rien a gagné.»¹⁶ Au début de la mission, les Dominicains n'ont pas toujours su décrypter la religiosité brésilienne et ont cru à un manque de foi avant de comprendre que cette expressivité témoignait d'un fort sentiment religieux. Ils rencontrèrent dans le Goiás une population catholique très croyante, fervente même, mais qui, selon les critères religieux européens, vivait dans le péché.

Les Dominicains prennent en charge de nombreuses paroisses pour faire face au manque de prêtres et participent à la formation d'un clergé local en enseignant dans les séminaires. Durant cette période, les séminaires brésiliens sont souvent confiés à des congrégations étrangères, notamment aux Lazaristes français dans de nombreuses grandes villes du pays (Salvador, Fortaleza, Rio de Janeiro). Le nombre de séminaires augmente rapidement, passant d'une dizaine en 1872 à 28 séminaires majeurs et 34 mineurs en 1935.¹⁷

Les missions populaires (ou *desobriga*) sont au cœur du processus d'éducation religieuse des populations dans le cadre de la romanisation. Le P. Tapie dans un rapport de 1919 décrit ces missions: «Au commencement de la secca, époque où il ne pleuvra plus à part de très rares exceptions, c'est-à-dire d'avril ou mai à octobre ou novembre, les Pères partent pour la *Desobriga*. On donne ce nom à la tournée apostolique annuelle que font les Missionnaires parcourant les diverses régions qui leur sont confiées, afin d'administrer les sacrements de baptême et de mariage, comme aussi pour permettre aux nombreux chrétiens répandus dans le Sertão¹⁸ d'entendre la sainte messe, de se confesser et de communier une fois l'an.»¹⁹ Les Dominicains partent donc chaque année durant plusieurs mois à travers le diocèse pour baptiser, marier, confesser, administrer la communion et

¹⁵ Recenseamento do Brazil em 1872, IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, <<http://biblioteca.ibge.gov.br>>.

¹⁶ Récit du P. Michel Berthet, 1884, archives du couvent Saint Thomas d'Aquin de Toulouse, classé K1027.

¹⁷ José Oscar Beozzo, *Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregação religiosas no Brasil*, in: Riolando Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*, São Paulo 1983, Chapitre V, 85-129.

¹⁸ Sertão: terme brésilien qui désigne les régions de l'intérieur du pays.

¹⁹ Tapie, *Visite canonique* (voir note 1), 33.

prêcher, notamment sur les thèmes du péché et du jugement divin. Cela leur permet de diffuser l'importance des sacrements et de régulariser nombres de mariages et de baptêmes. Les *desobrigas* sont très attendues par les populations du Goiás; le P. Berthet raconte en 1884: «Chez le peuple brésilien qui ne reçoit qu'à de longs intervalles la grâce d'une mission, l'annonce de ces saints exercices est accueillis avec joie et produit toute une révolution.»²⁰ Le P. Alex écrit dans une lettre de 1908: «Combien [de personnes] qui font plusieurs lieues à pied, portant leurs hardes et quelques provisions et qui s'en reviendront tout heureux, oubliant leurs fatigues, parce qu'ils ont le bonheur d'assister à une, deux, trois messes et à une procession. Il n'est pas douteux que Dieu accorde de nombreuses grâces à ces natures primitives remplies d'une foi simple et profonde.»²¹ Ces citations témoignent à la fois de la popularité des missions paroissiales et de la nécessité pour les populations d'accéder à un clerc afin de s'acquitter des devoirs religieux dans les endroits où il n'y a pas de prêtres.

Les dominicains prennent également le contrôle de certains lieux de culte du diocèse et des manifestations religieuses, jusque-là gérés majoritairement par les confréries de laïcs (*irmandades*). L'introduction de nouvelles dévotions, permet également de mieux encadrer les pratiques religieuses. Des dévotions déjà bien implantées en Europe, sont diffusées au Brésil: la dévotion du Sacré cœur de Jésus, très liée à l'eucharistie; la dévotion du St Sacrement; ou encore la dévotion de l'Immaculée Conception pour laquelle se multiplie les autels et grottes de Lourdes. La tradition européenne de faire du mois de mai le mois de Marie, est instaurée, c'est le mois de prédilection pour les communions. De plus, chaque congrégation religieuse diffuse les dévotions aux saints qui lui sont propre. Les Dominicains étendent donc le culte de St Dominique, déjà présent à travers la dévotion au Rosaire qui est très répandue au Brésil. C'était, en effet, la grande dévotion des esclaves jusqu'à l'abolition de l'esclavage (1888) et elle reste par la suite une des principales dévotions des populations noires. Ils introduisent également le culte de Saint Thomas d'Aquin.

Toutes ces pratiques missionnaires s'inscrivent dans la politique de romanisation mise en œuvre par les évêques réformateurs, les Dominicains sont en cela des agents exemplaires de Rome et de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne et participent à la transmission d'une culture religieuse européenne et romanisée. Dans une lettre de 1885, l'internonce apostolique, s'adresse au supérieur de la mission en ces termes: «Prêchez toujours comme vous le faites, la bonne doctrine, la morale, les pratiques religieuses, l'obéissance et le respect pour la parole du Pape: instruisez, formez des associations pieuses, et ainsi, en élargissant le cercle des bons catholiques, celui des adversaires se restreint naturellement.»²² Il

²⁰ Récit du P. Michel Berthet, 1884, archives du couvent Saint Thomas d'Aquin de Toulouse, classé K1027.

²¹ Récit du P. Alex, 1908, archives du couvent Saint Thomas d'Aquin de Toulouse, classé K1702.

²² Archive du couvent dominicain de Belo Horizonte (Brésil), répertorié AG3P36D001.

répond au supérieur de la mission dominicaine et le félicite pour son travail, apparemment très apprécié par l'évêque de Goiás. On voit, dans cette citation, le rappel de la nécessaire soumission à l'autorité romaine. La papauté reconnaît officiellement le travail accompli par les Dominicains au Brésil en nommant évêques deux missionnaires français lors de la création de nouveaux diocèses dans la zone de mission: la prélatrice apostolique de Conceição do Araguaia en 1911, érigée en diocèse en 1920, et le diocèse de Porto Nacional en 1920. Nominations qui représentent également une intégration des Dominicains français dans la hiérarchie ecclésiastique brésilienne.

La venue des missionnaires dominicains est généralement bien perçue dans le Goiás. La population catholique leur témoigne une grande ferveur et ils sont toujours chaleureusement accueillis lors de leurs longs déplacements à travers le diocèse. Leurs relations sont parfois difficiles avec les prêtres locaux qui acceptent mal les critiques des Dominicains portant sur le manque d'instruction, les mœurs légères et les pratiques intéressées des prêtres. Les Dominicains sont, de plus, montrés en exemple par les évêques réformateurs et chargés de la formation des prêtres dans le cadre de la romanisation. Certaines élites libérales et anticléricales critiquent, dans la presse, la venue de ces religieux étrangers au nom de l'indépendance de la jeune république brésilienne. Les autorités locales sont plutôt favorables aux Dominicains, d'autant plus qu'ils favorisent le développement de l'instruction dans la région.

Brasilianisation de la mission dominicaine

Participations missionnaires aux stratégies politiques locales: L'installation de congrégations religieuses est généralement encouragée par les pouvoirs provinciaux qui cherchent à favoriser et consolider l'occupation de l'intérieur du pays. Dans le Goiás, les pouvoirs locaux sont favorables à l'arrivée des missionnaires dominicains car c'est une région de peuplement récent où les infrastructures de l'État sont très peu développées. La présence des missionnaires favorise l'installation de Brésiliens en leur garantissant l'accès à une pratique religieuse régulière et à l'éducation. Les missionnaires participent ainsi à la politique de peuplement et d'encadrement des populations et par là aux «progrès de la civilisation» souhaités par les autorités brésiliennes. Les Dominicains sont ainsi amenés à s'investir dans des domaines temporels, notamment dans les secteurs de l'éducation et de la santé où le rôle des Dominicaines est essentiel.

Les Dominicaines de Notre-Dame du Rosaire de Monteils (Aveyron) arrivent au Brésil en 1885 pour répondre à la demande des pères de la province de Toulouse, dont elles dépendent, et de l'évêque de Goiás, afin de compléter l'œuvre missionnaire. Elles fondent des couvents dans les mêmes villes que les Dominicains (en 1885 à Uberaba, 1889 à Goiás, en 1902 à Conceição do Araguaia, 1904 à Porto Nacional et en 1910 à Formosa) et ouvrent partout des collèges. Leur rôle est essentiel dans l'éducation et l'alphabétisation des popula-

tions, notamment l'éducation féminine car il n'y avait aucune école pour filles dans le diocèse de Goiás avant leur arrivée. Au début de la mission, ces collèges accueillent également les garçons répondant ainsi au manque de structures éducatives de la plupart des villes. Elles développent également d'autres œuvres: hôpitaux, asiles, orphelinats, qui étaient quasiment inexistantes dans la région. Les Dominicaines suppléent donc l'absence de structure d'éducation et de santé dans le Goiás, occupant ainsi un vide laissé par l'État. De plus, le nombre de religieuses dominicaines augmente rapidement car, contrairement aux religieux, elles intègrent très vite des Brésiliennes. En 1919 il y a 36 religieux dominicains et 75 religieuses dans la mission du Goiás.²³

Durant la période impériale, l'installation de missions religieuses est également favorisée dans le but de «pacifier» les populations amérindiennes afin de pouvoir intensifier l'occupation de l'intérieur du pays et étendre les surfaces agricoles. La consolidation du territoire national est aussi un enjeu important à cette époque et la présence de missionnaires et d'Amérindiens parlant portugais, permet d'affirmer l'appartenance brésilienne d'une région en cas de litiges entre le Brésil et des pays limitrophes. Pendant la république, cette politique se poursuit, malgré la séparation de l'Église et de l'État, le gouvernement n'ayant pas les moyens suffisants pour déployer des agents de l'État sur tout le territoire. Les objectifs sont les mêmes que pendant la période précédente: le rôle des missionnaires est de «pacifier» les Amérindiens afin de permettre l'installation de Brésiliens en évitant les affrontements sanglants, et de les «civiliser» pour les intégrer à la société brésilienne. Les Dominicains prennent part à ces politiques en mettant en place un projet d'évangélisation des Amérindiens dans le nord-ouest du diocèse. Ce projet prend forme en 1897, quand, après de nombreuses années de recherche, les missionnaires réussissent à entrer en contact avec les Kayapós. Ils fondent alors le village de Conceição do Araguaia près duquel les Kayapós acceptent de se sédentariser et de confier des enfants aux religieux. A Conceição, les Dominicains bénéficient pendant plusieurs années du soutien financier de l'État du Pará, où se situe Conceição, pour développer leur projet d'évangélisation; ce qui montre bien qu'ils servent de relai au pouvoir régional. Les Dominicains s'installent sur des terres libres en plein front pionnier et doivent favoriser le développement d'activités économiques pour financer la mission. Ils font donc comme les Brésiliens, ils défrichent des terres, les cultivent et font même, un temps, le commerce du caoutchouc. Le village devient rapidement une petite ville: de nombreux chrétiens s'installent autour du couvent et on compte environ 3'000 habitants en 1904, sept ans à peine après sa fondation. Ces Brésiliens, attirés dans la région par les terres libres et la présence d'hévéa,²⁴ apprécient la présence des pères qui peuvent leur administrer les sacrements et éduquer leurs enfants. Les Dominicains n'avaient pas prévus une telle arrivée de migrants bré-

²³ Tapie, Visite canonique (voir note 1).

²⁴ Arbre dont on extrait le latex à partir duquel on obtient le caoutchouc, dont le commerce est florissant à cette époque.

siliens et doivent faire cohabiter les nouveaux arrivants et les Kayapós, alors qu'à cette époque, les Amérindiens sont très mal perçus par la plupart des Brésiliens. Ils sont généralement vus comme de dangereux «sauvages» qu'il faut chasser ce qui entraîne fréquemment des affrontements violents. Les Dominicains doivent souvent régler des conflits et endossent ici un rôle d'homme de lois. De fait, l'évangélisation des Kayapós est un échec et en quelques années il n'y en a plus dans la région. Morts de maladies, massacrés ou partis plus à l'ouest, comme les autres peuples de la région ils ont reculé face à l'avancée du peuplement brésilien et au défrichage de la forêt. De plus, à partir de 1910, la concurrence se développe entre les missionnaires et le Service de Protection des Indiens (SPI) créé par le gouvernement brésilien. Ce service dépend de l'État fédéral, il est chargé de la «pacification» des Amérindiens et de leur protection. En effet, le SPI vise à délimiter et garantir les terres indigènes tout en mettant en place une politique de *catequese leiga* (catéchèse laïque) afin de les intégrer à la société brésilienne. La création de ce service montre une volonté du pouvoir politique d'affirmer son autorité dans un secteur où les congrégations religieuses jouent un rôle prépondérant depuis les débuts de la conquête de l'Amérique.

A Conceição, les missionnaires assument le pouvoir politique jusqu'en 1908, date à laquelle la ville devient *município*. Elle est alors dotée des organes du pouvoir civil, cependant l'influence politique des Dominicains reste très importante durant toute la période étudiée. Ils continuent à jouer un rôle central tant aux niveaux religieux et politique que dans l'éducation et la santé. Cet aspect montre que la présence missionnaire dans ces régions de fronts pionniers, suppléent la faiblesse de la présence de l'État dans ce Brésil du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle où l'occupation d'immenses parties du territoire reste à faire.

Intégration des Dominicains dans les réseaux intellectuels catholiques brésiliens: L'année 1927 représente le tournant de la mission avec la fondation du couvent de Rio de Janeiro. La mission française connaît alors une transformation profonde, passant du catholicisme populaire des régions rurales du Goiás aux centres intellectuels urbains où s'élaborent les nouvelles orientations de l'Église catholique brésilienne. Cette dernière période de la mission est marquée par l'installation des Dominicains dans les principales villes du sud du pays et l'abandon progressif de la majorité des couvents du Goiás.

Les Dominicains, en s'installant à Rio de Janeiro, répondent à l'appel des autorités ecclésiastiques brésiliennes, notamment de Mgr Sebastião Leme,²⁵ et complètent l'œuvre missionnaire en développant un autre pendant de la vocation dominicaine: l'apostolat intellectuel. Le P. Cazabant, dans un rapport de 1938, revient sur ce tournant de la mission: «[...] nous sentions tous que notre Ordre, qui par dévouement s'était confiné à l'intérieur et aux œuvres missionnaires

²⁵ Archevêque auxiliaire de Rio de Janeiro de 1921 à 1930 (auxiliaire du Cardinal Arcoverde) puis Cardinal-archevêque de 1930 à 1942.

n'avait pas donné toute la mesure au Brésil. L'Apôtre, le catéchiste étaient connus. Mais on ignorait l'homme de doctrine profonde, l'écrivain, le professeur de sciences religieuses, l'animateur d'œuvres sociales, etc. Et cependant c'était bien cela qu'on lui demandait de toute part et avec insistance.»²⁶

Durant la première moitié du XX^e siècle, l'Église brésilienne se réorganise afin de reprendre dans la société la place perdue depuis l'instauration d'une république libérale (1889). Mgr Sebastião Leme est un des principaux acteurs de cette «restauration» de l'Église brésilienne qui passe par différentes phases. Dans un premier temps très antilibérale, elle refuse l'État moderne et cherche à rechristianiser les élites afin de retrouver une place politique influente. Le *Centro Dom Vital*²⁷ fondé en 1922 et la revue *A Ordem* sont les organes de diffusion de ces idées en direction des intellectuels et des classes dirigeantes. La rechristianisation des élites devient plus effective à partir des années trente quand s'ouvre la période Vargas (1930–1945), beaucoup plus favorable à l'Église catholique que ne l'était la république. À partir de 1935, avec la fondation de l'Action catholique et les dynamiques de mise en place d'une doctrine sociale de l'Église, les stratégies évoluent. L'Église ne cherche plus à lutter contre les politiques libérales, elle s'adapte et favorise les organisations de laïcs et l'action des catholiques dans la société.

Les Dominicains prennent part, à partir de 1927, aux dynamiques intellectuelles de cette Église brésilienne. De plus, ils servent de transmetteurs des idées de certains penseurs français dont les intellectuels catholiques brésiliens s'inspirent. Ces missionnaires-transmetteurs sont à la fois les Dominicains français qui arrivent au Brésil à partir des années 1920 et les étudiants dominicains brésiliens qui font leur formation en France et s'imprègnent des idées qui y circulent. Les liens tissés entre intellectuels catholiques français et brésiliens par l'intermédiaire des missionnaires dominicains mettent en évidence des réseaux de circulation de pensée.

Jacques Maritain fait partie des intellectuels catholiques français dont la pensée s'est largement diffusée en Amérique latine. Proche des Dominicains, ce philosophe chrétien a revisité la pensée de St Thomas d'Aquin en la confrontant au monde moderne. Il a ainsi théorisé la place du chrétien dans les sociétés modernes en promouvant une action chrétienne des catholiques dans la société. D'abord fortement opposé à l'État libéral moderne, il écrit *Antimoderne*²⁸ en 1922, sa pensée a ensuite évolué vers une acceptation de la démocratie. Dans *Humanisme Intégral*²⁹, il prône l'engagement des catholiques dans la société

²⁶ Lettre du P. Cazabant, datée du 15/09/1938, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin de Toulouse, classée K1373.

²⁷ La revue *A Ordem* (1921) et le *Centro Dom Vital* (1922) sont fondés par Jackson de Figueiredo, figure centrale de la rechristianisation des élites brésiliennes. Catholique très antilibéral, nationaliste, il est proche de la pensée de Charles Maurras et de l'Action française.

²⁸ Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris 1922.

²⁹ Jacques Maritain, *Humanisme Intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1937.

bien qu'il se méfie de l'engagement politique. Au Brésil, Alceu Amoroso Lima³⁰, intellectuel catholique qui dirige le *Centro Dom Vital* à partir de 1928, a largement participé à la diffusion de la pensée de Maritain. Le livre *Antimoderne* rencontre d'ailleurs un certain succès dans les cercles catholiques brésiliens. L'un des missionnaires, le P. Sébastien Tauzin, a connu Jacques Maritain au couvent de St Maximin (près de Marseille) et entretient avec lui une correspondance; c'est un de ces fervents défenseurs au Brésil. Les Dominicains participent à la diffusion du néothomisme³¹ et de la pensée de Maritain au Brésil. Ils donnent des conférences au Centro Dom Vital, écrivent dans *A Ordem* et collaborent à la création de l'université catholique de Rio de Janeiro,³² dans laquelle ils enseignent. Le P. Bonhomme fait allusion, dans un rapport de 1932, à l'intégration des Dominicains dans les milieux intellectuels catholiques de Rio de Janeiro et dans la hiérarchie ecclésiastique «Le T.R.P Sala, Vicaire Provincial, fait des cours supérieurs de Religion et des Conférences à quelques groupements de haute culture. Nos Pères sont très bien posés en ville et jouissent de l'estime du haut-clergé: S.E le Cardinal Sébastino [sic] Leme et S. Excellence le Nonce Apostolique, Mgr. Masella, Tertiaire de St. Dominique, très sympathique à l'Ordre.»³³

Il est possible de faire le parallèle entre le parcours de Maritain d'*Antimoderne* à *Humanisme intégral* et les évolutions du catholicisme en France et au Brésil dans la première moitié du XX^e siècle. Le catholicisme brésilien passe par trois phases durant cette période: la première, incarnée les membres du *Centro Dom Vital*, est très nationaliste et antilibérale. Elle peut s'apparenter aux idées véhiculées par l'Action française, dont Jacques Maritain est proche jusqu'à la condamnation de cette dernière par le Pape en 1926. La seconde phase, incarnée par Alceu Amoroso Lima, suit l'évolution de Maritain, et d'autres catholiques français, vers une acceptation du libéralisme et du jeu politique qui en découle. Cette évolution conduit à l'engagement des catholiques dans la société à travers différents types d'organisations d'actions catholiques à partir des années 1930. La troisième phase voit se développer un courant plus social, à gauche de l'échi-

³⁰ Alceu Amoroso Lima (1893–1983) est un des intellectuels catholiques brésiliens les plus importants du XX^e siècle: il se convertit au catholicisme en 1928 et dirige à partir de cette date le *Centro Dom Vital* et la revue *A Ordem*. Il est très proche du Cardinal Leme qui lui confie la direction de l'Action Catholique Brésilienne en 1935. Il diffuse largement la pensée de Jacques Maritain en Amérique latine et participe à l'élaboration de la pensée démocrate chrétienne latino-américaine. Il est un des représentants brésiliens au concile Vatican II.

³¹ Terme utilisé pour désigner le renouveau de la pensée thomiste aux XIX^e et XX^e siècle. Ce renouveau passe à la fois par une relecture de St Thomas d'Aquin, par l'affirmation d'un nécessaire retour aux thèses thomistes par le Pape Léon XIII, et par une utilisation de la philosophie thomiste afin de contrer certaines philosophies modernistes, notamment le positivisme, puis d'élaborer une pensée catholique adaptée au monde moderne.

³² Alceu Amoroso Lima fonde en 1932 à Rio de Janeiro l'Institut Catholique d'Études Supérieures (ICES: Instituto Católico de Estudos Superiores) qui devient l'Université Catholique en 1942.

³³ Rapport du P. Bonhomme, 30.04.1932, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin de Toulouse, classée K1325.

quier politique, qui aboutit à des initiatives très diverses: le mouvement Économie et Humanisme, lancé par le P. Lebret, est une des expressions de ce tournant, il se diffuse en Amérique Latine, notamment par l'intermédiaire des Dominicains en mission au Brésil.

A partir de 1935, les Dominicains s'investissent dans le développement de l'Action Catholique Brésilienne³⁴, qui s'inspire des actions catholiques belges et italiennes. Ils participent à la formation de la JUC (Jeunesse Universitaire Catholique) et dans une moindre mesure de la JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique).³⁵ De nombreux philosophes et théologiens soutiennent ces mouvements, expression d'un catholicisme social naissant. Jacques Maritain en fait partie ainsi que de nombreux dominicains français comme les pères Congar, Chenu ou Lebret.

A la fin des années 1940, les Dominicains de São Paulo font venir au Brésil le P. Lebret, économiste dominicain français qui a fondé *Économie et Humanisme* en 1941. *Économie et Humanisme* est à la fois un centre de recherche et le titre d'une revue. Le P. Lebret cherche à développer la doctrine sociale de l'Église en utilisant les outils des sciences humaines (notamment la démographie et la statistique) afin de favoriser un développement économique plus égalitaire, plus «humain». Il vient pour la première fois au Brésil en 1947 invité par le père dominicain Romeu Dale; ils s'étaient rencontrés en 1941 à St Maximin quand le P. Dale faisait ses études. Le P. Lebret donne des conférences au Brésil et influence notamment la JUC. Le P. Dale, aumônier général de la JUC de Rio de Janeiro de 1949 à 1961, a d'ailleurs lancé les «Équipes d'économie humaine». Le P. Dale présente le P. Lebret à Alceu Amoroso Lima. Ce dernier, délégué du Brésil lors de la création de l'OCDA (*Organización Demócrata Cristiana de América*) à Montevideo en 1947, lit un texte du P. Lebret lors de cette conférence. Les idées du P. Lebret se sont bien diffusées au Brésil et dans d'autres pays d'Amérique latine où il fait de nombreux voyages et participe à divers projets de développement. Pourtant, une partie de l'Église et des élites catholiques sont critiques à son égard et lui reprochent ses «penchants marxistes». Ces critiques ont parfois nuï aux missionnaires dominicains, leur amitié avec le P. Lebret leur attirant des ennemis au sein de la hiérarchie catholique brésilienne.

L'exemple des liens entre Jacques Maritain, le P. Lebret, les missionnaires dominicains et le Brésil met en évidence le rôle de transmetteurs joué par les Dominicains dans les dynamiques d'élaboration du catholicisme social au Brésil. Ils

³⁴ Ação Católica Brasileira, elle est composée de cinq organisations: la JAC (Juventude Agrária Católica) réunit des jeunes du milieu rural, la JEC (Juventude Estudantil Católica) réunit des jeunes de l'enseignement secondaire, la JOC (Juventude Operária Católica) réunit des jeunes ouvriers, la JUC (Juventude Universitária Católica) réunit des jeunes étudiants de l'enseignement supérieur et la JIC (Juventude Independente Católica) réunit des jeunes qui ne font pas partie des différentes catégories représentées dans les autres organisations.

³⁵ Les organisations d'actions catholiques sont nées en Europe dans les années 1920, ce sont des mouvements très divers qui regroupent des laïcs par catégories socio-professionnelles, d'âges ou de sexes. Leur but est de promouvoir la diffusion de la doctrine sociale de l'Église par l'action des chrétiens dans la société.

montrent aussi l'intégration de ces derniers dans l'Église et la société brésilienne, leur inscription dans le débat intellectuel permettant une brasilianisation profonde de la mission qui aboutit en 1952 à la création de la province dominicaine brésilienne Saint Thomas d'Aquin. Ils participent à la diffusion des idées et des expériences développées alors dans les milieux dominicains français et jouent un rôle de passeurs entre les réseaux intellectuels catholiques d'un bord à l'autre de l'Atlantique.

Envisager la mission dominicaine à la lumière du thème «religion et politique», permet de mettre en évidence les évolutions de l'Église catholique brésilienne de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Le rôle tenu par les Dominicains dans la romanisation et l'encadrement des populations du Goiás, puis leur participation à l'élaboration du catholicisme social brésilien sont révélateurs des tensions et ajustements à l'œuvre entre l'Église et l'État au Brésil et du rôle joué par les congrégations religieuses européennes dans ces relations.

Plus largement, l'étude de cette mission permet d'interroger les transformations de l'Église catholique face à la «modernité» politique en nous arrêtant sur le cas brésilien: les missionnaires sont des agents de la romanisation, politique qui est une adaptation de l'Église catholique aux nouvelles réalités politiques. Ils participent aux évolutions du catholicisme brésilien en formant le clergé et en luttant contre le catholicisme populaire et traditionnel. Dans la dernière partie de la mission, ils prennent part à l'élaboration du catholicisme social brésilien et à l'évolution de la place de l'Église catholique dans la société.

Cette analyse permet également une ouverture sur le concept de modernité et les paradoxes existant dans l'utilisation de ce concept.³⁶ D'un côté, la «modernité» politique s'accompagne d'une sécularisation de la société qui est, dans un premier temps, rejetée par la papauté (le *Syllabus* étant l'expression la plus forte de ce rejet). D'un autre côté, la nécessaire adaptation de l'Église catholique à ce nouvel ordre politique passe par la romanisation au XIX^e siècle puis par l'élaboration du catholicisme social au XX^e siècle. Catholicisme social, souvent perçu comme une réponse de l'Église catholique face à sa perte de pouvoir politique, donc une adaptation au «monde moderne» et aux transformations des relations entre sociétés, religions et politiques. Cette réponse peut aussi être définie comme une «modernisation» de l'Église catholique. L'opposition religion/modernité, souvent utilisée dans l'étude des évolutions sociétales et politiques des XIX^e et XX^e siècles, ne paraît donc pas toujours pertinente. En effet, les recompositions de la place de la religion dans la politique et la société font également partie de la modernité ce qui met en évidence certaines limites analytiques de cette opposition.

³⁶ Les références sur le sujet sont si nombreuses que nous nous permettons ici de renvoyer à l'article de Lionel Obadia, [«Religion(s) et modernité(s): Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives», in *Socio-anthropologie*, N°17-18, 2006, URL: <<http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>>] qui nous paraît faire l'inventaire des principales références et offrir une synthèse constructive des vicissitudes du concept de modernité, ainsi que des ouvertures intéressantes pour de nouvelles réflexions.

*Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881–1952).
Enjeux et rôles politiques d'une mission*

En 1881, les Dominicains de Toulouse partent en mission au Brésil. La mission se déploie, dans un premier temps, dans le diocèse de Goiás où les Dominicains participent à la réforme du catholicisme brésilien. Parallèlement, ils prennent part aux politiques locales de peuplement et d'encadrement des populations en s'investissant dans l'éducation et la santé des habitants du Goiás et dans l'évangélisation des Amérindiens. Dans un deuxième temps, les Dominicains s'installent dans les grandes villes du sud du pays, intègrent les réseaux intellectuels et participent à l'élaboration du catholicisme social brésilien. Les rapports entre le religieux et le politique traversent l'étude de cette mission à différents niveaux et nous permettent d'analyser le contexte politique du départ en mission, l'inscription de la mission dominicaine dans la politique de romanisation de l'Église brésilienne et son intégration dans les stratégies politiques locales, puis dans les cercles intellectuels catholiques. Nous interrogeons donc dans cet article les différents processus politiques qui ont permis la mise en œuvre de la mission dominicaine et sa progressive brasilianisation.

Romanisation – catholicisme social – mission – Dominicains – réseaux intellectuels – Brésil-France – XIXe-XXe siècles

*Die Dominikaner aus Toulouse in Brasilien (1881–1952).
Herausforderungen und politische Rolle einer Mission*

1881 brachen Dominikaner aus Toulouse zur Mission nach Brasilien auf. Zuerst entwickelte sich die Mission in der Diözese von Goiás, wo die Dominikaner an der Reform des brasilianischen Katholizismus mitwirkten. Parallel dazu nahmen sie an der lokalen Besiedelungspolitik teil und halfen bei der Betreuung der Bevölkerung, indem sie sich im Erziehungs- und Gesundheitsbereich für die Einwohner von Goiás engagierten sowie in der Evangelisierung der Ureinwohner aktiv waren. In einer zweiten Phase installierten sich die Dominikaner in den grossen Städten im Süden des Landes, integrierten die intellektuellen Netzwerke und waren an der Ausarbeitung des brasilianischen Sozialkatholizismus beteiligt. Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik durchzieht die Analyse dieser Mission auf verschiedenen Ebenen; sie erlaubt es uns, den politischen Kontext des Aufbruchs in die Mission ebenso wie die Selbsteinschreibung der Mission der Dominikaner in die Politik der Romanisierung der brasilianischen Kirche sowie ihr Sich-Einfügen in lokale politische Strategien und in intellektuelle katholische Zirkel zu analysieren. Wir fragen also in vorliegendem Beitrag nach den unterschiedlichen politischen Vorgängen, die es ermöglicht haben, dass sich die Mission entfaltete und sich sodann allmählich «brasilianisierte».

Romanisierung – Sozialkatholizismus – Mission – Dominikaner – intellektuelle Netzwerke – Brasilien-Frankreich – 19./20. Jahrhundert.

*I Domenicani di Tolosa in Brasile (1881–1952).
Sfide e ruoli politici di una missione*

Nel 1881, i Domenicani di Tolosa partono in missione per il Brasile. In un primo tempo, la missione si svolge nella diocesi di Goiás, dove i Domenicani partecipano alla riforma del cattolicesimo brasiliano. Contemporaneamente prendono parte alle politiche locali di popolamento e d'inquadramento della popolazione, investendo nell'educazione e nella salute degli abitanti di Goiás e nell'evangelizzazione degli amerindi. In un secondo tempo, i Domenicani s'installano nelle grandi città del Sud del paese, integrano i circoli d'intellettuali e partecipano all'elaborazione del cattolicesimo sociale brasiliano. I rapporti tra religione e politica attraversano le ricerche su questa missione a diversi livelli e ci permettono di analizzare il contesto politico in cui parte la missione, l'iscrizione della missione domenicana nella politica di romanizzazione della Chiesa brasiliana e la sua integrazione nelle strategie politiche locali e nelle cerchie intellettuali cattoliche. Questo articolo interroga dunque i diversi processi politici che hanno consentito la realizzazione della missione domenicana e la sua progressiva brasilianizzazione.

Romanizzazione – cattolicesimo sociale – missione – Domenicani – circoli intellettuali – Brasile – Francia – XIX e XX secolo.

*The Dominicans of Toulouse in Brazil (1881–1952).
The political roles of a mission*

In 1881, the Dominicans of Toulouse set off to establish a mission in Brazil. The mission was set up in the Diocese of Goiás where the Dominicans participated in the reform of Brazilian Catholicism. At the same time, they took part in local population politics, devoting themselves to the education and health of the inhabitants of Goiás and the evangelisation of the Amerindians. Thereafter, the Dominicans moved to the cities in the south of the country, joining intellectual circles and participating in the development of Brazilian Social Catholicism. At various levels, relationships between the religious and the political permeate the study of this mission and enable an analysis of the political context at the time the mission began, the role of the Dominican mission in the politics of the Romanization of the Brazilian church and the integration of the mission into local political strategies, and subsequently into Catholic intellectual circles. In this article we thus investigate the various political processes which permitted the realization of the Dominican mission and its progressive Brazilianisation

Romanization – Social Catholicism – mission – Dominicans – intellectual networks – Brazil – France – XIXth and XXth centuries.

Claire Pic, Doctorante (4e année, 2012–2013), Université Toulouse II, laboratoire: FRA-MESPA.