

Sobre el Diálogo Ecuménico: El Concilio Vaticano II y las Iglesias Protestantes en Brasil

*Gledson Ribeiro de Oliveira**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB),
Redenção, Ceará, Brasil

RESUMEN

Este estudio discute la recepción de la propuesta de diálogo ecuménico que inauguró el Concilio Vaticano II, por parte de dos de las mayores iglesias del protestantismo brasileño: la bautista y la presbiteriana. Esta propuesta ecuménica ha constituido la innovación católica que más ha repercutido en el medio protestante. La recepción de las propuestas conciliares evolucionó desde el entusiasmo hasta la desconfianza y el total rechazo. La tesis de los ‘hermanos separados’ del Vaticano II ponía en jaque el ‘sentido de identidad’ del protestantismo brasileño. Por medio de entrevistas, análisis de contenido de periódicos protestantes y documentos conciliares, este artículo busca comprender cómo los miembros y líderes protestantes percibieron y reaccionaron ante las propuestas de la Iglesia Católica durante y tras el Concilio.

Palabras clave

Recepción del Concilio Vaticano II, ecumenismo, protestantismo brasileño, sentido de identidad

On Inter-Religious Dialogue: Vatican Council II And The Protestant Churches in Brazil

ABSTRACT

This study discusses the reception of the ecumenical dialogue opened up by the Vatican Council II by two of the largest churches in Brazilian Protestantism: the

* Doctor en Sociología. Profesor, Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção, Ceará, Brasil. Vicecoordinador, Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política (NERPO-UFC).

Baptist Church and the Presbyterian Church. This ecumenical proposal is the Catholic innovation with the greatest impact on Protestantism. The reception of council proposals evolved from enthusiasm to mistrust and outright rejection. The thesis of the separated brethren challenged the sense of identity of Brazilian Protestantism. Through interviews, the analysis of the content of both Protestant newspapers and council documents, this article seeks to clarify how church members and Protestant leaders understood and reacted to the proposals of the Catholic Church during and after the Council.

Keywords

Reception of Vatican Council II, ecumenism, Brazilian Protestantism, sense of identity

Introducción

Los estudios existentes acerca de las repercusiones del Concilio Vaticano II (1959-1965) han investigado los cambios eclesiales y teológicos vividos por la Iglesia romana, mas han dejado al margen o ignorado cómo las religiones no católicas recibieron los decretos conciliares y la propuesta de diálogo ecuménico. Salvo escasas excepciones (Wolff, 2002; Alves, 1982), tanto la sociología como la historiografía de las religiones permanecen centradas en los cambios internos del catolicismo sin que sean investigadas sus implicancias más allá del campo católico. Con esa perspectiva, este artículo se propone estudiar la recepción de las deliberaciones del Concilio desde la perspectiva de dos Iglesias del protestantismo histórico brasileño: la Iglesia Presbiteriana y la Iglesia Bautista. Por medio de entrevistas, análisis de contenido de periódicos protestantes y documentos conciliares, procuramos comprender cómo los miembros y líderes protestantes percibieron y reaccionaron ante las propuestas de los obispos conciliares durante y tras el Vaticano II.

Entre las innovaciones pastorales y litúrgicas que propone el Concilio, tales como la participación de legos en la liturgia, el uso de la Biblia, el empleo de la lengua vernácula en la administración de los sacramentos y otros tantos momentos de la liturgia –como en oraciones y cantos–, el uso de instrumentos musicales además del órgano de tubos, así como la moderación en el uso de imágenes en las iglesias “para no causar rareza a los fieles ni contemporizar con una devoción menos ortodoxa” (Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia), el diálogo ecuménico fue la propuesta conciliar que más impactó las bases protestantes.

El Concilio Vaticano II significó la entrada, a la vez controlada y en conflicto, de la Iglesia Católica al ‘tiempo del ahora’. Ella fue controlada porque la ‘reforma’ de la Iglesia debería acontecer en dosis homeopáticas, y en conflicto, por tratarse del espacio de acuerdo y superación de divergencias entre las diferentes capas de pensamiento de la Iglesia, es decir, espacio de mediación de disidencias entre fundamentalistas, reformistas, tradicionalistas y radicales de la Iglesia. Esta difícil tarea dividió al clero en entusiastas, confusos y pesimistas, y dejó a la institución acorralada entre la tradición y la necesidad de modernización de su estructura (Miranda, 1995; Serbin, 2008).

Presionada interna y externamente, la Iglesia Católica abandonó el tridentismo y encaró la necesidad de innovación pastoril. En los seminarios se exigía una enseñanza vuelta menos para el intelectualismo –neotomismo– y más volcada hacia la práctica pastoril, que valoraba el estudio de las ciencias humanas y la psicología. Algunos sacerdotes y legos deseaban que la Iglesia pusiera menos énfasis en los milagros y la ceremonia, y en cambio se dedicara más a la búsqueda de la justicia social. En particular, en el nordeste brasileño, estimulados por las ligas campesinas y otros movimientos izquierdistas que disputaban la organización y el liderazgo en el campo, sacerdotes y legos habían despertado, mucho antes del Vaticano II, hacia el lema de la justicia social.

En la década de 1950, la denuncia ante la explotación campesina y la defensa de la reforma agraria anunciaban la necesidad de cambios en la postura y posicionamiento del clero en la sociedad. La creación de movimientos alternativos liderados por legos, tales como el Movimiento de Navidad, el Movimiento de Educación de Base que utilizaba la radio en sus actividades y la Acción Popular, anunciaban el pluralismo de pensamiento y el activismo de las izquierdas en el seno católico. Personalidades como Don Hélder Câmara, con su ‘teología del desarrollo’, revolucionaron la Acción Católica y sus cinco juventudes, inexpresivas hasta los años 40 (Serbin, 2008; Mainwaring, 2004). Las conferencias episcopales de Medellín (Colombia) y Puebla (México), convocadas para adecuar los decretos conciliares al contexto latinoamericano, confirmaron la necesidad de diálogo abierto y franco de la Iglesia Católica con el tema político-social de su tiempo. Nociones tales como cristianismo liberador, opción preferencial por los pobres, humanismo cristiano, revolución social, teoría de la dependencia, subdesarrollo y derechos humanos pasaron a ser parte del vocabulario católico latinoamericano, en tanto instrumentos de reflexión y acción.

La teología de la liberación, un producto no tan inesperado, pero puesto en sospecha por el Vaticano –principalmente después del Papa Juan Pablo II–, fue el primer paso para la ‘secularización’ de la teología latinoamericana en el interior

del catolicismo. Los clérigos, impulsados por diversos sectores sociales de dentro y fuera de la Iglesia, agregaron pensamientos y métodos seculares a su reflexión teológica y pusieron en práctica la defensa de los ideales iluministas de democracia, de los derechos humanos, de la libertad política y la igualdad social –en algunos casos también del socialismo–, al mismo tiempo que criticaban, no sin puniciones ejemplares, las desigualdades del sistema capitalista, el indiferentismo ético-político de la Iglesia, el individualismo y el desarrollo económico. La teología de la liberación se constituyó como la respuesta propiamente tercermundista al capitalismo periférico.¹

De igual modo, el campo evangélico también experimentaba cambios. Las Iglesias protestantes habían dado inicio a la era de los megacultos –como la plegaria del teleevangelista estadounidense Billy Graham en Maracanã en 1960– y de las grandes campañas nacionales de evangelización, al mismo tiempo en que el crecimiento del pentecostalismo reconfiguraba y ampliaba la oferta de Iglesias y servicios religiosos. No inmune a la coyuntura de represión política instaurada en Brasil con el golpe militar de 1964, en las Iglesias protestantes se desarrollaron vehementes debates y discusiones en torno al acuerdo/desacuerdo sobre su papel político-social, y que culminaron en silencio, persecuciones y expulsiones de seminaristas, teólogos y pastores (Araújo, 1985). Si una parte de los líderes católicos se alejó de la posición de la dictadura, un protestantismo de matriz conservador se alineó y cooperó con los sucesivos gobiernos militares, ejerciendo la vigilancia y el control sobre sus miembros progresistas, quienes proclamaban prácticas y teologías consideradas subversivas. La situación es semejante a aquella vivenciada en Chile, donde 32 iglesias protestantes y pentecostales declararon públicamente que el golpe militar en contra el gobierno Salvador Allende había sido una respuesta divina en contra del comunismo y el materialismo.

En la esfera teológica protestante, la importación de antagonistas cognitivos de la religión – Marx, Nietzsche, Heidegger, entre otros– influenció a una generación de pastores en EEUU y Latinoamérica que erosionó los contenidos tradicionales (Berger, 1997): Paul Tillich y Rudolf Bultmann fueron influenciados por el exis-

¹ La teoría y práctica que fundamentarían la teología de la liberación empezó a ser desarrollada aun en los años 1960, en el meollo de las transformaciones sociales y políticas de Latinoamérica y Europa. Jóvenes teólogos católicos y protestantes incorporaron a su práctica pastoril la opción preferencial por los pobres, la noción de un Dios liberador del exilio, el humanismo cristiano y la crítica al capitalismo como una moderna idolatría. En oposición a una eclesiología centrada en la autoridad eclesiástica, se proclamaba una Iglesia próxima del pueblo, abierta a la participación de los laicos y socialmente activa. Decisivos en la consolidación de la teología de la liberación fueron los textos de Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Hugo Assmann, Richard Shaull, Rubem Alves, Emilio Castro, Julio de Santa Ana y José Miguez Bonino (Löwy, 2000; Gotay, 1985).

tencialismo; el bautista Walter Rauschenbusch, por la sociología norteamericana; y el presbiteriano estadounidense Richard Shaull, por el marxismo-leninismo. La teología liberal, como se la define, nació al inicio de los novecientos como respuesta al mundo posguerra, siendo incorporada en los años 1950-60 por jóvenes teólogos y pastores brasileños. Para el protestantismo conservador, la teología liberal constituía un desvío que amenazaba la recta doctrina en las Iglesias. Al rechazar la teología liberal buscaban afirmar que era la Iglesia que debía redimir la sociedad y no lo contrario. La redención de la sociedad es espiritual, no siendo papel de la Iglesia tomar partido en cambios sociales; así, pues, el creyente debía convertir al mayor número de personas y aguardar la parusía.

En cuanto al ecumenismo, hace mucho que las Iglesias protestantes buscaban la unidad, si no doctrinal, al menos táctico-estratégica; a raíz de ello construyeron espacios interdenominacionales de diálogo que no siempre obtuvieron éxito. Entre los anglicanos, metodistas y luteranos fueron estos últimos quienes más se aventuraron en el diálogo interdenominacional con las demás Iglesias protestantes y en el diálogo interreligioso con el catolicismo, siendo la Comisión Nacional Católico-Luterana (1974) su expresión máxima de ecumenismo. A pesar de la presencia de sus congéneres europeos, los anglicanos, metodistas y luteranos no enviaron desde Brasil observadores al Vaticano II.² De Latinoamérica solamente el nombre del progresista metodista argentino Dr. Míguez Bonino figuró en la lista de observadores.³

La recepción del Concilio Vaticano II

Originalmente, la noción de 'recepción' se vincula con la construcción y apropiación de significados culturales en el circuito autor/público. Al depender del contexto sociohistórico y de las condiciones sociales de disposición de gusto estético de

² Las iglesias protestantes invitadas como observadoras en el Concilio fueron europeas: Comunión Anglicana, Federación Luterana Mundial, Consejería Mundial de los Metodistas, Consejería Internacional de los Congregacionalistas, Convención Mundial de las Iglesias de Cristo, Consejería Mundial de Iglesias.

³ En algunas provincias brasileñas existieron experiencias ecuménicas en las que protestantes y católicos formaron parte de una misma organización o movimiento. A título de ejemplo: Grupo Ecuménico de Reflexión Teológica (GERT) creado el año de 1957, en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, que contó con la adhesión de la conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) tras el Concilio Vaticano II; la Asociación Ferial de Acción Social (AFAS), en Feira de Santana, Bahía; la Iglesias y Sociedad en América Latina (ISAL), en São Paulo, una de las cunas de la Iglesia Anglicana en Recife etc. Otras tantas experiencias definidas como ecuménicas – la del Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI) 1978, por ejemplo – reunieron solamente protestantes.

los agentes, el artefacto cultural es resignificado al momento de la lectura o la apreciación artística, etc., con el desplazamiento de ideas y conceptos de sus contextos originales de significación. En la relectura del artefacto cultural, el receptor abandona su condición de pasivo y asume con el autor el papel de con-creación (Eagleton, 1983). Aquí, desplazado el concepto desde el campo artístico hacia el religioso, se entiende por recepción el proceso de interpretación y reinterpretación del significado histórico, político y religioso de los decretos conciliares en el medio protestante. La asimetría entre el contenido conciliar anunciado y su interpretación por parte de los agentes protestantes, creó imprevisibles relecturas y prácticas que reglan la experiencia ecuménica en Brasil.

De modo general, los decretos conciliares fueron recibidos en un primer momento con entusiasmo, evolucionando con el pasar de los años hacia la desconfianza y, después, al total rechazo; esta última se volvió la posición hegemónica en el medio protestante. Uno de quienes recibieron con simpatía el evento conciliar fue el entonces pastor presbiteriano Rubem Alves. En noviembre de 1962, la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos realizó en São Paulo “El Catolicismo Romano – un simposio protestante”. Allí, profesores de instituciones de ambas religiones debatieron sobre las innovaciones pastoriles y doctrinales, y acerca de las posibilidades de diálogo ecuménico. Tras una larga digresión por la teología católica, Rubem Alves, en su charla titulada “Movimientos de renovación en la Iglesia Católica contemporánea”, señaló que las innovaciones en curso buscaban resolver la tensión entre comunidad y estructura jerárquico-institucional, entre el ‘pensamiento del siglo’ y la teología católica. Alves destacó la rigidez institucional, que no acompañaba los cambios comunitarios de la Iglesia, la cual parecía estar en proceso emoliente. Tras el Vaticano II, el catolicismo había dejado el discurso de la Reforma que la tachaba como movimiento de un ‘desequilibrado’ –Lutero–, viendo ahora en ella el deseo de verdadera preocupación con la piedad, la recuperación de la verdadera fe y del evangelio. La base del testimonio cristiano

se encuentra en la expresión vivida en la unidad que la acción de Dios crea. Y que, precisamente por ello, todas las divisiones que sean producto de distinciones simplemente horizontales no pueden permanecer frente a la acción unificadora de la gracia. (Alves, 1962, p. 45)

En ese caso, el protestantismo sería más una especie perteneciente a un linaje religioso en el que incluso está el catolicismo y que, igualmente, constituye un sistema de pensamiento y de clasificación que construye y exprime lo trascendente

y lo inmanente en términos similares. Así, catolicismo y protestantismo poseerían afinidades que deberían ser subrayadas en el diálogo ecuménico.

En esa misma perspectiva, un articulista escribió al órgano oficial de prensa de las Iglesias presbiterianas –el periódico *Brasil Presbiteriano*, en julio de 1963– que los nuevos rumbos tomados por el catolicismo bajo la orientación del ‘papa de las transformaciones’ –Juan XXIII– ya se hacían sentir en el catolicismo. Señalaba, asimismo, que al misionar en Cambuquira, en la provincia de Minas Gerais, Brasil, el cura de la parroquia había articulado a una multitud para conseguir dispersar una reunión evangélica. Años después, tras el Vaticano II, era el altavoz del templo católico que invitaba a sus feligreses a oír el coro presbiteriano. En el ambiente bautista, el entusiasmo con el papa Juan XXIII no fue diferente. Un colaborador del *Jornal Batista* firmó un artículo en el cual afirmaba que John Kennedy y Juan XXIII dedicaron sus vidas a cambiar la esfera donde actuaban. Ambos católicos se habían dedicado, el primero a frenar la Guerra Fría y el segundo a la conducción del catolicismo hacia el “camino de la actualización, rompiendo tabúes y adaptando la Iglesia al momento histórico que estábamos viviendo” (Silva, 1964). En los dos casos habría un viraje simbólico en el trato de la imagen del Papa: comúnmente llamado anticristo por parte de los protestantes, el Sumo Pontífice pasó a ser emisario de un nuevo tiempo.

La recomendación dada al clero de que se diera énfasis a la enseñanza de la Biblia durante las homilías, fue ampliamente celebrada. Se ponderaba que en un tiempo en el que el mundo yacía al borde del abismo nuclear debido a la falta del mensaje de Dios, el catolicismo, paulatinamente, retornaba a la práctica apostólica de prédica y difusión del evangelio, la cual hacía siglos despreciaba. El retorno a las Escrituras y la decisión de enseñarse la ‘Palabra’ en lengua vernácula “ya valen por una reforma en alta escala” (Silva, 1964).

La discordancia entre el significado de los decretos conciliares y su recepción por parte de la comunidad de destino implicó extrañamientos tanto en el medio protestante como entre los católicos. Al momento de su publicación, causó escalofríos el decreto *Unitatis Redintegratio*, donde, refiriéndose al ecumenismo, se recomienda al clero y a los fieles el diálogo con los ‘hermanos separados’, esto es, los protestantes. Entonces, en el medio católico se enseñaba que fuera de la Iglesia romana no había salvación y que las demás religiones eran enemigas de la fe y de la cultura del pueblo brasileño. Las religiones no católicas se volvían, así, un extranjerismo a ser repudiado por el pueblo y debían ser expulsadas por el Estado. La afirmación de las ‘raíces lusitanas’ de Brasil y la obviedad del pueblo como naturalmente católico era un lugar común en el discurso de sacerdotes y obispos a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Hasta el Concilio Vaticano II, el católico estaba prohibido de leer la Biblia, cuando hubo las modificaciones, de cierto modo, muchos católicos antiguos se pusieron como locos. Por ejemplo, la misa en la lengua del país, que era en latín, el hecho de que ellos hubieran quitado de los altares muchos santos y algunos fueron considerados sin ser canonizados, casación de santos. El hecho del cura ser llamado pastor y también de no usar la sotana. Entonces hubo una serie de modificaciones. Sí..., cuando ellos comenzaron a utilizar las Biblias en los cultos, cánticos, que ellos no tenían; antes era solo aquel ritual de ellos, ¡sí! Recuerdo que hablé con una señora: “pastor, me estoy poniendo loca. Soy católica y no sé hace cuántos años, 60 años, creo, y todo en lo que creía que estaba errado ahora es correcto y lo que me enseñaron que en ustedes estaba errado ahora es correcto, y uno está adoptando; yo no sé más en lo que creer. (Samuel de Aguiar Munguba. Comunicación personal, 5 de julio de 2004)

El discurso ecuménico causaba asombro y malestar. Aquellos días, seguramente, fueron días irreverentes.

No obstante, a medida que los decretos conciliares eran divulgados, las primeras voces disonantes denunciaban la superficialidad de los cambios del catolicismo. El rechazo al diálogo ecuménico fue, paulatinamente, volviéndose el pensamiento dominante en el medio protestante. En el artículo “Cómo encaro el Concilio”, un título sugestivo, un pastor bautista ponderó:

debo decir que admiré grandemente la dinámica realizadora del Papa Juan XXIII, sin embargo, no creo que haya sido convocado el Concilio Vaticano II para mejorar espiritualmente la Iglesia Católica Romana. Creo que la convocación fue más una necesidad de sobrevivencia política que el deseo de mejorar delante de la mirada paternal de Dios. La Iglesia Católica sintió su estructura grandemente abalada por el comunismo materialista; de igual forma se sintió vaciada por el poder espiritual. Pasmada veía diariamente a miles de fieles de su seno ingresando en el ateísmo, comunismo, materialismo, espiritualismo y una pequeña parte en el protestantismo. No se hizo nada para llevar al hombre a una experiencia con Dios. No se habló de salvación por la fe, de satisfacción, de confianza absoluta en Dios, de sumisión al espíritu Santo de Dios en regeneración. Lo que fue planeado fue, tan solo, el aplanamiento del camino para que los pueblos se arrodillaran al poderío papal. (Sá, 1966, p. 6)

En resumen, las innovaciones que conllevó el Concilio hicieron parte de una reorientación estratégica de la Iglesia, que visaba a su supervivencia y fortalecimiento. Se trataba de la simple conveniencia política del clero en cuanto a la supresión de obstáculos que impidieran el diálogo entre católicos y protestantes. Retirar imágenes de los altares no significó una vuelta a las ‘enseñanzas del Padre eterno’ y la liberalización de costumbres, como la incorporación en las celebraciones católicas del ‘ie, ie, ie’ del *rock n’roll*, fue una estrategia para atraer a los jóvenes de regreso a las iglesias.

El culto a las imágenes y santos fue siempre una cuestión sensible entre las dos religiones. Llamada por los protestantes ‘casación de santos’ –expresión bien adecuada a aquella coyuntura política de represión militar–, la propuesta de uso comedido de imágenes por parte de la *Constitución Conciliar Sacrosanctum sobre la Sagrada Liturgia*, llevó a algunos pastores a mencionar que la dulzura, hiperdulzura y la iconolatría católica –es decir, el culto a los santos, a la Madre de Cristo y a las imágenes en general– había llegado a su fin. Mas, se decía, aquello era ilusión de pastores ingenuos. En un artículo publicado en el periódico *Brasil Presbiteriano*, el 1 de julio de 1966, un colaborador ironiza respecto de la capacidad de la Iglesia Católica dispone para explicar algunos hechos extraños.

Se refería al nuevo estatus angiológico del más popular de los santos de la ciudad de Río de Janeiro, San Jorge Guerrero. El Vaticano había concluido que San Jorge no estaba canonizado y que, por eso, se lo debía retirar de los altares. Según el autor, los devotos no declinaron de su fe y el culto a sus santos populares se mantuvo. Él menciona en ese artículo que otro santo popular, San Sebastián, poseía devotos entre los practicantes de la macumba –rito afrobrasileño muchas veces perseguido por las Iglesias cristianas–, entre quienes es denominado Ogum. La iglesia entonces vio que no podía con el pueblo. San Jorge y su caballito estaban ya de tal forma enraizados en la devoción popular que cualquier medida más seria podría redundar en desprestigio y, sobre todo, en perjuicio financiero. (Araújo, 1966, p. 6)

Ante la profundidad de la religiosidad brasileña solo los ingenuos podrían haber creído que los decretos del Vaticano II harían desaparecer el culto a las imágenes y a los santos: “Iludidos por la disminución en el número de imágenes de santos en santuarios romanistas algunos hermanos juzgan que el propio fin de la idolatría está por venir. Se están dejando engañar” (Araújo, 1966, p. 6).

El dictado latino *Roma Semper eadem* –Roma siempre la misma– se volvió el predilecto entre los periódicos protestantes. Un grupo cada vez más hegemónico

comprendía que el catolicismo había cambiado solo epidérmicamente. En la prensa bautista y presbiteriana, el Concilio pasó a ser considerado un espectáculo de lujo, ostentación y propaganda. La imponente Basílica de San Pedro, las vistosas vestimentas de colores de los cardenales y los lujosos guantes encomendados por Pablo VI, en Francia, ayudaron a construir la imagen de una Iglesia que no vivía como Cristo (Santos, 1964). El arriendo por ese entonces de un avión para trasladar a los 204 obispos brasileños a Roma, a expensas del erario federal, reforzó las críticas a los privilegios que el Estado otorgaba a la religión católica. “El Congreso de Brasilia tramitó el proyecto de ley que concedió millones a los obispos brasileños para que realizaran esa excursión totalmente inútil a nuestra patria y altamente perjudicial al pueblo” (Pires, 1964, p. 7). Los protestantes se indignaban con el uso del dinero público para promover la publicidad institucional de una iglesia que perdía influencia en todo el mundo.

De igual forma, las bases propuestas para el diálogo ecuménico fueron consideradas inaceptables. Preparando lo que sería el tema principal del Concilio, la primera encíclica de Juan XXIII, sección “Paterna invitación a la unidad”, ya propone el regreso de los hermanos separados al seno católico. ‘Regreso’ desde ya sería una palabra pretenciosa, pues sitúa al Papa en posición de Padre de todos los cristianos y a la Iglesia Católica como lugar de congraciamiento de la cristiandad.⁴ En octubre de 1960, un pastor escribió al *Brasil Presbiteriano* lo siguiente:

¿Será que aprobando esta “invitación” no estamos comprendiendo mejor el propósito del Concilio Ecuménico convocado para el Vaticano?
 ¿¿¿Regreso??? Eso hace recordar a la juventud desencaminada del hijo pródigo, ejemplificada en la parábola. ¿‘Regreso’ al padre? Sí, estamos de acuerdo con el regreso al padre, pero el Padre del Cielo, y de eso seguramente no somos nosotros quienes estamos desencaminados. (*O próximo Concilio...*, 1960, p. 10, 12)

En el artículo titulado “Romanismo y ecumenismo”, de 1959, otro pastor se pregunta quién sería la cabeza de esa nueva Iglesia cristiana ecuménica? ¿El Papa? ¿Cristo?:

¿Qué sucedería con la unión denominacional si ellas [las Iglesias] todas se unieran en una, cada cual con el bagaje de su fe y práctica y no de la

⁴ *Carta Encíclica de Juan XXIII. Ad Petri Cathedram*. Conocimiento de la verdad, Restauración de la unidad y de la paz en la caridad.

Biblia? El Papa de Roma por cierto desearía ser la Cabeza, y nosotros deseamos a Cristo. (Souza, 1959, p. 5)

Para los críticos del ecumenismo, los documentos eclesiales hablaban por sí mismos. En cada lectura de los decretos conciliares se percibían los límites de la propuesta ecuménica. Se mencionaba, por ejemplo, que el tridentino dogma de la salvación por intermedio de la Iglesia Católica había sido relativizado con el propósito de que, públicamente, pareciera menos restrictivo. Un artículo del 8 de noviembre de 1964 del *Jornal Batista*, al analizar el decreto *Unittis Redintegrati*, destaca que a pesar de que el texto proclama que la salvación no reside solamente en el catolicismo, afirma *ipsis litteris* que la Iglesia romana continuaba situándose como la ‘única’ capaz de reunir los mejores recursos materiales y espirituales para el cristiano en búsqueda de la vida eterna (*Ventos Novos...*, 1964, p. 3).

No obstante que existieran acusaciones de capitulación frente a un enemigo de la fe, hubo momentos en que pastores y clérigos participaron en actividades ecuménicas, a pesar de que los resultados no fueran aquellos esperados por el clero. La invitación para que los pastores participaran de ceremonias católicas fue una praxis extensamente difundida. Sin embargo, pocos fueron los esfuerzos creados en el medio protestante para que clérigos visitaran sus iglesias. En un primer momento, aceptar esas invitaciones se volvió un simple acto de civilidad que rápidamente fue reemplazado por la declaración abierta de rechazo a la propuesta ecuménica.

Dos casos ocurridos en la provincia de Ceará, en los años 1960, se pueden describir aquí para comprender el significado de los encuentros entre clérigos y pastores. En un primer caso, el arzobispo Don Delgado invitó a los líderes de las principales Iglesias protestantes a la casa diocesana para discutir su participación en una campaña católica. Incómodo ante la situación de que los pentecostales no habían sido invitados, el pastor Samuel Munguba pidió la palabra y dijo: “Yo quería situarme. Su campaña es sobre el pueblo de Dios. ¿Cuál es su concepto de pueblo de Dios para ver si es el mío también?”. El arzobispo le habría respondido: “Bueno, el pueblo de Dios es cualquier persona que tenga alguna cosa de Dios en su vida, y todos nosotros tenemos”. Don Delgado seguía rigurosamente el capítulo 3 del decreto *Unitatis Redintegratio* –“Los hermanos separados y la Iglesia Católica”–, que definía al cristiano como “todos cuantos se rotulen como tales”. El pastor bautista replicó: “Mire, yo no voy a entrar en su campaña porque el pueblo de Dios está compuesto por personas salvadas, regeneradas, transformadas por Jesucristo” (Samuel de Aguiar Munguba. *Comunicación personal*, 5 de julio de 2004). Tras la reunión, las Iglesias bautistas iniciaron una campaña en contra el ecumenismo en una radio local.

También fue emblemática la invitación para que el pastor de la Iglesia Presbiteriana de Fortaleza hablara en la Catedral durante la Semana de la Familia. El arzobispo ofrecía el más importante altar del catolicismo cearense a este pastor. El contenido sugerido para la homilía se encontraba en el libro de Juan, capítulo 17, versículo 21: “Para que todos sean uno, como tú, oh Padre, lo eres en mí, y yo lo soy en Ti”. El guión previamente propuesto se basaba en un versículo de contenido conciliador que se refería a la unidad del pueblo cristiano. Sin embargo, el pastor no siguió el guión e inició su prédica ‘declarando la guerra’ a la audiencia que llenaba la Catedral. Basado en el libro de Actos, capítulo 4, versículo 11, se trataba de una provocación, ya que el texto se refería a la “piedra que fue rechazada por vosotros”, esto es, el rechazo de Cristo como único salvador (Othoniel Martins, comunicación personal, 20 de agosto y 13 de septiembre de 2009). El principal altar del catolicismo se había vuelto escenario de una situación que evidenciaba que el clero no lograría controlar los términos del diálogo y tampoco lo que los pastores dirían en las celebraciones católicas.

Había un aspecto no mencionado en la estrategia de aproximación a las Iglesias protestantes. La invitación a un líder no católico presuponía la expectativa de retribución de aquella. Las invitaciones a pastores eran actos generosos por parte del clero que debían ser recompensados. La ambigüedad de la experiencia del don —el rechazo del interés— es la conciencia de la lógica del cambio, el ‘contradon’, la posibilidad de retribución, en determinado intervalo temporal, que permite relacionar los actos sociales a un circuito de dádiva en el que la verdad del cambio, a la vez disimulada y reconocida, se revela como acción interesada (Bourdieu, 1996). Cuando había la dádiva, el clero se autoinvitaba, lo que no siempre logró los resultados esperados, ya que al depender del sistema y el gobierno de la Iglesia, aquel hablaría a las consejerías y no a la comunidad. En la provincia de Ceará, en una de las pocas experiencias en las que un arzobispo tuvo autorización para hablar a una comunidad de protestantes, el pastor de la Iglesias Bautista de Monte Castelo fue disciplinado y transferido a la ciudad de São Paulo. La con-presencia en celebraciones públicas parecía causar más ansiedad y constreñimientos al clero y a los pastores que una real aproximación religiosa. Era inevitable controlar lo que sería dicho durante una misa/culto e imposible anticiparse a las consecuencias.

Conclusión: ecumenismo como no reconocimiento de las diferencias

A lo largo del siglo XX, las Iglesias presbiterianas y bautistas brasileñas adoptaron una conducta más antiecuménica que ecuménica, incluso cuando se trató de la

participación en organizaciones que reunían solamente a Iglesias protestantes. En cuanto al catolicismo, se pasó a prohibir cualquier diálogo o participación en actividades de carácter religioso propuestas por el clero. Como se ha mencionado antes, los líderes de las Iglesias entendían la convocatoria del Vaticano II como una estrategia para fortalecer al catolicismo en un momento de fragilidad interna –conflicto teológico-político, absolutización institucional del pensamiento, evasión de sacerdotes, falta de vocación sacerdotal, vaciamiento de las iglesias, dependencia del clero extranjero, etc. Además, como una respuesta ante el crecimiento de sus rivales protestantes y pentecostales.

Las luchas de concurrencia en el campo religioso brasileño definieron las relaciones entre catolicismo y protestantismo antes y después del Concilio Vaticano II. Espacio de conflictos y de poder, el campo religioso brasileño es escenario de rivalidades y enfrentamientos entre agentes religiosos por visibilidad y legitimización social. A pesar del ecumenismo, permanecía inalterada la disputa por el control sobre la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios religiosos, es decir, sobre el poder de distribuir sacramentos y proclamar la parusía, de conferir sentido religioso a la realidad, y de definir cuál sería la memoria religiosa colectiva aprobada por la comunidad moral.

En segundo lugar, el pensamiento hegemónico en el medio protestante en cuanto a que cualquier aproximación al catolicismo era inaceptable, se basaba en una moral y conducta de vida traspasadas por la condición, según el lenguaje nativo, de ‘salvados’ por Cristo. El salvado o convertido es el individuo que por búsqueda personal o por fruto de la propaganda religiosa dejó su religión de origen para escoger otra en la que Cristo es el principio-eje de su vida. En el proceso de socialización por el cual el convertido se vuelve miembro de la comunidad moral, se le exige un cambio de lenguaje y de conducta social, así como la renuncia a las viejas formas de vivir lo sagrado y la interpretación del mundo (Alves, 1982), o, como escribe Peter Berger, la desvinculación respecto de la “estructura de plausibilidad de su antigua realidad religiosa” (2004, p. 64). Se desea de aquel convertido que dejó, por ejemplo, el catolicismo, abandone las creencias y ritos de su religión original e incorpore los esquemas de disposición, percepción y clasificación del mundo ofrecido por el protestantismo. Esto es, los elementos empíricos de ese habitus identificados tanto por la incorporación de los límites establecidos por la Iglesia entre lo permitido y lo no permitido –no se debe beber, fumar, jugar, ir a fiestas ‘mundanas’, adorar imágenes, santos etc. – como por la adopción de un vocabulario centrado en la noción de pecado, que concibe a Cristo como fundamento de la salvación y la Biblia como única fuente de conocimiento.

En el proceso de formación del habitus protestante en el que el converso reestructura su proceder y sus representaciones religiosas, él también aprende a identificar a sus enemigos internos y externos. En la historia del protestantismo brasileño, los desvíos teológicos internos –ecumenismo, teologías liberales y pentecostalismo–, así como la concurrencia con la religión culturalmente hegemónica y demográficamente mayoritaria –el catolicismo– fueron sus adversarios prioritarios. A la *ecclesia militans* se le exige el combate a los enemigos dentro y fuera de la Iglesia. Entonces, el protestantismo aportó en Brasil para convertir a católicos, siendo inaceptable cualquier propuesta de disipación de las diferencias entre las dos religiones cristianas. En aquel contexto conciliar estaba en juego la defensa del ‘sentido de identidad’ de lo que hace al ser protestante.

En la clausura del seminario interdisciplinar L’Identité, Claude Lévi-Strauss definió que la identidad es una especie de “foque virtual al que se nos es indispensable referir para explicar cierto número de cosas, pero sin que haya jamás una existencia real. [...] su existencia es puramente teórica: de un límite al que no corresponde, en realidad, ninguna experiencia” (1977, p. 332). En este caso, identidad no es algo que se tiene. Empíricamente no es verificable o ubicable, pero siempre es accionado por los individuos, grupos e instituciones como una forma de que se distinguen, de que se afirmen o construyan vínculos en el sentido del grupo; la ‘identidad’ es un proceso sociohistórico de diferenciación que define un posicionamiento con relación al otro. Es un recurso discursivo que solo se puede proferir relacionamente. Esto significa afirmar que los actos de identificación son un proceso de negación y de establecimiento de fronteras entre el ‘yo’ y el ‘otro’ en el que se forja, en el juego del conocimiento y del no reconocimiento, una identidad diferencial (Laclau, 1997).

El sentido de identidad del protestantismo brasileño se construyó y se afirmó dialógicamente en oposición al catolicismo. Aceptar el ecumenismo implicaba afirmar que no existen distinciones construidas y afirmadas a lo largo del tiempo entre protestantes y católicos. Como escribió un pastor al *Periódico Bautista* de 1968, la presencia de sacerdotes hablando en el púlpito podría confundir a los fieles y llevarlos a pensar que no hay diferencias entre el cura y el pastor. Un prestigiado historiador de la Iglesia protestante brasileña preguntó en tono decisivo:

¿Cómo es posible ser cristiano evangélico y no ser al mismo tiempo anticatólico? El evangelio que predicamos, de salvación por la gracia, mediante la fe en Cristo, sin obras, salvación que se alcanza ya en esa vida, razón por la que se tiene certeza absoluta, desde aquí, de entrada inmediata a la presencia de Dios, tras la muerte, es contrario a todo cuanto el catolicismo romano enseña sobre el tema. (Mendonça, 1960).

Sin embargo, si el Vaticano II fortaleció el sentido de identidad en lugar del diálogo ecuménico, por lo menos se volvió un punto de inflexión en las luchas por el reconocimiento del protestantismo brasileño. La construcción de una directiva teológica y pastoril mínima que disolviera las diferencias religiosas a favor del ecumenismo, era menos importante que el arrastrado proceso de desestigmatización del protestantismo. Antes del Vaticano II, la afirmación de las raíces lusitanas brasileñas y de la obviedad de la nación como natural, histórica y providencialmente católica hizo del culto y modo de vida protestantes una infiltración cultural perjudicial para el país, un desvío de fe en desacuerdo con la religión de la mayoría del pueblo.⁵ Reconocer a este como a un hermano separado fue, de todos modos, una aprobación sin precedentes históricos.⁶

Incluso con la creación de espacios ecuménicos en reuniones y celebraciones públicas, una parte del clero se mantenía incrédula en relación a la efectividad del diálogo con las Iglesias protestantes. Las rivalidades teológicas y pastoriles dominarían el panorama religioso brasileño y la pauta ecuménica; mas, pasada La década de 1980, pasarían a un segundo lugar en la agenda eclesiástica. Sintómicamente, es en esa época que las Iglesias protestantes y el próprio catolicismo iniciaron la curva descendiente de pérdidas de fieles, principalmente para el pentecostalismo. El crecimiento numérico de Iglesias pentecostales y neopentecostales elevó a un nuevo nivel las rivalidades y enfrentamientos interreligiosos, y exigió la redefinición de los principios que conducían el diálogo de la Iglesia Católica con las otras religiones cristianas brasileñas.

Recibido noviembre 29, 2013
Aprobado abril 10, 2014

Referencias bibliográficas

- Alves, G. Barbosa (1964). O catolicismo adere ao protestantismo. *Jornal Batista*, 25 de octubre, p. 4.
- Alves, R. (1962). Movimentos de renovação na Igreja Católica contemporânea. En *O catolicismo romano – um simpósio protestante*. São Paulo: Aste.

⁵ A inicios del siglo XX, el clero latinoamericano consideraba que las Iglesias protestantes cumplían un papel de emisarios culturales de la política imperialista estadounidense en el continente. Esa posición se mantenía en el ambiente católico dominante hasta el Concilio Vaticano II.

⁶ Según Todorov (1996) hay dos formas de reconocimiento: se desea la aprobación por adecuamiento al orden social (reconocimiento por conformidad), o por reconocimiento de las diferencias (reconocimiento por distinción). Ya su inversa se traduce en el rechazo: la negación del valor del Otro en la sociedad.

- _____ (1982). *Protestantismo e Repressão*. (2da. ed.). São Paulo: Ática.
- Araújo, A. M. (1966). Sincretismo religioso. *Brasil Presbiteriano*, 1 de julio, p. 6.
- Araújo, J. Dias de. (1985). *Inquisição sem fogueiras. Vinte anos de história da igreja presbiteriana do Brasil: 1954-1974*. (3ra. ed.). Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião.
- Berger, P. (1997). *Rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. (2da. ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (2004). Elementos para uma teoria sociológica da religião. (5ta. ed.). *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus.
- Bourdieu, P. (1996). Marginália. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Revista Mana* 2 (2), 7-20.
- _____ (2001). *A Economia das trocas simbólicas*. (5ta. ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Eagleton, T. (1983). *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fediakova, E. (2007). Protestantismo misionero norteamericano en América Latina en el siglo XX. *Persona y Sociedad*, Vol. 21, N° 1, 9-37.
- Gotay, S. Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religion, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Laclau, E. (1997). Sujeito da política, Política do Sujeito. *Política Hoje*, N° 7, 9-28.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'Identité – Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Quadrige/PUF.
- López, F. (2004). Movimientos laicos, secularización y función pública de la religión. *Persona y Sociedad*, Vol. 18, N° 3, 273-290.
- Löwy, M. (2000). *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Mainwaring, S. (2004). *Igreja Católica e política no Brasil, 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense.
- Miranda, J. (1995). *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese.
- Mendonça, D. A. de. (1960). Carta aberta ao Sr. Adilson Rodrigues. *Brasil Presbiteriano*, 1 de julio, p. 5.
- O próximo Concílio... no Vaticano. *Brasil Presbiteriano*, outubro de 1960, p. 10, 12.
- Reily, D. A. (1993). *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE.
- Pires, A. Gonçalves (1964). O Concílio Vaticano II. *O Jornal Batista*, 21 de marzo, p. 7.
- Sá, J. B. (1966). Como encaro o Concílio. *Tribuna do Ceará*, 6 de diciembre, p. 6.
- Santos, A. dos. (1964). Notícias ecumênicas. *O Jornal Batista*, 29 de febrero, 2.
- Serbin, K. P. (2008). *Padres, celibato e conflito social. Uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Silva, J. (1964). Cristianismo – Ano 64. *O Jornal Batista*, 21 de marzo, p. 6.

Souza, W. Romanismo y ecumenismo. *Brasil Presbiteriano*, junio de 1959, p. 5.

Ventos novos sopram de Roma. *O Jornal Batista*, 8 de noviembre de 1964, p. 3.

Wolff, E. (2002). *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus.

RESEÑAS

América Latina: Nuevas miradas desde el Sur

Jorge Riquelme Rivera, Máximo Quitral Rojas y Carlos Rojas Huerta,
comps. (2013)

Santiago: Minimocomún Ediciones

Alejandro Corder Tapia*

América Latina: Nuevas miradas desde el Sur es un libro que contiene una serie de artículos que se interrelacionan entre sí, se complementan, dialogan y permiten extender la conversación hacia un lector no especializado que desea conocer algo más en profundidad algunas temáticas y hechos que han ocurrido en la región en la última década, así como las posibles implicancias que dichos acontecimientos puedan tener para la próxima década.

La selección de temas constituye un acto discursivo de los compiladores que, compartiendo una formación académica en Relaciones Internacionales, han escogido aquellas temáticas que mayor preocupación han generado en la historia del mundo moderno. Esto se refleja claramente en los títulos que lleva cada capítulo, entre ellos: economía y desarrollo, política y movimiento, asuntos sociales y ciudadanía, relaciones internacionales, así como, finalmente, la región y su conexión con el mundo.

En el primer capítulo, el autor Ignacio Bartesaghi sostiene que el crecimiento de América Latina en la última década, se debió principalmente al crecimiento de China y otros países asiáticos que incrementaron la demanda por productos básicos. Si bien América Latina ha tenido una gran tradición, exportando *comodities*, el desafío futuro es su proyección en el tiempo y el despegue de sus economías hacia la diversificación. Por otra parte, Carlos Rojas plantea que la cooperación Sur-Sur ha sido uno de los pilares fundamentales para el crecimiento regional como instrumento de apoyo a las políticas públicas en diversas temáticas, entre las cuales destacan la estabilidad institucional y la protección y promoción de los derechos humanos. En este sentido, en las últimas décadas los países de la región han profundizado su histórica tradición de cooperación, que se remonta al momento de la conformación de los Estados, cuando el proceso independentista lo requirió.

En el segundo capítulo, el primer artículo desarrolla una interesante perspectiva en torno al ideal bolivariano propugnado por Venezuela desde el ascenso de Chávez

* Investigador, Instituto de Estudios Internacionales-INTE, Universidad Arturo Prat, Santiago. Correo electrónico: lcorder@unap.cl.

al poder. Este se basa en el proyecto de cambio social, dejando de lado el aspecto republicano liberal que el libertador sostenía, en razón de la necesidad discursiva del presidente venezolano de instalar un cambio en la sociedad fuertemente cimentado en un mito que evidencia la vocación psicomágica de su pueblo. En este orden de ideas, este trabajo permite continuar con un interesante tema que viene a ejemplificar el análisis sobre el proyecto de gobierno de los mandatarios en la región, a través del siguiente artículo, que analiza el comportamiento de los sistemas presidenciales que ha caracterizado a Latinoamérica, sosteniendo el autor la tesis de que este desequilibrio de la fuerza con la cual se interrelacionan los tres poderes del Estado, podría haber sido la causa de las inestabilidades democráticas que se produjeron en la región en las últimas décadas del siglo XX. Luego se analiza el caso peruano en particular, que refleja claramente la falta de solidez institucional en momentos en que los partidos políticos se encuentran desarticulados y con pocas probabilidades de encontrar acuerdos.

El tercer capítulo nos lleva al terreno de lo humano en cuanto aborda los temas sociales del ciudadano latinoamericano y sus representaciones sociales, que no son más que el reflejo de las ideas que dejó como legado el proceso independentista, mediante la conformación de Estados que nacen a la libertad como repúblicas soberanas, configurando en el papel las concepciones republicana, liberal y democrática. Siguiendo este orden de ideas, el artículo de María Sierralta aborda la región desde una perspectiva sociológica del comportamiento infantil. De acuerdo a su tesis, la sociedad se va conformando con un orden creado para niños incapaces de formular sus propias opciones; más bien, niños/adultos a los cuales solo les resta obedecer las normas pensadas por las elites.

El cuarto capítulo está dedicado a las relaciones internacionales regionales; en particular se centra en un caso de estudio de relación paravecinal de dos países. En este capítulo cabe destacar el interesante abordaje que presenta Jorge Riquelme para tratar el tema de la relación entre la integración y la seguridad en Sudamérica. El autor sostiene que la seguridad en América del Sur se ha incrementado y consolidado producto de los avances que evidencia la región en el ámbito de integración a nivel subregional y regional, especialmente a partir de los aportes que ha implicado Mercosur. En tal sentido, el autor plantea que, más allá de los aspectos económicos y comerciales, la integración ha impulsado la progresiva conformación de una comunidad de seguridad que, teniendo como base el Cono Sur americano, ha tendido a expandirse a nivel de la región en su conjunto, como lo expresa el desarrollo que ha experimentado el Consejo de Defensa Suramericano.

En el último capítulo se desarrolla la conexión de América Latina con el mundo, a través de tres artículos. Irene Acevedo analiza el caso de Brasil y su posi-

cionamiento en el mundo multilateral global, donde se destaca principalmente la aspiración del país de obtener un asiento permanente en el Consejo de Seguridad. Para este fin, Brasil ha desplegado una serie de acciones en el plano multilateral, orientando su política de cooperación internacional tanto en el seno de Naciones Unidas como en forma directa hacia los países vecinos y de África. Lo anterior, con el fin de obtener una real legitimidad a su aspiración. Por otra parte, Eduardo Carreño aborda la relación entre América Latina y el África Subsahariana, artículo que se conecta con el anterior al destacar intereses que se han desarrollado entre países de ambas regiones, ya sean de corte ideológico o meramente pragmático. Finalmente, el capítulo termina con el artículo de Juan Pedro Sepúlveda, que aborda el emblemático caso de Haití como foco de la cooperación internacional, que tiene por objetivo detener el quiebre total de un Estado que ha sido incapaz de resolver sus asuntos y que genera gran preocupación en la región y en la comunidad internacional.

El libro presenta una realidad que, siguiendo a Hedley Bull, va más allá del orden internacional, porque también aborda temáticas a nivel doméstico, humano y del camino que la región ha tomado en los últimos tiempos respecto de los grandes desafíos que presenta el futuro y de lo que las naciones desean como realidad. El discurso general se plantea como un llamado de atención hacia las grandes diferencias existentes, a las trabas que se encuentran en el camino y a la larga jornada que le espera a esa nación para alcanzar los estándares mínimos deseados en este momento de la historia.

En su conjunto, el libro constituye una excelente compilación de temas absolutamente vigentes en la esfera internacional, que ofrecen una visión global del devenir actual de la región, sin dejar de lado sus orígenes y su gran diversidad cultural. Si bien la región se presenta como una zona de gran homogeneidad cultural, las variantes de programas de desarrollo y de experiencias sociopolíticas enriquecen las relaciones interestatales mediante sus particularidades, preocupaciones, intereses comunes y visión de mundo que se quiere para el futuro. Su lectura es altamente recomendable para quienes quieran conocer algo más en profundidad esta región del mundo que, últimamente, ha demostrado tener una mayor visibilidad tanto por la generación de nuevas ideas, como por lo esperanzador de su reconstrucción democrática.

La sociedad de los iguales

Pierre Rosanvallon (2012). Madrid: RBA.

Jorge Atria*

Entre la enorme cantidad de publicaciones dedicadas al estudio de la desigualdad, *La sociedad de los iguales* tiene dos características distintivas. En primer lugar, contra el abordaje específico –tan propio de las investigaciones actuales del tema– consagrado a estudiar el problema de la desigualdad en relación con una variable (género, raza) o área (salud, educación, vivienda), observando así su agravamiento o mejoramiento, Rosanvallon emprende un proyecto de pretensiones más ambiciosas, capaz de supeditar los análisis parcelados a una mirada de la igualdad y la desigualdad como categorías macrosociales, vinculadas con la sociedad íntegra, que apelan a las formas de convivencia entre los individuos en su amplio conjunto de significados. La desigualdad, así vista, pierde su condición cotidiana –esa que deja ver la prensa, los discursos, las cifras–, deviniendo en una interrogante profunda sobre las relaciones sociales, la pervivencia de la democracia y los fundamentos de la justicia.

En segundo lugar, a diferencia de la disciplina económica, centrada en proponer en la actualidad evaluaciones y modelos estadísticos para prácticamente todos los temas concernientes al estudio de las sociedades, y muy especialmente para la desigualdad (como la siempre influyente Curva de Kuznets, el índice de Theil o el Coeficiente de Gini, entre otros), facilitando la creación de rankings mundiales de las más diversas temáticas, Rosanvallon opta por el desarrollo de un modelo explicativo radicalmente distinto, uno que da primacía a una perspectiva histórica y teórica. Así, si bien algunos trabajos recientes van más allá de la primera característica,¹ aproximándose integralmente al fenómeno, pocos logran ir más allá de las descripciones estadísticas, que además de evidenciar la alta desigualdad aporten una visión comprensiva, para interpretar el presente y sugerir direcciones hacia el futuro.

El recorrido que ofrece este libro sustenta la presunción del autor sobre la necesidad de una nueva teoría de la justicia, y le alcanza el espacio también para un primer esbozo de ella. Se apoya en la inquietud de que nunca las desigualdades

* Lateinamerika Institut, Freie Universität Berlin, Alemania. Correo electrónico: jorge.atria@fu-berlin.de.

¹ Véase por ejemplo Wilkinson y Pickett (2010).

habían sido un tema tan discutido, pero, al mismo tiempo, ante el que se hiciera tan poco. Consta que, incluso en los partidos políticos de izquierda,

[l]a igualdad como lema sigue apareciendo en los discursos y en los programas, pero, aunque apoyada en la muleta de adjetivos ensalzadores que la desean “radical” o “real”, suena tan solo como una concha vacía [...] se ha separado de la experiencia, y ya no señala de forma evidente y perceptible los combates que hay que disputar ni las perspectivas que hay que trazar. (pp. 18 y 19)

Por último, diagnostica que actualmente enfrentamos una crisis de igualdad, cuya dimensión intelectual

traduce y acompaña el hundimiento de todo un conjunto de representaciones anteriores de lo justo y de lo injusto [...] no se limita a una cuestión de desigualdades de ingresos o patrimonios, sino que hace tambalear las bases mismas de lo común. (pp. 17 y 18)

En *La sociedad de los iguales*, la urgencia de refundar la noción de igualdad es entendida, como se ha dicho, desde un doble desarrollo histórico y teórico. Esto permite trazar un camino de comprensión amplio, partiendo por el *espíritu de igualdad* en el origen de su concepción moderna, a través de las revoluciones francesa y estadounidense. Este camino sitúa la igualdad más allá del contexto actual, adentrándose en factores políticos, económicos y en el desarrollo de las ideas que exceden una mera crítica a la globalización, al neoliberalismo o al individualismo. La mirada histórica, así, modifica la escala del fenómeno, evidenciando que no todos los problemas del presente son nuevos o inéditos, y que tampoco las soluciones reduccionistas y contingentes son suficientes para recoger en su magnitud los dilemas actuales sobre la igualdad.

Pierre Rosanvallon, historiador francés y director de estudios de la *École des hautes études en sciences sociales*, se aproxima al tema desde una abundante producción intelectual centrada en el estudio de la democracia, el rol del Estado y la historia política francesa, entre otros tópicos, vinculando la pregunta por la igualdad con otras interrogantes sobre las sociedades contemporáneas, ayudando con ello a que las respuestas que ensaya en el libro tengan también una resonancia distinta, de utilidad para un análisis del orden social en su conjunto.

Cuando la igualdad no entorpecía a la libertad

Lo que en muchos casos es discutido como una tensión valórica entre igualdad y libertad, aparece en el trabajo de Rosanvallon como dos componentes necesarios de un mismo proyecto. La revisión de los principios fundamentales de las revoluciones estadounidense y francesa devela, más allá de las intuiciones, qué ideas y valoraciones concretas motivaron las agitaciones sociales de la época, así como también cómo ellas fueron la base para las transformaciones políticas, sociales e institucionales que posteriormente fueron promovidas.

El complemento entre igualdad y libertad deviene evidente cuando se invoca a la igualdad como una cualidad de los vínculos sociales: “la igualdad se entendió entonces principalmente como una relación, como una manera de hacer sociedad, de producir y de dar vida a lo común. Se consideró una cualidad democrática y no solamente una medida de distribución de la riqueza” (p. 21). Para Rosanvallon, esta idea de *igualdad-relación* es desagregada en tres figuras: la semejanza (*igualdad-equivalencia*, donde las diferencias no enturbian la relación), la independencia (*igualdad-autonomía*, ausencia de subordinación y equilibrio de intercambio) y la ciudadanía (*igualdad-participación*, definida por la comunidad de pertenencia y de actividad cívica).

En especial frente a la igualdad-autonomía, la igualdad apela a un tipo de relación “en la que nada está sometido a la voluntad de otro” (p. 35), pero que no tiene sentido como cualidad individual, sino como capacidad social: habrá autonomía allí donde se den las condiciones para una sociedad que niegue toda dependencia. Era el momento en que la libertad se confundía con la igualdad. Formaban parte de un mismo despliegue, eran dos componentes dentro del desarrollo de un modelo particular de sociedad: en el caso de la estadounidense, en el momento de la posindependencia; en el caso de la francesa, en la etapa posterior a la revolución de 1789.

La importancia de este análisis no estriba únicamente en desentrañar las formas de pensamiento de aquella época,² sino también en dotar a la noción de igualdad de un sentido más amplio que el actual, reducido escasamente a una concepción económica (una *igualdad aritmética*), despojada de su cualidad estructurante de relaciones sociales, visualizada únicamente como magnitud de las diferencias de

² En este sentido, el trabajo histórico “no consiste solamente en apreciar el peso de las herencias, en ‘esclarecer’ simplemente el presente a partir del pasado, sino que intenta hacer revivir la sucesión de presentes tomándolos como otras experiencias que informan sobre la nuestra [...] es seguir el hilo de las experiencias y de los tanteos, de los conflictos y las controversias, a través de los cuales la polis ha buscado encontrar su forma legítima” (Rosanvallon, 2002, pp. 25 y 26).

ingresos entre las personas o grupos, o las disparidades en el acceso a un bien o servicio. Una discusión así formulada cae fácilmente en la trampa de condenar a la igualdad como valor mediocre, concebido para ‘empatar’ condiciones sociales o igualarlos a todos absolutamente, restando potencialidad a los mejor ubicados en la sociedad para compensar a los menos privilegiados. Es la trampa de situar a la libertad en posición antagónica a la igualdad. Devolver la discusión a los argumentos de las revoluciones francesa y estadounidense ayuda a entender por qué el proyecto de una sociedad de los iguales que emprende el autor se aleja completamente de esa pretensión ficticia.³

El distanciamiento del 1% y los problemas del lujo

Un artículo aparecido en *The Economist* en 2007 expresaba como argumento central que “los más ricos no son tan distintos de ti o de mí, o menos diferentes, quizás, que lo que ellos solían ser”, sugiriendo que, contrario a quienes aseguran que un incremento en la desigualdad de ingresos en Estados Unidos redundaría en una época de desigualdades provocadoras de envidia, lo que se está experimentando es una igualdad material sin precedentes. Si bien la desigualdad de ingresos iría al alza, esta no sería un buen indicador para aproximarse al bienestar individual. Las encuestas de consumo, en cambio, proveerían un mejor retrato de la calidad de vida material. Adicionalmente, estudios sobre la felicidad mostrarían que la desigualdad en la satisfacción autorreportada con la vida estaría decayendo en democracias de mercado enriquecidas, sugiriendo que la calidad de vida a través de la escala de ingresos es cada vez más similar.⁴ El amplio rango de precios de un producto o servicio a menudo distraería una escala estrecha de experiencia.

El trabajo de Rosanvallon ayuda sin embargo a poner reparos a este argumento en al menos dos puntos. El primero es el apartamiento radical del grupo más enriquecido. Vivimos una época en la cual el distanciamiento entre la clase más alta y el resto de la sociedad es indiscutible. Actualmente, en contextos de crisis internacional y una desigualdad económica creciente en muchos países, la

³ Rosanvallon se apoya en Rousseau para criticar la igualdad aritmética al afirmar que: “En cuanto a la igualdad, no hay que entender con esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente iguales [...] sino que ningún ciudadano sea tan opulento como para comprar a otro, y nadie sea tan pobre como para verse obligado a venderse” (pp. 67 y 68).

⁴ Así, por ejemplo, según el artículo, “la diferencia entre manejar un Hyundai Elantra usado y un Jaguar XJ nuevo es casi imperceptible comparado con la diferencia entre el automovilismo y el senderismo a través del barro”.

evidencia de que el 1% ha alcanzado una posición muy superior en detrimento de una mayoría que ve la movilidad social hacia la clase alta como una utopía inalcanzable,⁵ grafica la dificultad de realización de un proyecto de igualdad como vínculo social entre los individuos, tanto al interior de un país como respecto de una elite internacional disociada del resto de la sociedad mundial.

Rosanvallon desmenuza la metáfora de la competencia deportiva, mostrando cómo la economía y la sociedad capitalistas no funcionan en absoluto bajo esas condiciones, dejando espacio para que no sean la virtud, el talento o el mérito los elementos que determinen el ascenso de las altas remuneraciones, sino la astucia, la connivencia y en ocasiones hasta la corrupción. Esto no solo ejemplifica la magnitud y problematicidad de la extrema desigualdad de ingresos, sino también la línea divisoria entre el estrato más alto y el resto de la sociedad, constituyendo un grupo que, aunque no se diferencie radicalmente en términos de bienes de consumo como en siglos anteriores, ocupa una posición casi irreductible e incomparable frente al resto de la población.

El segundo es sobre el lujo y la medida. En una época en la cual el consumo opera como rasgo central, desplazando las nociones tradicionales de ciudadanía y convirtiendo al consumidor en figura de interés primordial, la ya descrita posición del grupo superior dificulta la capacidad de *secundarización* de las diferencias al interior de la sociedad, dificultando el freno al lujo y la lucha por la medida que el autor describe en discusiones de los siglos anteriores.

Rosanvallon describe como base del pensamiento revolucionario el combate a los privilegios, entendidos en esa época en Francia y Estados Unidos como sinónimo de diferencias injustificables. Una vez más, la concepción de igualdad en correspondencia con los vínculos sociales asume la noción de similitud como “el hecho de vivir como semejantes [...] la igualdad es una relación; remite a la vitalidad de una pertenencia común, a la cualidad de una proximidad, a la facilidad de un intercambio” (p. 65). En esta concepción, la cuestión de las diferencias económicas no era lo central, pero al analizar cuáles de ellas eran admisibles, el autor observa tres mecanismos: (a) limitación de las diferencias (como el debate sobre el lujo a lo largo del siglo XVIII, o sobre la aplicación de leyes suntuarias, como apología de la frugalidad y la medida, valores defendidos incluso por autores como Adam Smith, para moderar las pasiones y regular la vida social); (b) circulación de las diferencias (como concepción de igualdad proyectada en el tiempo, concebida imaginariamente como posibilidad siempre latente de un cambio de situación, atri-

⁵ Para ver las limitaciones a la movilidad social en el caso de América Latina, ver por ejemplo Ferreira, Messina, Rigolini, López-Calva, Lugo y Vakis (2013).

buyendo a toda forma de perpetuidad una amenaza a la igualdad; y (c) corrección de las diferencias (como sentimiento de fraternidad y concordia que caracteriza la vida en una misma sociedad, incitando a los individuos a considerarse como semejantes, más allá de lo que pueda dividirlos o alejarlos. La *simple civilidad*, así entendida, establecería una corrección sobre las desigualdades).

La enorme brecha –objetiva y subjetiva– que han tallado las disparidades de ingreso entre el grupo superior y el resto de la sociedad deja entrever la imposibilidad de defender el principio de la medida⁶ y de aplicar los principios de secundarización de las diferencias en la época actual. Tomando como ejemplo el caso chileno, que presenta algún grado de movilidad social, subsiste sin embargo una barrera infranqueable para acceder al estrato alto,⁷ presentándose entonces una “movilidad social con techo” (Repetto, 2012), incapaz de entender a todos los individuos en una misma posición imaginaria de igualdad, sea en el presente o en el futuro.

La potencialidad de un individuo del 1% superior de colocarse en una situación de igualdad ante los otros, asumiendo opciones de limitación, circulación o corrección de las diferencias se minimiza así hasta su máxima expresión. Más allá de que en las décadas recientes se haya masificado el acceso a ciertos bienes que incrementen la calidad de vida y acerquen la experiencia de consumo de los individuos, no puede soslayarse que la coexistencia de ciudadanos de tan dispares situaciones retroalimenta las expectativas individuales y entrega evidencia de que existe muchísima riqueza, aunque solo sea para unos pocos y la gran mayoría no lo pueda nunca experimentar.

Sociedad de los iguales en el siglo XXI

La revisión que Rosanvallon realiza de los principios que fundaron las revoluciones modernas, así como el cuestionamiento que ellos sufren tras la irrupción del capitalismo y la revolución industrial, su replanteamiento a comienzos del siglo XX, su encarnación en instituciones y políticas de solidaridad pos 1945 y su posterior declive (en la década de 1970), asume la constante necesidad de una teoría de la justicia que legitime los cambios que se realizan al sistema. Esta exigencia coincide con la propia inquietud académica de Rosanvallon, al definir su enfoque investigativo como una historia conceptual de lo político (ver Rosanvallon, 2002).

⁶ Dice Rosanvallon sobre la medida que “su objetivo no era valorar el principio de una forma cualquiera de igualitarismo económico: era sobre todo mantener la posibilidad de una comunidad política” (p. 67).

⁷ Ver por ejemplo Torche (2005).

En este sentido, el proyecto de una sociedad de iguales no se circunscribe a transformaciones institucionales o al diseño e implementación de políticas concretas; es necesario también elaborar una nueva teoría de la justicia.

De hecho, para el autor las instituciones y políticas de solidaridad creadas en 1945 se debilitaron por no haberse apoyado en un pensamiento suficientemente estructurado de igualdad. No habría existido una teoría de la justicia para legitimar los cambios aportados al sistema. Ni siquiera los abundantes ensayos sobre justicia distributiva⁸ conseguirían desarrollar un planteamiento a la medida de lo que se necesita.

En su abordaje específico, sin embargo, Rosanvallon recoge elementos del debate de filosofía política del siglo XX como herramientas de análisis. Por ejemplo, critica las pretensiones de la igualdad de oportunidades, que en sus diversas acepciones ha dominado buena parte de la discusión distributiva del siglo XX. Del mismo modo, adapta la propuesta de John Rawls para referir a un *desgarro del velo de la ignorancia*: si el destino ya no es completamente indeterminado, si no que puede ser influenciado por comportamientos y decisiones personales (como fumar o exponerse a situaciones peligrosas), si ahora cada uno puede tomar conciencia de su esperanza de vida, y si en suma los riesgos ya no son homogéneos entre los individuos, ese conocimiento de las diferencias socava la representación del velo de la ignorancia, afectando el principio de la diferencia rawlsiano. Esto desafiaría simultáneamente el principio básico del Estado Providencia, que operaba de modo asegurador, suponiendo la igualdad de los individuos frente a los riesgos sociales. Por último, el desgarro del velo de la ignorancia provocaría un retorno a la oposición entre justicia distributiva y justicia conmutativa, que para Rosanvallon se había superado en el Estado Providencia (en su sistema de seguro social) al mezclar la regla de equidad con los mecanismos de redistribución.

El autor arguye que

en una época en que las políticas de redistribución social son objeto de agrias discusiones, también es necesario refundar teóricamente su legitimidad. Y para ello es necesario presentar una teoría oponible (es decir, capaz de responder a los argumentos de sus detractores) de la igualdad. (p. 297)

⁸ “La edad de la justicia distributiva”, como denomina el autor a toda la línea de discusiones –principalmente en el campo de la filosofía política– que se han suscitado en las últimas décadas en torno a la pregunta por la igualdad y la justicia en la asignación de bienes.

En ese sentido, el libro ofrece un ‘primer esbozo’, sentando las bases de lo que permitiría un retorno al ‘espíritu revolucionario de la igualdad’, pero en concordancia con las características sociales, políticas y económicas que constituyen a esta época. Este esbozo se sostiene sobre tres grandes premisas: singularidad, reciprocidad y comunalidad.

A diferencia del *libertad, igualdad y fraternidad*, valores complejos pero intuitivos, la propuesta de Rosanvallon requiere una explicación más específica. En simple, se afirma que toda singularidad se encuentra en constante relación con las que la rodean, planteando la necesidad de una democracia de reconocimiento, unido a una batalla por el respeto, la dignidad, la integridad y la posibilidad de construir la propia historia. Por su parte, la reciprocidad se asienta en un principio relacional, que sustenta la interacción entre las personas a través de bienes relacionales –de producción y consumo simultáneo– como el respeto o el reconocimiento. Contra esto, la constatación objetiva de que los más ricos contribuyan proporcionalmente menos que el resto al esfuerzo colectivo o las sospechas de beneficios indebidos en los grupos más pobres, alientan un sentimiento de ruptura de la reciprocidad, que es lo que debe enfrentarse. Por último, la comunalidad ensalza una noción de ciudadanía social que no atiende tanto a los derechos individuales de las personas, sino a lo que define su relación con los demás. Detrás de esto se esconde un problema de ‘desnacionalización de las democracias’, pues aparentemente ya no existe la necesidad de defender el hecho colectivo, desmembrándose lo común en agrupaciones selectivas de iguales –graficado en la segregación urbana y en la deslegitimación del carácter redistributivo de los impuestos–, lesionando la necesidad de interacción que implica la producción de lo común.

En todas estas dimensiones, el Estado tiene un rol de alta relevancia, a través de políticas sociales, del combate a los privilegios y a las asimetrías frente a las reglas y las instituciones, como también a través de una adecuada organización del espacio urbano y del enfrentamiento contra la ‘secesión de los ricos’, todos elementos que facilitan una mayor promoción de la vida en común.

Igualdad democrática: regeneración permanente

La propuesta de Ronsavallon consigue recuperar las discusiones del pasado y repasar las motivaciones que alimentaron las revoluciones para observar los problemas de las sociedades actuales. Es asimismo una crítica contra la ausencia de ideas –en este caso, contra la supuesta innecesariedad de una empresa exigente y omniabarcadora, como es refundar una filosofía de la igualdad– sobre la premisa

de que solo con una teoría de la justicia vigente se puede otorgar legitimidad a los cambios en un nivel institucional y práctico. Es, en último término, un trabajo destinado a examinar las características de los distintos modelos democráticos del siglo XXI, ante las múltiples amenazas y desafíos que han abierto los procesos de individualismo, transnacionalismo y enriquecimiento de la elite mundial, entre otros, que obligan a replantear las acciones de los Estados, las nociones de ciudadanía y los aportes de las ciencias sociales a la comprensión de aquellos fenómenos.

Frente a estas necesidades, el trabajo de Rosanvallon es sin duda un aporte. Especialmente si se atiende al desarrollo de la democracia –acaso el tema por antonomasia del autor–, este libro recuerda que la igualdad democrática se caracteriza por lo que encierra de indeterminación y apertura a las posibilidades, debiendo entenderse como un proceso en constante construcción y reconstrucción, atento a los nuevos desafíos y características de las sociedades contemporáneas. El proyecto de una sociedad redistributiva, así visto, debiera ser entendido como una *construcción democrática por realizar*, atenta a los signos del presente y consciente de su aprendizaje permanente, con capacidad de autocrítica y con el anhelo de perfeccionamiento hacia el futuro.

Referencias bibliográficas

- Ferreira, F., Messina, J., Rigolini, J., López-Calva, L., Lugo, M., y Vakis, R. (2013). *Economic Mobility and the Rise of the Latin American Middle Class*. Washington, DC: World Bank.
- Repetto, A. (2012). Movilidad social con techo, *El Mercurio*, 04 de diciembre.
- Rosanvallon, P., (2002). *Por una historia conceptual de lo político: Lección inaugural en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- The Economist* (2007). The new (improved) Gilded Age, *Economics Focus*, 19 de diciembre.
- Torche, F. (2005). Desigual pero fluido: El patrón chileno de movilidad en perspectiva comparada. *Serie En Foco*, Expansiva.
- Wilkinson, R. y Pickett, K. (2010). *The Spirit Level*. Londres: Penguin Books.