

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– influyó 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 distinguan, 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.