



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**La Construcción Discursiva de la Paternidad
Responsable en el Espacio Católico: Consensos y
Resistencias en Brasil 1951-1981**

D. Reinaldo Batista Cordova

2019



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La construcción discursiva de la Paternidad
Responsable en el espacio católico:
consensos y resistencias en Brasil 1951-1981

Doctorando Reinaldo Batista Cordova

Directores:

Dr. Antonio Irigoyen López

Dr. Urbano Ferrer Santos

Murcia

2019

ÍNDICE

PARTE I	8
ELEMENTOS PRE-TEXTUALES	8
AGRADECIMIENTOS	9
RESUMEN	11
ABSTRACT	12
ABREVIATURAS Y SIGLAS	13
1 INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN	14
2 Hipótesis de trabajo	17
3 Objetivo General.....	20
4 Estado de la cuestión	22
4.1 La representación colectiva: abordaje analítica.....	27
5 Metodología y Fuentes	30
CAPITULO I	38
ANÁLISIS SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO MUNDIAL Y LA IGLESIA ANTES DEL CONCILIO VATICANO II	38
1 Contexto histórico de los años 1950 y 1960.....	38
2 El consumo y los cambios sociales.....	41
3 Latinoamérica y Brasil: circunstancias sociales y presencia católica.....	49
4 El Concilio Vaticano II: Actos de su preparación	51
4.1 La fase antepreparatoria del Vaticano II.....	52
4.2 La participación de los prelados brasileños y la fase antepreparatoria.....	54
4.3 La fase preparatoria	57
PARTE II	62
ANTECEDENTES DE LA PATERNDIAD RESPONSABLE: PERÍODO PRE- VATICANO II	62
CAPÍTULO I	63
ANTECEDENTES: CONTROL DE LA NATALIDAD	63
1 Introducción.....	63
2 Postulados de Malthus y del neomalthusianismo	63
3 Aspectos morales eclesiásticos para la regulación de la natalidad.....	80
4 El control poblacional en Latinoamérica y Brasil	88
CAPÍTULO II	94
LA MATERNIDAD: ESPACIO DE DISPUSTAS (1950 – 1960)	94
1 El matrimonio, según el Magisterio eclesiástico	94
2 Algunas características del feminismo hasta la década de 1960.....	101
3 Las mujeres en el espacio público y su autonomía.....	104

4 Transformaciones culturales: imaginarios sobre la maternidad desde el feminismo	112
5 La Iglesia en diálogo con los feminismos	118
6 Ser mujer y madre en Brasil	126
PARTE III.....	132
PATERNIDAD RESPONSABLE Y CONTROL DE LA NATALIDAD DESDE EL CONCILIO VATICANO II.....	132
CAPÍTULO I	133
PLANIFICACIÓN FAMILIAR EN DEBATE – PERÍODO CONCILIAR.....	133
1 Sobre el Vaticano II.....	133
1.1 La Iglesia se vuelve hacia el siglo XX	133
1.2 Aspiraciones ecuménicas para el Concilio	135
1.3 Prenuncio de embates eclesiológicos	137
1.4 Un evento singular en el siglo XX.....	138
2 El parentesco en el orden moderno.....	141
3 Visión conciliar sobre la familia: eje de la vida eclesial	145
4 La reproducción humana en perspectiva conciliar	154
5 Sexualidad y reproducción: debates internos y externos.....	157
6 Derecho reproductivo: un campo bajo disputa	163
CAPÍTULO II.....	171
LA “HUMANAE VITAE”: FUNDAMENTO DE UNA TESIS.....	171
1 La decisión de Pablo VI y su enseñanza sobre la vida	171
1.1 Acercamiento a la cuestión demográfica y la natalidad	171
1.2 La sagrada vida humana	172
2 Influencias de las comisiones en la Encíclica.....	174
2.1 Comisión Pontificia sobre Población, Familia y Natalidad.....	181
2.2 La Comisión dividida	185
2.3 Las atribuciones de La Doctrina de la Fe	189
2.4 Obispos se manifiestan sobre el borrador de la Encíclica	194
2.5 “De Nascendae Proles” a la “Humanae Vitae”	197
3 Estructuras antropológicas de la Encíclica	200
4 Paternidad responsable en un mundo en transformación	205
5 Reacciones al Magisterio.....	208
6 ¿Conservadurismo o defensa de la tradición?	211
7 Repercusiones de la Encíclica entre el episcopado brasileño.....	214
7.1 Algunos elementos legislativos	225
CAPÍTULO III	229

RESTRUCTURACIÓN DE LAS BASES FAMILIARES.....	229
1 Revolución sexual y la posición de la Iglesia Católica	229
2 “Derecho de elegir” versus “Derecho a la vida”	230
3 Diversificación del orden sexual y reproductivo	232
4 Transformaciones de los modelos familiares	234
CAPÍTULO IV.....	238
BRASIL: CAMPO DE EXPERIMENTACIONES	238
1 Situación en América Latina	238
2 Situación política económica en Brasil – visión general	243
3 El choque de la modernidad en una nación conservadora.....	247
4 La familia: Pilar de la nación.....	251
5 La Iglesia neoconservadora y las amenazas modernas.....	255
6 Control de la sexualidad y control de los cuerpos	259
7 El Estado dictatorial y la lucha por la preservación del orden	262
8 La población y los feligreses entre gigantes – Estado e Iglesia.....	266
PARTE IV	271
MUNDO LÍQUIDO EN ESTRUCTURAS SÓLIDAS (1968 - 1981).....	271
CAPÍTULO I	272
1 PATERNIDAD RESPONSABLE EN EL “CAOS”	272
1 Planear la familia, un deber social.....	272
2 La visión desarrollista de la reproducción en años de polarización.....	277
3 Sexualidad plástica y normativizaciones	282
4 La ONU y las conferencias sobre la población	290
5 Las mujeres em el centro de los debates.....	298
CAPÍTULO II.....	305
EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II Y SU MAGISTERIO SOBRE LA	
PATERNIDAD RESPONSABLE	305
1 La fundamentación en la persona humana	305
2 Enseñar para el amor	311
3 El campo de disputa por la legitimidad de enseñanza	320
4 El magisterio entre barreras: contenciones de la moral católica	326
CAPÍTULO III	336
LA SOCIEDAD BRASILEÑA Y EL PLENEAMIENTO FAMILIAR	336
1 Abertura política y “nuevas” prácticas sexuales.....	336
2 Conferencia episcopal brasileña y familia.....	341
3 Influencias de la Teología de la Liberación en la heterodoxia.....	347
4 Iglesia en Brasil: intérprete del plan de salvación	353

5 Un país católico: valores y prácticas antagónicas	359
CAPÍTULO IV.....	364
¿FAMILIA O FAMILIAS? - DIBUJOS DE UNA DICOTOMIA	364
1 La deslegitimación de la voz eclesiástica	364
2 Ambivalencias entre valores modernos y la tradición.....	369
3 Paternidad responsable más que control de la natalidad	374
4¿Moral desde arriba o desde la base?	380
CONCLUSIONES	385
FUENTES.....	398
REFERENCIAS	404

A Kelly, Sofia, Fernando y Alícia.

PARTE I

ELEMENTOS PRE-TEXTUALES

AGRADECIMIENTOS

Las tesis son trabajos individuales; monografías. Eso se suele decir, sin embargo, mi tesis es un trabajo colectivo, porque aunque la haya escrito, no podría haber llegado hasta aquí sin el apoyo de tantas personas e instituciones. Por eso, no quiero sólo agradecer, sino también compartir con los demás el logro de llegar al término de éste trabajo.

Empiezo agradeciendo a los responsables de la Universidad de Murcia, que de manera siempre muy solícita me han atendido en las necesidades que requerían la tesis. A los responsables de la Facultad de Letras, de manera especial al Dr. Francisco Chacón Jiménez y al Dr. Antonio Irigoyen, que se mostraron disponibles a solucionar las cuestiones burocráticas desde que yo estaba en Brasil y ofrecieron todos los recursos para que pudiera venir a Murcia.

A los directores de mi tesis: Dr. Antonio Irigoyen y Dr. Urbano Ferrer quería poder demostrarles toda la admiración y respeto que les tengo; bien como agradecerles por las innumerables horas invertidas en las lecturas y orientaciones, incluso durante las vacaciones. Soy eternamente agradecido por lo que hicieron por mí. Es un honor haber sido dirigido por ustedes.

Quiero agradecer a mi padre João Diniz y a mi madre Cleusa Elena, por su amor y por todo el soporte, porque siempre fueron una fuente de seguridad y de estímulos para que yo siguiese con ese proyecto. A mis hermanos y hermanas, por la cooperación; a Bruno y João Gabriel por resolver tanta burocracia, que me permitía seguir aquí concentrado en los estudios.

Agradecer a mi esposa Kelly Kareline, que aguantó todo el tiempo del noviazgo y del matrimonio escuchándome hablar de la tesis. Esposa, que aceptó dejar su casa y su familia para estar conmigo en España, resistió a horas y días en que me ponía agobiado o desmotivado. A ti, mi amor y ser. A mis hijas Sofía y Alicia, a mi hijo Fernando, que soportaron ausencias e intranquilidades. Muchas gracias por estar presentes en todo eso. Con vosotros ese trabajo tiene más sentido.

Expresar mi gratitud a los amigos y compañeros de Brasil, que aunque estuviésemos lejos seguían leyendo mis borradores, sugiriendo autores y bromeando sobre todo. Léo, Lucas, Fabrício y Marcone, “Obrigado”!

A los amigos que me ha acogido con tanto cariño y altruismo en Murcia. A Pablo y Pilar (cumpadis), a José Miguel y a todos los hermanos y hermanas de Santa Eulalia.

Gracias! Agradecer a Juan José y Lenny, por sus palabras de incentivo y por todas las revisiones y sugerencias.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar la formación discursiva de la Iglesia católica sobre la Paternidad Responsable. Un fenómeno religioso, circundado por valores morales y por la tradición institucional; surgido como respuesta para los procesos de planificación familiar seculares. Por tratarse de un proceso histórico, consideramos el contexto de elaboración del magisterio, que pretendía salvaguardar la familia de los supuestos males seculares, representados por la contracepción artificial y por la fragmentación de los vínculos matrimoniales. En un periodo histórico, década de 50 hasta los años 80, marcado por intensas transformaciones de identidades y de comportamiento social. Se examina el objeto, inicialmente desde una perspectiva macro, para acercarnos a las circunstancias brasileñas, exponiendo las convergencias y resistencias acerca del magisterio, en el seno eclesiástico.

Al ser una investigación historiográfica nos preocupamos con las relaciones de la Iglesia con el mundo no religioso. Consideramos, por lo tanto, el secularismo, la postmodernidad y la contracepción como hechos que provocaron cambios en las representaciones colectivas, que ocasionaron impactos en la política eclesiástica, que solían registrarlos como resultado de crisis de valores de la sociedad contemporánea.

Para la ejecución de la investigación se examinaron documentos producidos por la Santa Sede, por la Conferencia Episcopal Brasileña, por clérigos y por laicos. Esas fuentes fueron confrontadas con la producción de la literatura que se oponía a la perspectiva católica; porque se entiende que ese hecho histórico surge del “diálogo” entre las instituciones y las personas. Por ello, nos hemos dedicado a examinar los procesos políticos, económicos y sociales, que influían en la mentalidad y en las prácticas de los católicos, por ejemplo, lo referente a la dictadura militar en Brasil y la ascensión de la Teología de la Liberación. La conclusión que se llega es que la Iglesia elaboró su normativa sobre la sexualidad y sobre el control de la natalidad, pero las circunstancias socioculturales colaboraron para que los creyentes, de manera general, relativizasen las normas, sin haber rechazado la creencia en Dios o en otras normativas católicas.

Palabras clave: Planificación familiar; Paternidad Responsable; Iglesia; Brasil; Familia

ABSTRACT

This research aims to analyze the speech formation of the Catholic Church on Responsible Parenthood. An eminently religious phenomenon, surrounded by moral values and institutional tradition; emerged as a response to secular family planning processes. As it is a historical process, we consider the context fo the Magisterium development, which sought to preserve the family from the supposed secular harms, represented by artificial contraception and the fragmentation of matrimonial links. In a historical period, 50s to 80s, marked by intense transformations of identities and social behavior. The object is examined, initially from a macro perspective, to get closer to Brazilian circumstances, exposing convergences and resistances about Magisterium, within the ecclesiastical environment.

Due to it is a historiographic research, we were concerned with the institution's relations with the non-religious world. We have considered, therefore, secularism, postmodernity and contraception as facts that have caused changes in collective representations, which have produced impacts on ecclesiastical politics, that used to register them as a result of values crisis of the contemporary society.

For the research execution, documents produced by the Holy See, by the Brazilian Episcopal Conference, by clergy and by laity were examined. These sources were confronted with the production of literature that confronted the Catholic perspective; because it is understood that this historical fact arises from the "dialogue" between institutions and people. Hence, we have examined the political, economic and social processes that influenced the spirit and practices of catholics, for example, regarding the military dictatorship in Brazil and the rise of Liberation Theology. The conclusion reached is that the Church elaborated its regulations on sexuality and birth control, but socio-cultural circumstances contributed to believers, in a general way, relativizing the norms, without having rejected the belief in God or in Other Catholic regulations.

Keywords: Family planning; Responsible Parenthood; Church; Brazil; Family

ABREVIATURAS Y SIGLAS

BEMFAM -	Bem-Estar Familiar no Brasil
CDU -	Christian Democratic Union (Unión Demócrata Cristiana)
CEDAW -	Committee on the Elimination of Discrimination against Women
CELAM -	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEPAL -	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CNBB -	Conferencia Nacional de los Bispos de Brasil
HOAC -	Hermandad Obrera de Acción Católica
IPPF -	International Planned Parenthood Federation
ONU -	Organización de las Naciones Unidas
SESM -	Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer
UMOFC -	Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas

1 INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN

El periplo de esta investigación se inició hace muchos años. En un curso sobre historia de las mentalidades nos quedaba una indagación sobre qué pensaban la personas sobre la paternidad. La idea era nebulosa, pero la intención era descubrir qué se decía y como se construía la imagen del padre dentro del catolicismo. Desde el período del grado esa intención estuvo presente, desde entonces he tenido la oportunidad de hacer cursos, dejar mi país en dos oportunidades para estudiar en Murcia, casarme, tener hijos y realizar una investigación que no trata apenas de la paternidad, sino de una aproximación a ese fenómeno. Ahora poder hablar de la paternidad siendo padre.

Esta tesis pretende ser una narrativa sobre el proceso de construcción del sentido de la Paternidad Responsable. Un examen sobre la argumentación desarrollada por la Iglesia Católica acerca de la regulación de la natalidad. Una exposición de los porqués de la construcción de un Magisterio que envolvía la reproducción humana, en un contexto en que la Institución perdía protagonismo en el escenario político y social. Un estudio de las coyunturas políticas que implicaban adueñarse del saber sobre la familia, en un período en que la diversificación de la institución familiar se incrementaba; pretende desvelarse las ambigüedades y las resistencias internas y externas a un enunciado polémico y contracorriente; como la doctrina sobre la natalidad en el catolicismo contemporáneo.

Es un examen sobre los debates y las políticas eclesíásticas acerca de la planificación familiar. Un tema que ha preocupado no sólo la Iglesia, sino diversas autoridades gubernamentales, intelectuales e instituciones sociales, porque de un lado se temía la explosión demográfica y de otro la ruptura con la tradición. Se examina impactos como los de la píldora contraceptiva en las experiencias ordinarias de las personas, principalmente de las mujeres que de manera general pasaron a verse libres para controlar con más eficacia su fertilidad, aunque eso significase relativizar la moral cristiana católica.

La investigación sobre la contemporaneidad es un riesgo a que se expone el historiador, decía Hobsbawm, en la misma línea de pensamiento alguno puede decir que: “el tiempo presente no cabe al historiador”, pero creemos que el historiador necesita aportar su visión a fenómenos recientes, cautelosamente y con atención a las fronteras del análisis historiográfico.

Fueron muchos los desafíos para realizar esta investigación. Hasta ahí nada de novedad, puesto que los estudios de doctorado conllevan uno u otro sacrificio. Entre las dificultades que encontramos estaba manejar la pasión de algunas fuentes; algunas realizando apologías, bien fundamentadas y coherentes, mientras otras echaban culpas inadecuadas a la Iglesia. Para cumplir con el objetivo, se utilizó la concepción de representaciones colectivas, tomada prestada de la sociología y de la psicología, porque así, tendríamos más probabilidad de garantizar la imparcialidad; que no se debe confundir con ausencia de crítica.

La búsqueda por la imparcialidad ha sido un continuo recto, aunque sabiendo que era utópica no se debería abandonarla. Por eso puedo decir que las advertencias de los ilustres historiadores fueron útiles, porque me mantuvieron atento en la tarea de evitar ser tendencioso en los análisis. Pero, aún así, no habría sido posible ese análisis, sin la atenta lectura y orientación del Dr. Urbano Ferrer, que en varias oportunidades me alertó sobre las propensiones de mis interpretaciones. Una entre tantas recomendaciones precisas y fundamentales que me ofreció.

Trabajar sobre un período y un fenómeno tan cercano a nuestro tiempo, presentaba algunas ventajas y facilidades, por ejemplo, la tecnología de la comunicación posibilitó la consulta de bases de datos y repositorios en búsqueda de literatura y documentos, que pudiesen estribar lo que especulábamos y lo que era expuesto por investigadores, que ya habían caminado por sendas semejantes. Documentos que estaban disponibles muchas veces, porque habían sido producidos dentro de un marco temporal reciente y no eran de tan compleja obtención.

La tecnología también me brindó la oportunidad de entrar en contacto con investigadores de distintas instituciones de España, Brasil e Italia. Posibilitó la realización de parte de este trabajo a distancia, consultando el tutor y director Dr. Antonio Irigoyen desde Brasil. Profesor que de manera siempre solicita me orientó sobre la burocracia y sobre el desarrollo de la tesis, con aportaciones precisas sobre la Historia de la Iglesia y de la familia, tornando posible la redacción de esa tesis.

Esta investigación se desarrolla en un marco temporal que empezaría en la década de 1950 y concluiría al principio de los años 80. Sin embargo, diría Pierre Bourdieu, que nosotros historiadores tenemos un problema. Querer siempre retroceder en el análisis. Debo aceptar la crítica, porque no he podido evitar tratar de eventos anteriores a los Años Dorados. Hay una justificación para eso; demostrar la alteración del discurso eclesiástico sobre la regulación de la natalidad. Ese era un punto elemental de nuestra propuesta.

Creemos haber logrado cumplir con ese objetivo, pero eso será explicado y desglosado en el transcurrir del trabajo.

Otro aspecto verificado, se refiere a la razón para el incremento del interés eclesial sobre la familia. Había por detrás de todo ello, decisiones sagradas y políticas, que se expone cuando se trata de la elaboración del documento *Humanae Vitae*, que presenta el concepto de Paternidad Responsable. Había un juego y era necesario conocer las reglas y saber jugarlo. La Iglesia no era una competidora aficionada, sino una participante experimentada en el campo de las negociaciones; y todavía una poderosa oponente, a pesar del movimiento de secularización impulsado por la postmodernidad.

Tratar de la Paternidad Responsable en Brasil, sin explicar el proceso de elaboración de ese Magisterio, sería inviable. Por esa razón está expuesto a lo largo del trabajo como la Santa Sede dialogaba con la sociedad global y con la Iglesia brasileña. En el análisis está considerada la situación, no sólo religiosa, sino política del país, que además de haber sufrido un golpe de Estado y una dictadura, en parte apoyada por los clérigos, también fue una de las regiones donde más se desarrolló la Teología de la Liberación; una corriente teológica que intentaba invertir el orden tradicional de la Institución relacionarse con el Pueblo y de ese interpretar la doctrina.

Fueron trabajados documentos elaborados por la Conferencia Episcopal de Brasil, leídos y examinados sus discursos de manera contextualizada, como un fenómeno social, además de un texto sagrado en diálogo con la Santa Sede. También se examinaron los enunciados de autoridades religiosas y laicas, con bastante influencia en el catolicismo brasileño, que fundamentaban su vivencia religiosa con la defensa de la familia, como el caso del fundador del movimiento *Tradição Família e Propiedade*, el profesor Plinio Corrêa de Oliveira, un ardoroso defensor de la doctrina establecida por Pablo VI y Juan Pablo II.

Veremos que la existencia de un conservador como Oliveira se legitimaba con el antagonismo de una Iglesia militante, organizada en Comunidades Eclesiales de Base, en que el poder centralizador de la Iglesia institucional era muchas veces contestado. Movimiento que contó con el apoyo de diversos obispos, clérigos y religiosos. Sin embargo, en el transcurso de la exposición se verá, que las rupturas y contestación no provocaban inmediato rechazo sobre la doctrina de la Paternidad Responsable, sino, como mucho, una relativización del mensaje.

Veremos como en ese imbricado proceso teórico, había que entender la vida ordinaria, en que las personas podían incluso mantener su identidad religiosa, pero

flexibilizaban las normativas que eran entendían ser anacrónicas, complejas, ininteligibles o sin sentido para ellos. En ese punto se hace fundamental entender la situación a partir del prisma de las representaciones colectivas, en que hay imágenes/modelos ofrecidos por instituciones como la Iglesia, pero que son interpretadas por los destinatarios a partir de sus propias experiencias e ideas.

2 Hipótesis de trabajo

Lo que pretendemos realizar es una investigación científica imparcial. Tratamos de explicar y narrar los hechos que llevaron a la Iglesia Católica Apostólica Romana a manifestarse de una manera específica en un momento determinado sobre ese aspecto de la vida conyugal, y para ello colocamos los actores para debatir, lanzando sobre aquellos discursos cuestiones problemáticas.

Para la ejecución de esta investigación con su problemática, partimos de algunas hipótesis que deberán ser comprobadas o rechazadas durante el desarrollo de la investigación. Consideramos como hipótesis para nuestra tesis que:

- Hubo cambios en el discurso eclesiástico: a partir del Vaticano II perdió fuerza la jerarquización del fin primario y secundario del matrimonio.

Las evidencias demuestran que los enunciados católicos sufrieron transformaciones en el transcurso de los siglos XIX y XX, de manera más significativa en la época posterior a la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II, donde el Magisterio eclesiástico habría sido adecuado a la realidad lingüística/conceptual contemporánea, es decir, la jerarquía vaticana intentó acercarse a los fieles. Para lograrlo, promovieron sustituciones en las construcciones filológicas de los documentos, a fin de tornar los textos católicos accesibles al mayor número de fieles, pero también alteraron algunas formas doctrinales vigentes desde hacía muchos años, como es el caso de no dividir las finalidades matrimoniales en estructuras jerárquicas como había sido hasta dicho Concilio.

- Los cambios discursivos eclesiásticos ocurrieron debido a alteraciones sociales y económicas.

Es muy probable que las transformaciones realizadas en los enunciados eclesiásticos, hayan sido motivadas por algún tipo de interferencia económica en la vida de los católicos; por ejemplo, la existencia de una crisis financiera en el mercado brasileño, que habría llevado a la Iglesia a manifestarse acerca de los aspectos económicos que interferían de manera directa o indirecta en la existencia cotidiana de las familias. Por lo tanto, las transformaciones económicas pueden haber influenciado a la Iglesia a crear un discurso capaz de hacerse notar por los católicos y mantenerlos dentro de las líneas de conducta establecidas por la moral cristiana. Nos referimos de manera más especial al control de la natalidad, que podría ser una “tentación” para familias que se encontraban en situación financiera por debajo de sus expectativas, encontrando en la limitación del número de hijos una solución para sus problemas.

- El objetivo no era transformar el magisterio, sino aproximarlos a los laicos.

Creemos, debido a los documentos examinados hasta ahora, que la Iglesia no poseía el deseo de transformación del discurso, sino más bien su adaptación a los patrones conceptuales y de la lingüística contemporánea, donde los enunciados dejarían de ser preparados casi exclusivamente para los miembros de la jerarquía eclesiástica, para pasar a ser producidos de forma accesible a todos los integrantes de la Iglesia, hecho que terminaría por incluir a los laicos, siendo así, el discurso debería ser inteligible a todas las personas interesadas, teniendo como consecuencia la ampliación del número de receptores de los enunciados.

- Las transformaciones socio-culturales fomentaron la alteración de los enunciados católicos.

Es probable que las transformaciones sociales y culturales ocurridas en el mundo y en territorio brasileño hayan estimulado algunos cambios de actitudes en los espacios eclesiásticos. Por ejemplo, el éxito de la difusión de las propuestas neomaltusianas y feministas exigieron transformaciones de estrategias por parte del clero, ora radicalizando ora flexibilizando sus argumentos, lo que revela una heterogeneidad interna de la Iglesia y reticencias en relación a los postulados Vaticanos.

- La Iglesia optó por cambiar su discurso a parámetros contemporáneos, a fin de legitimar su labor evangelizadora.

Los formadores de opinión de la Iglesia habían percibido la importancia de la adecuación del discurso en la posmodernidad, donde los medios de comunicación de masas no podrían ser ignorados, una vez que el objetivo de la Iglesia era la propagación del magisterio y de las doctrinas católicas a toda la humanidad. Por lo tanto, tuvieron que perfeccionar la comunicación para asegurar la acogida del Magisterio por las personas. Para llevar a buen cabo dicha acción pasaron a invertir en nuevas formas de comunicación evangélica.

- Los católicos no vivían la doctrina de manera ortodoxa, porque la desconocían.

Hay indicios de que una parte significativa de los católicos no seguían la enseñanza eclesial por ignorar los detalles de la doctrina, ya fuese por analfabetismo, por la ausencia de espacios favorables a la difusión y discusión de los dogmas, por la incapacidad de comprender los enunciados o inclusive debido a la precariedad del sistema de comunicación.

- La realidad social podría ser una barrera para la difusión de la doctrina eclesial.

Aunque un número significativo de brasileños se declarasen católicos hasta la década de 1980, gran parte de estas personas percibían a la Iglesia, así como sus propuestas, distantes de su realidad social. Debido a ese obstáculo existente entre jerarquía y seglares, muchos católicos terminaron por alejarse del catolicismo, pues no se sentían amparados en sus más básicas necesidades. Quizás contribuía para eso la exacerbada burocracia del catolicismo. Por lo tanto, la experiencia de sujetos de los estratos más populares demostraba la barrera existente de mundos sociales distintos, donde la Iglesia presentaba paradigmas de carácter burgués y europeizado para una realidad distinta vivenciada por muchos en Brasil.

- La política estatal a pesar de su carácter tradicional (asociado al catolicismo) no favorecía la vivencia de la doctrina católica.

El Estado brasileño se declaraba laico desde la proclamación de la República en 1889, aún así, siempre estuvo muy próximo a la Iglesia, pues esa institución le confería prestigio y apoyo popular. Sin embargo, el Estado no apoyaba los proyectos eclesialistas

en plenitud. Al contrario, en diversos momentos en el decorrer de los años de 1960 hasta 1980, Estado e Iglesia estuvieron en lados opuestos en lo que concierne a las propuestas referentes a la ayuda a los progenitores, como deseaba y exhortaba la Iglesia.

- La paternidad Responsable no es sinónimo de control de la natalidad.

Según los diversos documentos eclesiásticos examinados, la Paternidad Responsable es un sistema más complejo de lo que propone la limitación de la natalidad. De acuerdo con los postulados eclesiásticos la Paternidad Responsable principia antes de la fecundación de la criatura, pues se trata de una idea intrínseca al matrimonio y se extendería a la crianza de la prole, por tanto, no podría ser reducido a un sistema que visa evitar la reproducción humana,

3 Objetivo General

El objetivo será encontrar y diseccionar un hecho histórico, a saber: la Paternidad Responsable, manifestada a través de la comunicación de un discurso oficial de la Iglesia Católica. Para tal efecto buscará relacionar los actos sociales (instituciones) y personales (sujetos) con la manifestación del discurso que, por definición, no puede funcionar individualmente, porque su principio estriba en la necesidad de un agente del enunciado y por lo menos un receptor del mensaje (PÊCHEUX, 1978: 41). En nuestro caso, en el que nos dedicamos al estudio de la formación discursiva de una categoría de la familia católica, tenemos desde el inicio la obligación de conocer aspectos teológicos relacionados con el tema, pues investigamos dicha formación enunciativa en el espacio católico, que posee características únicas cuando se la compara a otras instituciones de carácter religioso o civil (DIAS, 1987: 44).

Al mismo tiempo, hay que analizar las circunstancias históricas dentro de las cuales surgen los discursos y el magisterio, considerando las repercusiones sociales de los mismos. Es una investigación con la exigencia de diseccionar el hecho, debido a su complejidad y amplitud, porque sería inviable intentar conocer el todo partiendo de lo general, de tal manera nos detendremos en una pequeña, pero significativa imagen de la familia construída por la Iglesia.

Se hace necesario investigar las transformaciones del discurso católico, porque tanto en Europa, como en Brasil, durante el siglo XX, el catolicismo ejerció una significativa influencia en los espacios, privados, políticos y sociales. Para demostrar ese impacto, se observa el peso del enunciado eclesiástico en la vida ordinaria de las personas, con sus proyectos de normativización de la sexualidad, de la reproducción y formación de lo entendido como valores familiares. Otra situación, no menos importante, estaría relacionada con el contacto entre la Iglesia y el Estado, cuando exigía que los agentes estatales actuaran para garantizar el bienestar de la organización familiar.

Con ello intentamos demostrar que, para la comprensión de la representación de la familia brasileña, es preciso la unión de diversos elementos, para que el estudio no sea incompleto y tendencioso. Pretendemos observar la situación social de los brasileños, considerando elementos sociales, tales como la etnia y la situación económica y educativa, como significativos en la formación de la sociedad brasileña, lo cual no es una labor sencilla, debido a la complejidad presentada por las características regionales y nacionales de la nación.

Dicho esto, este estudio se muestra relevante por exponer no sólo la construcción de un discurso pronatalista, con toda la complejidad teológica y filosófica implicada, sino también porque esa política, como puede ser la determinación pontificia, reverbera en la vida de las personas y del Estados. Entender el fenómeno, ayuda a comprender los agentes sociales y los embates trabados en variados campos: teológicos, diplomáticos y sociales.

Desde el punto de vista académico, esta investigación presenta un elemento original, en lo referente a la perspectiva porque, si es cierto que hay una profusa producción literaria sobre la paternidad responsable, el control de la natalidad y planificación familiar a partir de la Iglesia, esas suelen ser elaboradas desde la perspectiva moral, antes que historiográfica. Consideramos necesario aprovechar lo que ha sido producido, pero buscaremos dar a esos datos un peso crítico y procesual, porque lo que hemos encontrado innumerables veces son producciones apologéticas de la opción eclesiástica, o de rechazo indiscriminado. Un estudio histórico sobre el tema puede ayudar a entender la situación argumentativa que tanta influencia generó entre los sujetos de la segunda mitad del siglo pasado.

4 Estado de la cuestión

La Historia de la Familia puede ser abordada a partir de diversas dimensiones. Se puede iniciar considerando los aspectos matrimoniales, con la celebración del contrato y sacramento, que une a dos personas en una relación estable, en que van a compartir bienes materiales e inmateriales. Si esa es la elección, hay que entender que existieron diversas normas y tradiciones que regularon la celebración de uniones conyugales y la constitución de familias, conforme expuesto por Casey, Goody, Hajnal, Laslett y Chacón. Influirían desde la edad de la nupcialidad, los criterios contractuales religiosos y civiles que regirían la unión, hasta mismo el imaginario de los novios y cónyuges.

Los historiadores han tratado la institución familiar, también como resultado de una unión matrimonial contractual: civil o religiosa. De tal modo que el matrimonio fue interpretado, por muchos de ellos, como un organismo resultante de un fenómeno social y cultural, que está directamente relacionada a la fisiología humana. Al decir que es un organismo, se destaca la capacidad de adaptación de esa institución. La familia, de acuerdo a lo enunciado por Chacón y Bestard “es algo más, mucho más que una relación biológica o un grupo doméstico” (CHACÓN; BESTARD, 2011: 19). Los estudios de Hajnal (1969) y Laslett (1965; 1979) lograron demostrar que la familia es más compleja que la idealización que se hace de ella.

Su existencia va más allá de la reproducción y de la crianza de la prole. Las relaciones socioculturales se han revelado esenciales para la comprensión de esa institución. El parentesco, por ejemplo, se mostró extremadamente complejo, porque de perspectivas idealizadas y vinculadas a la concepción de que lo biológico debería prevalecer, se pasó a la enunciación de que el biológico ya no era lo fundamental para la constitución de una relación parental. En ese campo las investigaciones de Joan Bestard (1998; 2006; 2011) se mostraron fundamentales para entender los cambios interpretativos que relacionaban familia y parentesco; como podrían ser tanto los etnográficos y las estructurales, bien como las representaciones sociales sobre las familias modernas.

Al considerarse que en Europa y en América Latina hubo la predominancia de un modelo de familia y de parentesco – suponiendo las políticas oficiales de los Estados, sin examinar las tradiciones de los pueblos nativos – se entiende la hegemonía del modelo de parentesco por la vía biológica, porque era un plan también defendido por el catolicismo, que con intensa actuación en esos territorios fomentaba algunas prácticas paradigmáticas,

tal y como Mónica Ghirardi (2009; 2012) ha expuesto para el caso de Argentina, en que la prole bastarda no era reconocida como perteneciente a la familia, o como ha demostrado por Maria Luiza Marcilio (1993), que con sus estudios exponía un fenómeno semejante. “A criação ilegítima e a criação abandonada colocaram sempre a Igreja diante de uma questão social e teológica, contraditória para sua tradição e ensinamentos, e de extrema dificuldade para seu enfrentamento e conciliação” (MARCILIO, 1993: 149)

De esa manera la historiadora brasileña exponía dos problemas, que en el pasado reciente seguían teniendo repercusión, debido a la fuerza del imaginario en una sociedad poco alfabetizada e influenciada por las tradiciones católicas: la prole ilegítima y el abandono de los hijos. Lo que impone al investigador la necesidad de entender el contexto en que se desarrolla el estudio, por ejemplo, en el caso de Europa y de la región latinoamericana, se mostraba determinante contemplar la tramitación del mensaje cristiano católico, para entender tanto la definición de quién, en principio, sería pariente y como se establecía las normativas acerca de la constitución de un matrimonio legal y legítimo, cuanto la forma en que el imaginario colectivo interpretaría la cuestión de la reproducción y de la paternidad y maternidad.

Los estudios sobre la familia en Europa Occidental y en América precisaron llevar en consideración la perspectiva religiosa eclesial. La Iglesia desde hacía mucho tiempo, desde el Concilio de Trento, definía claramente los criterios para la constitución de un matrimonio legal y para la formación de una familia, en áreas bajo su influencia. Eso ha sido investigado por Antonio Irigoyen (2009; 2010; 2011), que en diversas oportunidades presenta los intereses políticos y religiosos para la Iglesia luchar por el control sobre la familia. Desde la definición de que los novios serían libres para casarse, hasta la intención de ejercer una estricta vigilancia sobre la sexualidad y la reproducción. De acuerdo con él: “lo que salió del Concilio de Trento fue el fortalecimiento de la posición social de la Iglesia, la cual diseñó todo un sistema moral basado en el control de la sexualidad con el fin de dominar y disciplinar la sociedad” (IRIGOYEN, 2011: 536). Esa percepción que debería ser expuesta por todo el orbe católico.

El argumento de la Iglesia se fundamentaba en la creencia de que era la institución pensada y querida por Dios (Yahveh), para interpretar y divulgar la moral social y de las personas, asegurando la supervivencia de la Iglesia y la salvación del mundo. Esos valores se mantuvieron relativamente estables hasta el siglo XX. Situación que ha sido interpretada como positiva, por autores como Hildebrand (1969), Brandmüller (1984), Sarmiento (2006), Melina (2009), entre otros. Pero también bastante criticada, por autores

católicos y no creyentes, como Küng (1979), Häring (1978), Singer (1979), Boff (1986) o Butler (2016).

La idea que la Iglesia haya mantenido principios intocables sobre la familia, el matrimonio y la sexualidad desde la Edad Moderna incomoda a algunos analistas, porque entienden que la Institución no ha acompañado la evolución de los tiempos. Se mantuvo congelada en una época en que supuestamente su poder era hegemónico y que podía establecer las reglas y presionar las autoridades y la población a cumplirlas. La crítica de esos autores es coincidente al concluir que la moral establecida por el catolicismo no sería apropiada para el siglo XX, por lo tanto, su foco estaría puesto en el lugar equivocado, porque la sociedad postmoderna, conforme la nombraron Lyotard (2006) y Bauman (2003), no acoge naturalmente las normativas dictadas por los clérigos.

Esa situación que podría presentarse como descompasada sería marca de lo que diversos analistas durante el período denominaron *crisis*. El mundo vivió intensas transformaciones desde mediados del siglo pasado. Para el analista Manlio Graziano (2012) la Iglesia era el único organismo preparado para enfrentar las avalanchas de contestaciones y desorden de aquellos tiempos, que él llamó *El siglo católico*; aunque también haya sido el tiempo de la Revolución Sexual, legalización de divorcios y de incremento de la planificación familiar. El problema de su argumento es que no hay datos significativos para comprobar su hipótesis, porque lo que es expuesto por la literatura (JUDT, 2012; BAUMAN, 2003; VALASCO, 2002; RONFANI, 2004; MARENGO, 2018, SERBIN, 2008) es que el siglo XX pasó por un profundo proceso de secularización.

Precisamente por esa crisis de legitimidad, la Iglesia se puso a trabajar para no tornarse una institución anacrónica. Consciente que la sociedad clamaba por respuestas y que la Institución necesitaba ofrecerlas, el Papa Juan XXIII convocó y planeó el Concilio Vaticano II, uno de los eventos más importantes de la mitad de siglo. Un evento sin precedentes en la historia de la Iglesia, que hasta hoy requiere la atención de historiadores de las más diversas procedencias y escuelas, empezando por uno de los mayores expertos Giuseppe Alberigo (1996) responsable por reunir y examinar uno de los principales archivos sobre el Concilio, organizador de una monumental obra, que se ha tornado referencia mundial para todos aquellos que se propongan el recto de investigar el Vaticano II, como los historiadores brasileños Óscar Beozzo (2001, 2015), Rodrigo Caldeira (2009, 2015) o Manlio Graziano (2012), Philippe Chenaux (2014) y Roberto de Mattei (2010).

Cada uno de esos investigadores se propuso examinar el Vaticano II, desde una perspectiva distinta, mientras algunos tuvieron una visión más progresista del evento, como Beozzo, otros fueron entremadamente conservadores en su análisis, como Roberto de Mattei. Además de la cuestión del punto de vista, importante fue lo que pudieron presentar de nuevo cada uno de ellos. Beozzo, por ejemplo, se volvió una referencia en Brasil al dedicar parte de su vida académica a investigar la participación de los prelados brasileños en el Concilio, su obra tuvo éxito en exponer los intereses y las disputas dentro del episcopado, los grupos existentes en la Iglesia, como la participación en el *Pacto de las Catacumbas* y en *Caetus Internationalis Patrum* con la presencia de un prelado tan ahincado en sus percepciones y creencias, que llegó a participar del cisma ocurrido después de la clausura del encuentro conciliar, celebrado por Pablo VI.

La investigación sobre la historia reciente de la Iglesia demanda algunos desafíos, porque ciertos documentos todavía no están disponibles y por tratar de temas a veces delicados, además haya vista que hay actores de los eventos vivos y que siguen produciendo informaciones. Eso significa que para investigar los papados de Pablo VI y Juan Pablo II, de una manera neutral, es preciso un significativo esfuerzo, para desviar de visiones apologéticas o hecha con prejuicios. El papado de Pablo VI, que continua los trabajos iniciados por Juan XXIII estuvo marcados por algunas polémicas, siendo una de ellas la decisión de impedir que la Asamblea Conciliar debatiese la política de regulación de la natalidad, un tema que era de extremo interés para las familias y para los prelados reunidos en Roma.

Sobre ese tema hay una infinidad de producciones: tesis, artículos, ensayos, cartas pastorales, comentarios, etc. Producidas por científicos muy bien preparados, pero también por aficionados. Entre aquellos que nos precedieron en el estudio de lo que vendría a ser llamado por Pablo VI de Paternidad Responsable, podría destacarse los estudios de los filósofos Dietrich von Hildebrand (1969), Karol Wojtyła (1969) y Janet E. Smith (1991), los teólogos Kloppenburg (1968), Häring (1979), Vázquez (2004), Sarmiento (2006), Gebara (2018) y Merengo (2018), el periodista Robert Blair Kaiser (2012) e el historiador Roberto de Mattei (2018), entre muchos otros investigadores que abordaron en tema de la regulación de la natalidad.

Lo que estos cincuenta años de estudio sobre la planificación familiar y Paternidad Responsable revelan es una visión muy vinculada a la moral, sea filosófica o teológica, pero poco sociológica, antropológica y mucho menos historiográfica. Las investigaciones realizadas lograron revelar meandros del proceso que ha sido político, social y cultural.

Pero debido a la carencia de estudios historiográficos dedicados a la construcción de la Paternidad Responsable, nos ubicamos en el espacio dejado vacío, para examinar los motivos de la Iglesia Católica para revisar su Magisterio sobre la reproducción humana, en que analistas antagónicos como podrían ser Häring y Hildebrand puedan ser examinados desde fuera del evento.

La investigación se elaboró de manera a verificar las deliberaciones acerca de la moralidad o inmoralidad de realizarse el control de la natalidad, con métodos artificiales. Situación en que la obra del filósofo Urbano Ferrer se mostró fundamental, porque con su mirada atenta y crítica pudo aclarar en que estaba fundamentado el pensamiento y el Magisterio eclesiástico, por ejemplo, cuando dijo: “Tomás de Aquino entiende en distintos lugares la creación como *donatio essendi*: Dios da el ser siendo, desde la exuberancia del amor, no por la interacción previa a su efecto de las causas eficiente y final” (FERRER, 2016: 25).

Consideramos que para entender el tema moral sería preciso examinar los contextos históricos europeo, estadounidense, latinoamericano y brasileño lo que permitirá tener una visión amplia del fenómeno, de cómo se desarrolló la difusión de ese discurso en un escenario de convulsiones sociales, como podría ser la Revolución Sexual, de interferencia de política antinatalista americana en el hemisferio sur, eclosión de movimientos feministas, establecimiento de una dictadura de “derecha” en Brasil y de una Iglesia de la Liberación.

Para entender ese período y esos fenómenos nos apoyamos en los trabajos de aquellos que se dedicaron a revelar más que los estereotipos sobre la Iglesia Católica en Brasil; trabajos como los de Kenneth Serbin (2001, 2008), João Batista Libânio (1981, 2013, 2015), Rioldo Azzi y Klaus van der Grijp (2008), Emanuel de Kadt (2003), Juan José Tamayo (2019). Autores fundamentales para identificar las peculiaridades del catolicismo en aquel territorio, con sus idiosincrasias, sus conservadurismo y afanes progresistas. Para empezar el pionero estudio realizado por Scott Mainwaring (1989), que expuso las relaciones hasta entonces poco estudiadas del Estado con la Iglesia. Por su vez, Serbin (2001; 2008) realizó dos grandes investigaciones sobre la Iglesia institucional; entremezclada con la narración de la vida del parroquiano y parroquiana, que, al fin y al cabo, eran los destinatarios finales de los enunciados pronunciados desde la Cátedra de Pedro. Por su vez, Libânio (1981; 1990) y Kadt (2005) se dedicaron mucho más a examinar la vida de las comunidades, de los grupos de católicos, que poco o ningún contacto tenían con la estructura jerárquica de la Iglesia.

Al tratar de grupos que estuvieron al margen de las estructuras era fundamental abordar la situación de las mujeres, no sólo en Brasil, sino desde una perspectiva amplia, antes de realizar el acercamiento a la situación brasileña. Para eso hemos contado con los trabajos de Scott (1989) Seco (2015), Valiente (2016), Soihet (2006), historiadoras que presentaron la historia de las mujeres, que durante demasiado tiempo habían sido silenciadas en la historiografía, pero que tenían protagonismo en la vida ordinaria, luchando por su reconocimiento jurídico, por la legitimidad de sus deseos y ambiciones, a pesar de las barreras erguidas socialmente, que les impedía ejercer actividades fuera de los hogares. Sin embargo, trabajos como los de Seco y Valiente contribuyeron para enseñar los matices que pueden haber en un fenómeno, como el caso de mujeres católicas, con intensa participación en la vida pública, llegando incluso a reconocerse feministas en un período en que ese adjetivo estaba cargado de perjuicios.

En el proceso de análisis de la Historia de las Mujeres en Brasil, se mostraron esenciales las aportaciones de Mary del Priore (2006, 2011), Carla Pinky (2013), Eni de Mesquita Samara (1991), Margareth Rago (1997) y Joana Maria Pedro (2003), que nos ayudaron a identificar el proceso de emancipación de las mujeres, en un país muy conservador y con políticas no pocas veces misóginas. Pinsky (2000) y Pedro (2003), por ejemplo, utilizando herramientas distintas, la primera análisis de revistas femeninas y la segunda recurriendo a la Historia Oral, lograron narrar las imposiciones sociales y legales, que segregaban las mujeres, pero también los anhelos de vivir sin la imposición de normativas estrictas, optando por estrategias de rebeldía discretas, en cierta medida privadas.

4.1 La representación colectiva: abordaje analítica

En el siglo XX los investigadores propusieron diversos conceptos y abordajes en el intento de explicar aquella compleja sociedad, con el fin de iluminar algunos eventos del pasado más lejano. Es probable que los fenómenos sociales y culturales del siglo pasado requiriesen la formulación de nuevos mecanismos para explicar las profundas transformaciones por la cuales pasaba. Cuando no era posible o necesaria la elaboración de un nuevo concepto, estaba la alternativa de rescatar algún mecanismo abandonado, realizando su revisión o adaptación para solucionar algún problema. Entre los conceptos útiles para explicar la sociedad contemporánea estarían: postmodernidad, representación

social, imagen, liquidez, genero, *habitus*, campo, liberación, Iglesia doméstica, autoteleología, Paternidad Responsable, crisis, etc.

Todos conceptos importantes y funcionales para acercar el investigador al fenómeno que debería describir y dar a conocer, de una manera más efectiva de lo que había sido hecha hasta entonces. Ese proceso contribuía no apenas para desvelar los matices de la sociedad, instituciones y sujetos, sino también para aportar una visión innovadora sobre el objeto, manteniendo activa la pretensión de la Ciencia de producir conocimiento y siempre avanzar (POPPER, 1982).

En ese sentido debemos sacar provecho del trabajo de los investigadores que nos precedieron, aplicando los conceptos que han desarrollado para desvelar los objetos examinados. Otro importante paso de las ciencias sociales en el siglo XX ha sido la intensa colaboración entre las disciplinas, que excepto por alguna tribulación momentánea, como describía Roger Chartier (1991), solían trabajar en una fructuosa colaboración. Las aportaciones de la Sociología, Antropología, Psicología y Filosofía para el desarrollo de la labor historiográfica fueron inmensurables en ese período, basta observar las importantes colaboraciones hechas por Foucault, Moscovici o Bourdieu en el campo de la Historia.

La noción de representación social, por ejemplo, tan importante para nuestra investigación; elaborada a principio por Durkheim y posteriormente rescatada y desarrollada por Moscovici, Foucault y Bourdieu han sido determinantes para un acercamiento a una dimensión de la historia sociocultural, que perseguía la observación y análisis del fenómeno de la memoria o de la imagen colectiva. Cada uno de estos analistas ha dejado su huella en la actividad intelectual, porque tuvieron una perspectiva particular sobre el peso, la importancia y el camino adoptados por las personas y los grupos en la formulación de los saberes, bien como en su protección y difusión.

Entender el origen y funcionamiento de las representaciones colectivas/sociales se mostraron esenciales para comprender como los sujetos realizan la resignificación de los objetos. Esos conocimientos dinámicos capaces de determinar la manera como los sujetos interactúan con el medio. Eso demuestra que la representación no es algo estático, al contrario, variables distintas ejercen influencias sobre el objeto representado; y “siempre es representación de algo o de alguien” como sentenció Denise Jodelet (1986). La puesta en diálogo con estos científicos hace surgir la percepción de que, en el *habitus*, como se manifestaría Pierre Bourdieu (1989) se construye una visión de mundo, donde

el simbólico y la imagen son una construcción de la realidad, cuya tendencia es erguir un orden con sentido en el mundo (BOURDIEU, 2000).

Sin embargo, Bourdieu defiende que hay clases dominantes, cuyo poder se asienta en el capital (económico, a principio, pero no exclusivamente) y a partir de su poder logran imponer la legitimidad de su dominación, que por intermedio de su propia producción simbólica, o por la producción de ideólogos conservadores que sirven a sus intereses influyen en como sujetos y grupos van leer, oír e interpretar las ideas y los objetos expuestos o enunciados. (BOURDIEU, 1989: 13). La percepción es que el poder simbólico pretende construir lo que el el sujeto y el grupo deben ver y creer.

La percepción de Bourdieu haría ver el simbólico como una construcción de un grupo dominante. Eso aportaría argumentos para justificar la existencia y las estructuras del dominador, haciendo que los demás grupos siguiesen aquellos símbolos como si fuesen creación suya, o por lo menos reconociéndolos como validos para sus vidas, aun siendo conscientes de que han sido creados por otros. De todas maneras, ese saber, que según Foucault fundamenta la dominación (1987: 166), impone que sea difícil rechazar esas representaciones, porque, siguiendo a Moscovici (1985: 113) no fueron creadas por el sujeto, pero las dotan de sentido para él o ellos, siendo por tanto, una recreación

Jodelet (1986), entre sus muchas aportaciones y su cercanía con la historia de las mentalidades, entendería que la memoria colectiva es elaborada por una comunidad y permanece presente tiempos después. En las imágenes sociales existentes mucho tiempo después del evento de su génesis. Hay según la investigadora una “base imaginaria y simbólica” sobre un fenómeno social; puede ser sobre la ciudad o sobre la Iglesia, la familia o la paternidad. La colectividad asume algo como suyo y lo transforma en una base elemental de cómo pensar e interactuar con ese fenómeno. Porque será necesario subordinarse a un orden, establecido por la mayoría o por los más poderosos. La imagen incide sobre el colectivo, indicando como deben relacionarla con lo sensible.

Son una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social. Y correlativamente, la actividad mental desplegada por individuos y grupos a fin de fijar sus posiciones en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les concierne (JODELET, 1986: 473)

La formulación de esas teorías fue fundamental para el desarrollo de nuestra investigación. La aportación de esa percepción sobre la representación colectiva, la manera de cómo la imagen asume relevancia para el sujeto y para la comunidad, el

funcionamiento de la memoria como recurso continuo de búsqueda de legitimación de un discurso. Todos esos elementos que atraviesan el análisis de cómo se formuló una idea, una imagen de familia, de reproducción y de paternidad responsable, en última instancia de un nuevo concepto en el catolicismo.

5 Metodología y Fuentes

La Historia Cultural nos aporta posibilidades bastante significativas, por ello, haremos uso de algunas de sus propuestas, como la utilización de conceptos como representación e imaginario, los cuales son fundamentales para trabajar con el discurso (WEINSTEIN, 2003: 188). Pretendemos proceder investigando las causas de los hechos y sus consecuencias, con el deseo de proporcionar a los contemporáneos las herramientas para entender el presente, no cometiendo los mismos errores del pasado (WEINSTEIN, 2003: 187).

No se puede ignorar que, gracias a la Historia Cultural, muchos estudios serios fueron realizados, utilizando el conocimiento de otras disciplinas, tales como la Antropología, la Lingüística o la Geografía, para citar apenas algunas de las áreas del saber humano que vinieron a colaborar con la Historia en la tarea de realizar un estudio amplio de los hechos pasados de la humanidad (HUNT, 2001). Nos arriesgaríamos a afirmar que la interdisciplinariedad existente hoy en la investigación de la Historia debe mucho a la Historia Cultural.

Pensamos que la unión entre Historia y Lingüística es prolífica, porque al asociar esas dos áreas del conocimiento, los investigadores pueden obtener excelentes resultados (CARDOSO; VAINFAS, 1997: 539). Creemos que la actual posibilidad de construir una Historia que sea capaz de sacar provecho de las investigaciones lingüísticas es una tendencia muy válida con resultados indefectibles, siempre y cuando la investigación respete los límites de cada disciplina; al mismo tiempo el historiador no debe resignarse ante las restricciones académicas, pues a veces es preciso romper con algunos paradigmas, a fin de alcanzar resultados válidos (CARDOSO; VAINFAS, 1997: 540).

Aprovechando técnicas y estudios de la Historia y de la Lingüística, postulamos que el documento no debe ser forzado a conceder la respuesta que el investigador desea, sino que necesita revelar los hechos, y si es necesario, el historiador deberá cambiar sus hipótesis, en el caso de que sea determinado por la fuente (FOUCAULT, 1987). Hacemos

referencia a ese hecho para que no haya confusión en el sentido de creer que por tratarse de un análisis histórico, realizado en conjunción con la lingüística, debería el documento revelar todas las intenciones del autor del enunciado (ORLANDI, 1996: 130).

Para los efectos aquí delineados, reiteramos que las contribuciones de la Historia Cultural son variadas y muy importantes, por ello, haremos uso de sus propuestas durante el desarrollo de nuestra investigación, a fin de obtener un resultado amplio del objeto examinado. Estaremos atentos para no caer en la trampa de ignorar los fundamentos de la Historia o incurrir en anacronismos. Para ello, tendremos siempre en mente que el historiador estudia el proceso de los acontecimientos históricos, sea en sentido sincrónico o diacrónico (KOSELLECK, 2012)

Es importante percibir que la disciplina Historia es el resultado de diversos años de desarrollo, donde un sinnúmero de dimensiones interpretativas fueron incorporadas y otras rechazadas. Al referenciar algún aspecto de la historiografía es muy difícil por no decir imposible, ignorar la necesidad de mezclar abordajes, campos y dominios del trabajo del historiador (D'ASSUNÇÃO, 2004). Aunque un historiador se ponga a investigar los hechos relacionados con un grupo familiar no podrá asegurar el buen resultado de su labor, sin contar entre los recursos empleados los aportes ofrecidos por la Historia de la Familia, pero tampoco se restringirá a las contribuciones ofrecidas por ese dominio. Tendrá que tratar con otros elementos, tales como la Historia de la Vida Privada, Historia de las mujeres, Demografía Histórica, etc. Es imprescindible la utilización de abordajes diversos para que el trabajo no sea pobre en su conclusión, siendo preciso ofrecer todas las posibilidades al objeto, para que sea revelado de manera sustentable críticamente.

En ese sentido no pretendemos restringirnos sólo a la Historia Cultural, que guiará toda la investigación, sino expandir nuestra perspectiva a fin de producir una Historia lo más amplia y completa posible. Haremos uso, por lo tanto, de otras dimensiones, como la Historia Social, porque no es exageración afirmar que toda labor histórica posee un componente social ya que, en cierta manera, la Historia siempre busca comprender cómo los hechos y los personajes están relacionados, y también, porque comulgamos con la idea de que el hombre es un ser esencialmente social, y siendo así, no podemos dejar de contemplar esa dimensión tan valiosa para nuestra investigación.

Lo cierto es que echaremos mano de todos los recursos que creamos capaces de aportar; algún tipo de contribución positiva a la investigación. Por ello, creemos fielmente en la necesidad de acoger algunos resultados obtenidos por la Demografía Histórica.

Los investigadores, como por ejemplo, Maria Luiza Marcillo y Carlos Bacellar, no se han contentado con el análisis bruto de los datos demográficos, sino, al contrario, han buscado en sus estudios conciliar los datos recogidos por medio de técnicas de reconstrucción de familias, o de las propuestas lanzadas por Peter Laslett, conjuntamente con el *Cambridge Group*, con los hechos sociales, económicos y políticos encontrados en la historia del país.

Aunque sea notable la existencia de problemas relacionados a los datos y a exámenes de la población en Brasil, pretendemos que la Demografía Histórica esté presente en la investigación. Es para nosotros perceptible la contribución de esa disciplina. Aún así, sentimos la necesidad de informar que no es el foco del estudio hacer la reconstrucción de familias, consultar archivos parroquiales, elaborar listas de migraciones, etc. Hemos de utilizarla como fuente auxiliar en la medida de lo posible. Haremos uso de los datos fornecidos por las instituciones competentes, como el IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística) a través de censos, así como de los exámenes realizados por demógrafos y por historiadores de las poblaciones. Estos profesionales con sus esfuerzos han de contribuir para la realización de nuestra investigación, al fornecer los datos pertinentes acerca del movimiento de los grupos humanos, la formación y disolución de familias, las peculiaridades de los grupos regionales y la percepción religiosa de determinadas comunidades humanas residentes en territorio brasileño (CARDOSO; BRIGNOLI, 2002: 109); todo ello es lo que realmente creemos poder aprovechar de dicha área del conocimiento.

Uno de los cuidados que debe tenerse en cuenta en el momento de utilizar la Demografía Histórica, ha sido muy bien advertido por los historiadores Cardoso y Brignoli (2002: 125), y es el riesgo de acoger, sin la necesaria adaptación, las técnicas y resultados obtenidos en Europa. Esa puntualización ha sido hecha, con el intento de evitarse el empleo de los modelos desarrollados para el continente europeo por los ilustres académicos Henry, Laslett, Nadal y muchos otros (JIMÉNEZ, 1991; BACELLAR, 2005: 342).

Juntamente con los aspectos demográficos aquí destacados, tendremos que prestar en el desarrollo del estudio, una atención especial para las aportaciones ofrecidas por la Historia de la Familia y un dominio de la Historia de los más significativos. Las diversas obras disponibles seguramente permitirán el mejor análisis del objeto. Entre esas obras

podríamos citar los estudios llevados a término por, Juan Hernández Franco¹ (1997; 2007), James Casey² (1990; 2011), Antonio Irigoyen³(2002; 2007), Joan Bestard⁴ (1998), Eni de Mesquita Samara⁵ (1983; 2003), Maria Luiza Marcillo⁶ (1993), entre otros.

Hasta ahora hemos utilizado para la investigación fuentes de diversas categorías, es decir, tenemos las fuentes primarias, así como fuentes secundarias. Por tratarse de un estudio que pretende examinar el discurso eclesiástico, utilizamos como no podría ser de otra manera, documentos papales, de las congregaciones vaticanas, dicasterios y de la Conferencia Episcopal de Brasil. La razón para analizar dichos documentos, como cartas encíclicas, cartas motu proprio, exhortaciones pastorales y apostólicas, homilías, alocuciones, decretos, mensajes, constituciones, declaraciones, discursos y cartas, pasa por nuestro deseo de consultar esta gran variedad de documentación a fin de elaborar un trabajo académico, cuyo afán es conocer el objeto de la manera más vasta posible, buscando la realización de una historia amplia (D'ASSUNÇÃO, 2004: 13). Aunque somos concientes de la imposibilidad de cumplir en la totalidad con ese objetivo, debido al tiempo impuesto para la conclusión de la tesis, la cual impide dicha labor y al no ser viable la realización de una narrativa que englobe todos los procesos.

Pretendemos examinar la construcción discursiva de la jerarquía católica, en especial la producción de enunciados emanados desde la Santa Sede y elaborados por el clero católico. Constatamos que en el campo documental producido por la jerarquía eclesiástica, son perceptibles las intenciones magisteriales en cada uno de ellos, a pesar de

¹ HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. Reflexiones sobre la figura del padre en la Edad Moderna. En: VILAR, Juan Bautista, PEÑAFIEL, Antonio, e IRIGOYEN, Antonio, *Historia y sociabilidad: homenaje a la profesora María del Carmen Melendreras Gimeno*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007;

FRANCO, Juan Hernández. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: puritate sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

² CASEY, James. *Historia de la familia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.

³ IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio, SAMARA, Eni de Mesquita, ARMENDARES, Teresa Lozano, JIMÉNEZ, Francisco Chacón (Coord). *Sin distancias: familias y tendencias historiográficas en el siglo XX*. Murcia: Universidad de Murcia, 2002; IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio. *Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna*. En: JIMÉNEZ, Francisco Chacón (Coord). *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española: XXV aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

⁴ BESTARD, Joan. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

⁵ SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *População e Família* N. 4. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2003; SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁶ MARCILIO, Maria Luiza. *Historia Social da Criança abandonada*. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 2006; MARCILIO, Maria Luiza. *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: CEDHAL-CEHILA_ Ed. Loyola, 1993.

la diversidad de los interlocutores. Ese hecho es significativo, debido a la propuesta presentada por el lingüista Pêcheux, para quien la pertenencia a una u otra formación discursiva cambia el sentido de una palabra (ORLANDI, 1996: 125), lo que caracteriza el intento de mantener un orden discursivo coherente con la enseñanza católica, una vez que todos pertenezcan a la misma organización, aunque puedan tener ideas y concepciones distintas unos respecto a otros.

Al tratar los documentos primarios, consideramos que los enunciados producidos para públicos distintos también tuvieron efectos variados en estos sujetos, porque a pesar de que los formadores del discurso trabajasen con la propuesta de unidad y de identidad entre los cristianos, sutilmente entendían que los destinatarios poseían diferentes “lecturas del mundo” (FREIRE, 1996). Es decir, la variedad de documentos que tratan, en principio, del mismo tema, a saber, la familia y los aspectos a ella relacionados, son interpretados de manera distinta por los más variados miembros de la Iglesia, como también demuestran que tan gran variedad de producción documental tiene como fin llegar a los más variados espacios eclesíásticos (GUIMARÃES, 1989: 73).

La posible justificación para la diversidad documental existente en este medio, sería, por lo tanto, la intención de transmitir a los más variados sujetos el magisterio cristiano católico, respetando en principio sus particularidades intelectuales y culturales, pues la estructura eclesíástica está desde hace muchos años direccionada para adecuar los enunciados a las comunidades cristianas (GUIMARÃES, 1989: 78). Creemos que este hecho sería suficiente como justificación para el empleo de documentos de distintas naturalezas, pero al mismo tiempo nos consideramos privilegiados por tan rica producción, porque nos posibilita la oportunidad de encontrar rupturas y contradicciones en el discurso.

Necesitamos esclarecer algunos puntos referentes a las posibles rupturas y contradicciones existentes en la producción discursiva de la Iglesia Católica. Para empezar, esa no es una peculiaridad exclusiva de la institución por nosotros investigada, sino que se trata de una característica de la formación del discurso (ORLANDI, 1996: 115). Aunque cualquier autor de enunciados procure cerrar herméticamente su discurso, éste siempre emitirá algo más de lo previsto y deseado. Por este motivo es posible encontrar contradicciones tanto en los discursos eclesíásticos, como en tantos otros.

Razón distinta que nos lleva a creer en dicha situación es el vasto mundo documental, producidos no sólo por iniciativa y acción individual de los pontífices, sino también con auxilio de colaboradores, por las congregaciones vaticanas o por obispos

reunidos en Sínodo o en la Conferencia Episcopal. Las contradicciones o divergencias también se dan, puesto que estamos hablando de un colectivo, en el que los hombres pertenecen a diferentes regiones, con distintas formaciones y experiencia, produciendo datos para una comunidad extremadamente variada, como pueden ser los laicos y familias esparcidas por España o Brasil.

Es preciso examinar los documentos emanados desde la Santa Sede, porque son el origen de los enunciados oficiales de la Iglesia Católica. Después de su emisión, los documentos siguen el camino proyectado por los autores, pero otros se les escapan al control. A partir del momento en que llegan a los destinatarios pasan a ser interpretados y reinterpretados, siendo divulgados a los demás miembros de la comunidad humana, cristianos y principalmente a los católicos, la posición eclesiástica frente a un acontecimiento o a una norma de conducta.

Por otro lado, existen otras situaciones de contacto con el discurso eclesiástico, como en el caso de fieles que se encuentran presentes en el momento en que el Pontífice pronuncia un enunciado, sea a través de una homilía u otras formas de comunicación acerca de la vida familiar, por ejemplo. En casos como éste, el postulado alcanzaría rápidamente diversas categorías de destinatarios en virtud de la praxis adoptada. Tanto los miembros de la jerarquía tendrían acceso al magisterio papal, como también personas que en principio no poseyesen formación especializada para la comprensión de un discurso más elaborado. Aun así, algunos tipos de discursos suelen ser preparados con el fin de alcanzar a todos los presentes en el momento de su divulgación.

El hecho de que la Iglesia no está constituida únicamente por las autoridades vaticanas, requiere mucha atención, porque existen intereses de los sujetos que no pueden ser ignorados; la pretensión y formación de un sacerdote parroquial era distinta a la de un cardenal, como han expuesto Irigoyen (2018) y Sérgio Miceli (1988). Hay en la estructura eclesiástica otras categorías de funciones y cargos desempeñados por religiosos y laicos (MAINWARING, 1989: 22). Las acciones de los párrocos, por ejemplo, son de suma importancia para nuestro trabajo de investigación. Los responsables de las parroquias son los últimos miembros de la jerarquía que hablan en nombre de la Institución, con autorización oficial de la Santa Sede, siguiendo el orden normal de transmisión del magisterio proyectado en los años 1950-1980. Desde de los párrocos, e interpretado por ellos, el discurso llegaría al conocimiento de los laicos, que son parte integrante de la Iglesia Católica, pero que no siempre tenían permiso para decir algo en nombre de la Iglesia.

Al existir dichos sujetos, los párrocos, en el camino de difusión del discurso, precisamos considerarlos en el análisis de los enunciados acerca de la Paternidad Responsable, pues para todos los efectos, los discursos eclesiales son producidos a fin de convencer e instruir a la masa de los católicos; aquellos sujetos que pueden tener una educación formal o incluso pueden en determinados casos ser analfabetos (ORLANDI, 1996: 120). Debido a la gran variedad de destinatarios, los párrocos, como representantes de la Institución y comunicadores del saber eclesial, necesitaban variar la forma de difundir las propuestas contenidas en los documentos oriundos de los organismos del Vaticano y de la jerarquía, a fin de obtener éxito en la empresa de propagar el mensaje eclesial. En última instancia, cabría al sacerdote la tarea de descubrir la mejor manera de convencer a los feligreses para que acepten las determinaciones vaticanas. Por ello buscaremos examinar los enunciados producidos por dichos sujetos.

Vamos a considerar, entre las fuentes primarias, los documentos de las conferencias episcopales y de las diócesis, cartas pastorales, por ejemplo, y textos publicados por sacerdotes, tales como párrocos, vicarios, formadores de los seminarios, monjes, etc. Creemos no poder excluir estos documentos de la investigación debido a su valor teológico y pastoral, que harían eco del magisterio oficial y a los aspectos divergentes e incoherentes con el discurso del Vaticano. Esas fisuras son importantes para marcar la heterogeneidad de la Iglesia.

A pesar de que la producción de textos interpretativos de los documentos del Vaticano es más prolífica en el ambiente sacerdotal, no podemos ignorar que hubo también laicos que participaron del proceso de análisis de los enunciados eclesiales. Al hablar de Brasil, encontramos referencia a dicha categoría documental, inclusive en los espacios políticos, como por ejemplo, el conocido caso del presidente de la República, João Goulart que citó una carta del Papa Juan XXIII, cuando realizaba la defensa de la Reforma Agraria, como parte de un programa de beneficio a las familias campesinas brasileñas o del importante intelectual católico Alceu Amoroso Lima (1964).

La investigación exige el análisis de la formación discursiva de los laicos, primero porque son Iglesia y segundo porque hace parte de nuestra propuesta de estudio, dar a conocer el éxito o fracaso de la estrategia de transmisión de los valores católicos referentes a la Paternidad Responsable. Por lo tanto, es menester examinar documentos periodísticos y de otros medios de comunicación utilizados por los laicos, ya sea para apoyar las iniciativas de la Iglesia Católica o para rechazarlas. A través de estos documentos tendremos acceso a la opinión de una fracción de los católicos, con la cual pretendemos

elaborar el análisis crítico y proponer una interpretación histórica para la estrategia de divulgación del magisterio católico sobre el objeto.

CAPITULO I

ANÁLISIS SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO MUNDIAL Y LA IGLESIA ANTES DEL CONCILIO VATICANO II

1 Contexto histórico de los años 1950 y 1960

Conforme lo informado por Tony Judt (2012), el período posterior a la II Guerra Mundial fue marcado por la formulación de grandes e importantes tratados, constitución de pactos y la formulación de la informal, pero real Guerra Fría. En referida coyuntura, en que los actores eran los líderes de los Estados nacionales participantes del recién clausurado conflicto, la Iglesia no era siquiera invitada para oír y ver los trámites desde dentro del proceso. Eso podría significar apenas que los temas y asuntos tratados no eran del interés de la institución religiosa; o, que la opinión y el peso político eclesiástico no era suficientemente significativo para justificar su participación en la mesa de negociaciones (MARDONES, 1988).

Quizás por esa marginalización, la Iglesia haya tenido que buscar espacios para legitimarse, encontrando la oportunidad de “fijar la norma” a la vida privada de las personas, a través de la determinación de la centralidad de las familias en el orden social y político (BURGOS, 2004; SARMIENTO, 2006). Esa hipótesis no quiere decir que la Iglesia y su opinión fuesen irrelevantes, sino que en un escenario macro político su papel había sido muy reducido, porque no fue protagonista en los grandes debates de la década de 1950. Incluso su líder, el papa Pío XII, era visto como una figura anacrónica, más vinculada a valores anteriores a la Guerra (CORNWELL, 2000). Sus ideas centralizadoras y sus decisiones durante el conflicto cobraban su precio; un aislamiento de la Iglesia.

Aunque la Iglesia siguiera disfrutando de relativo prestigio en algunos campos y regiones, su capacidad de transformarlos en decisiones concretas se mostró cada vez más improbable. Las tensiones entre los dos grandes bloques político (Estados Unidos y Unión Soviética) podría desencadenar un conflicto nuclear, capaz de exterminar naciones, las cuales no podían ser tratadas como “farol”, como “la crisis de los misiles” en Cuba había demostrado. Frente a ese riesgo, debates sobre la moralidad o inmoralidad de la

planificación familiar podrían parecer un chiste, si no fuera de hecho un problema central en la agenda de las naciones y de los bloques (LIVI-BACCI, 1993). Si hay algo que la segunda mitad del siglo XX probó ser palpable fue la capacidad de esa sociedad contemporánea para fragmentar sus intereses y atribuirle una liquidez inimaginable hasta poco tiempo antes (LYOTARD, 2006; BAUMAN, 2005).

Judt (2012) dice que había más un juego de escenas que un riesgo real de conflicto entre las superpotencias. “Las armas nucleares hacían tanto a Moscú como a Washington más beligerantes en apariencia – era importante dar la impresión de que se estaba dispuesto a usarla – pero mucho más prudente en la práctica”. Aunque ese juego simbólico era un aspecto importante en la formulación de la representación de los líderes y en la vida de muchas personas, que creían en las hablas y espectáculos de aquellos años.

Kennedy se había tomado las últimas bravatas y propaganda soviética demasiado en serio y había basado su visión de las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética en la cuestión de Berlín, lo que agravó claramente la aparente importancia de la crisis cubana (JUDT, 2012: 375).

De acuerdo con Judt, la Guerra Fría era principalmente un conflicto en el ámbito de las armas nucleares; un tema abstracto que movía más a británicos en campaña por el desarmamiento que otras naciones. Además, la presencia de tropas estadounidenses en territorio europeo era interpretada más como un favor que hacía a Estados Unidos a Europa. Por esas razones, los europeos “se volcaron en ocuparse de sus propios asuntos” (JUDT, 2012: 378), de tal manera que otras cuestiones pudieron ser debatidas, mientras las potencias jugaban las piezas en el tablero de la Guerra Fría.

La vida ordinaria de los ciudadanos en los países ricos del norte, que trabajaban para reconstruir sus Estados y fortalecer su economía de bienestar social, hacía que grandes utopías fuesen sustituidas por proyectos quizás menos gloriosos, pero ciertamente más pragmáticos, aunque no se pueda reducir la importancia de las disputas implícitas de la Guerra Fría, con los miedos y violencias que generaba (HOBSBAWM, 2007).

En ese contexto la Iglesia católica no era tan universal como se podría imaginar. Los intereses, las preocupaciones y sus principales portavoces eran profundamente influenciados por los “italianos”. Los principales cargos y títulos eclesiásticos eran ocupados por italianos. Sin embargo, incluso después de la Guerra y de la constitución de un régimen democrático en la península, no hubo una plena unificación de la nación. Eso significa que se mantenían las desigualdades estructurales entre sur y norte (JUDT, 2012).

Situación que ciertamente ejercía influencia en la mentalidad de aquellos hombres originarios de los distintos y desiguales rincones del país, que a su vez eran trasladados a las decisiones eclesíásticas. De hecho, gran parte de los integrantes de la jerarquía católica en los años 1950 y 1960 había sido convergente con el fascismo, como los funcionarios del Estado, los cuales habían ocupado sus cargos mientras estaban los fascistas en el poder.

Italia se mostraba profundamente católica, por lo menos, en su cara visible. Pero en las prácticas, las acciones políticas se tornaban más difusas, como el historiador describió: “la política de la Italia de la postguerra, a pesar de su pátina de fervor religioso o ideológico, consistía fundamentalmente en una lucha por ocupar el Estado, por acceder a sus resortes de privilegios y patrocinios” (JUDT, 2012: 381). Importante papel desarrollado por los cristianodemócratas de Alcide de Gasperi. Sin embargo, no sólo en Italia, el catolicismo estaba presente y representado en la política estatal de la postguerra, sino también en diversos países como Holanda, Bélgica, Austria, etc. poseían partidos cristianos o católicos, aunque eso no parece haber sido suficiente para la imposición de la agenda católica de aquellos años a la política estatal o internacional.

En realidad lo que más se evidencia por la literatura fue una frecuente tendencia a la secularización y al anticlericalismo (KÜNG, 1997: 775). Conforme hemos visto, la Iglesia estaba ausente de los grandes debates internacionales, buscando influenciar a los países, o más específicamente a las naciones y a las personas en cuestiones existenciales y morales, donde se esperaba obtener adhesión suficiente para sus proyectos, como políticas natalistas, contra el divorcio o lo que se vio más adelante con la elección de Juan Pablo II, un combate a las políticas socialistas de la Unión Soviética y de los países de su órbita de influencia (BERNSTEN; POLITI, 1996).

Aunque en los Estados alemanes controlados por los demócratacristianos tuviesen bajo su administración, en la década de 1950, una muy significativa parcela de la producción económica del continente, controlando desde extracción de materias primas hasta el sistema financiero, con inmensa capacidad para establecer la agenda y acuerdos debido a su poder y relevancia (JUDT, 2012; HOBBSAWM, 2007). Eso no parece haber sido suficiente para frenar el proceso de marginalización de la jerarquía católica de los debates públicos y políticos.

En el caso alemán existía, por parte del líder de la Unión Demócrata Cristiana (CDU), Konrad Adenauer, el esfuerzo de evitar los conflictos directos con la Iglesia que había sido una marca en la *kulturkampf* de Bismarck, pero tampoco quería una

subordinación al catolicismo, y por ello se esforzó para imprimir un carácter más ecuménico a su partido y a las decisiones estatales adoptadas. Aunque eventualmente estaba la asociación directa con la Iglesia católica, como ocurrida cuando la CDU necesitaba de su apoyo para “ejercer censura sobre los programas cinematográficos” (JUDT, 2012: 394) en localidades rurales de Alemania, no había una alianza sustancial y duradera, que requiriese la opinión y la participación eclesiástica.

Entretanto, había diferencia entre cristianodemócratas, dependiendo de su local de actuación y de su formación cultural. No sería lo mismo hablar entre alemanes, que entre italianos o españoles. Los aspectos culturales tenían un peso distinto para el papel del cristiano en sus respectivos países. De todos modos, lo que parece haber ocurrido es que la Iglesia mantenía un pie en su tiempo áureo, luchando contra lo que interpretaba como amenazas, pero las coyunturas política y social exigían un comprometimiento con el tiempo presente, que la Iglesia no podía o no quería ofrecer (KÜNG, 1997), lo que la situaba en diversos temas como coadyuvante. Por ello, precisaba encontrar el espacio en el cual podría ser protagonista; y la familia parece haber sido la elección.

2 El consumo y los cambios sociales

A partir del término de la II Guerra Mundial las sociedades europeas y estadounidenses, como también aquellas más directamente influenciadas por ellas, se vieron involucradas en un proceso de alteración de paradigmas. Entre muchos otros aspectos y elementos de aquella sociedad se puede observar el inicio del fin de la supuesta estabilidad y el orden conocidos hasta la década de 1940 (VALVERDE, 2011). En lo relacionado a la organización familiar ya no servían más los valores patriarcales. Desde la década de 1950, los llamados “años rebeldes”, se levantaban voces y cuerpos contra sistemas entendidos como opresivos, un clamor por las libertades se podía oír en diversos ambientes (PINSKY, 2014; BESTARD, 2011).

Las mujeres deseaban y trabajaban desde hacía décadas por conquistar y asegurar su autonomía. No quisieron y tampoco les dejaron volver a los patrones previos al conflicto (BESTARD, 2011). El espacio público era demasiado inspirador y tentador para simplemente abandonarlo y retomar las atribuciones clásicas determinadas por las normativas familiares burguesas; ellas querían estudiar, trabajar y consumir libremente (HOBSBAWM, 2007). A muchas mujeres que luchaban por esa autonomía les parecía

un impropio la vida de sus madres, dedicadas al cuidado del hogar y del esposo/padre (SCOTT, 1989, SANTOS, 2014). Aunque fuese apenas un modelo, era un modelo que se difundía por los medios de comunicación tradicionales, como podrían ser los periódicos y la radio, pero también era un hecho, que el modelo de familia burguesa se imponía a todos los estratos sociales, independientemente de la etnia o de la situación económica, imposición, aunque no se quiera reconocer: autocrática.

La sociedad occidental (por llamarla de alguna manera), en las décadas posteriores al conflicto, era menos rígida que su precedencia (BAUMAN, 2012). En realidad se podría decir que algunos de los ejercicios interesantes que se hicieron sobre dicha coyuntura fue la definición de los roles sociales, los cuales podrían asumir un carácter de *liquidez*. En esa sociedad líquida, todo o casi todo estaba disponible para el consumo. En ese sentido, incluso la paternidad y maternidad podrían ser vistas como un consumo, en donde el proyecto de generar hijos, durante la *generación boom*, asumía un sentido de asegurar satisfacción y placer.

Hay muchas claves para entender el fenómeno de transformación de la sociedad contemporánea, una de ellas sería usar la metáfora de la liquidez, pues conforme Zygmunt Bauman (2012) elucida, es la eclosión de nuevos parámetros de tiempo y de espacio, los cuales permitieron ver el mundo a partir de la perspectiva del inmediatez y de las rápidas transformaciones. Observando a las personas en los más diversos rincones del planeta, pero más específicamente en los influenciados por la civilización europea, es donde se podría ver esa situación con bastante riqueza de detalles.

Entre las peculiaridades de esa sociedad fluida, no habría espacio y condiciones para la supervivencia o desarrollo de valores rígidos y sólidos, como podría ser la moral fundamentada en principios judeocristianos, de una promesa de vida eterna para quien reconociese y acatase las normativas de la religión católica. La segunda mitad del siglo XX, con sus cambios de mentalidad, había creado las condiciones para la erupción de una sociedad fundamentada en el hedonismo (BAUMAN, 2012). No había tiempo a perderse con promesas futuras, sin garantías de realización. El tiempo dejaba poco a poco de ser entendido como un continuo, para volverse una secuencia de puntos, un “tiempo puntillado”, que exigiría el disfrute para alcanzar la felicidad, o mejor diciendo, las felicidades efímeras (BAUMAN, 2015).

Esa situación fundamentada en pensadores como Reich (1975), Marcuse (1984) y Sanger (1932), ponían en jaque a los postulados tradicionales sobre la familia, la sexualidad o la reproducción humana. Todas esas estructuras pasarían a ser interpretadas

en alguna medida como un producto, por lo tanto, tendrían un carácter temporal; la fracción de tiempo necesario para el disfrute. Lo que se encajaba muy bien a la perspectiva se perfilaba como utilitarista, ampliamente influyente en diversas comunidades, principalmente susceptibles de experimentos de contestaciones del orden.

Las normativas eran contestadas como una señal de prisión y de control social. Por ello, en los años 1950 y 1960 se atacaron a las instituciones que representaban la normativa, la rigidez y lo sólido, como una anomalía anacrónica (CARABANTE, 2018). Esa lógica de pensamiento era responsable por ocasionar levantamientos como los vividos a finales de los años 1960, pero gestados desde mucho tiempo antes. Movimientos como los de mayo de 68, que contestaban el ordenamiento sexual, todavía dependientes de las directrices establecidas por la Iglesia, acusada de estar desconectada del tiempo presente, se imaginaba o se la acusaba (KÜNG, 1997) de pensar y actuar con valores ultrapasados e inválidos para la sociedad moderna, que vivía en otro tiempo y a otra velocidad.

Estas ideas proliferaban y amenazaban con derribar las obsoletas estructuras de la sociedad, supuestamente fundamentada en principios punitivos para quien descumpliese las normativas, lo cual se pretendía en diversas instancias, no en todas, puesto que creer en tal generalización sería un absurdo, ya que la libertad para amar, para probar, para ser feliz, era vivir y aprovechar la efímera vida, puesto que tampoco se dejaba de considerar el abstracto miedo a un conflicto nuclear, que podría destruir todo en un instante.

Algunos más pesimistas podían vaticinar que la familia, así como otras instituciones, era un zombie, una institución muerta, pero que seguía creyéndose viva. Lo cual son exageraciones, ya que conforme establecido por la literatura especializada (CHACÓN; BESTARD, 2011), la familia no había sido inmutable a lo largo de la historia, y tampoco lo era en la segunda mitad del siglo XX, antes bien, era una institución susceptible a los eventos ocurridos a su alrededor. A pesar de ello, es cierto que el acelerado proceso de transformación asombraba a los analistas y a muchas personas, pues la fractura de las relaciones matrimoniales, como el divorcio, o la drástica reducción de la natalidad no eran vistas como un fenómeno ordinario, que preocupaba no sólo a los representantes de la Iglesia, sino también a integrantes de los gobiernos occidentales.

La estabilidad económica que vivieron Europa y Norteamérica, a partir de la década de 1950, posibilitaron el replanteamiento de las prioridades de la vida (KÜNG, 1997). La vida de consumo, donde incluso las relaciones se volvían desechables (BAUMAN, 2015) y plásticas (GIDDENS, 1993), preocupaban a los grupos

conservadores, sin ninguna referencia peyorativa, sino la percepción de que pretendían conservar los valores y las normas en esa sociedad cambiante (MARÍAS, 1980).

Incluso existían literatos que tenían una percepción de distopía, como George Orwell y Ray Bradbury, que respectivamente en 1949 y 1953 publicaron algunas de las obras más emblemáticas de la postguerra: *1984* y *Fahrenheit 451*, con visiones muy desalentadoras sobre lo que la historia ofrecería a la humanidad a partir de la mitad del siglo XX (HOBSBAWM, 2007); período en que la humanidad vivía una ambivalencia y una enorme contradicción. De una lado el crecimiento económico y el desarrollo social, mientras que de otro, el renacimiento de autoritarismos y esclavitudes, a veces físicas y otras perceptivas, como la causada por la dependencia del placer continuo, la satisfacción de la libido y el deleite. Este fue un tiempo contradictorio, pues la riqueza y el bienestar social no estaban disponibles a la mayoría de las personas, a pesar de que se vendiera la idea de que todos podrían alcanzarlo.

Entre las diversas posibilidades de interpretación de dicho período, se puede utilizar el concepto de consumo, el cual nos ayuda a comprender los hechos y fenómenos del tiempo presente. Se encuentran como hilo conductor de esa interpretación, los postulados de dos pensadores que, aunque divergentes en algunas de sus premisas, terminan por considerar el consumo como una clave de interpretación para ese momento histórico. Tanto Zygmund Bauman como Anthony Giddens entendieron que el consumo sufrió un giro y promovió transformaciones significativas en la sociedad del siglo XX.

Giddens (1996) es muy duro al criticar Lyotard (2006) y su labor de denominar y explicar lo que sería la postmodernidad, al contrario de Bauman (2012), el cual asume esa conceptualización para definir el espacio/tiempo surgido después de la Guerra. Es evidente que la conceptualización es fundamental. Lo que podemos deducir de estos dos autores es que, desde la segunda mitad del siglo XX, las transformaciones sociales se intensificaron a tal nivel, que obligaron a instituciones a adaptarse e interpretar lo que estaba ocurriendo, bajo el riesgo de ser engullidas por los cambios en el caso de no hacer dicho ejercicio.

Para Bauman (2017), la comunidad humana naturalizó el consumismo, haciendo que todo pasase a ser un producto; desde los bienes hasta las relaciones humanas y los sentimientos. Siendo así, lo que antes se entendía como estructuras fundamentales de la sociedad, cuyas características serían imperecederas, se vuelven más y más volubles y líquidas, asumiendo el carácter de temporalidad en una especie de visión de que todo pasaría a ser obsoleto en algún momento. Favoreciendo la percepción de que lo existente

es desechable, que se puede descartar en cualquier instante y empezar otra vez, siempre que se asegure el placer y la satisfacción.

Esa situación trajo como consecuencia la incertidumbre en las relaciones, el rechazo de las estructuras normativas y la inauguración de una coyuntura maleable, en lo que no sería preciso que los sujetos se dedicasen a preservar las relaciones, ya que si algo no iba bien, la sustitución sería sencilla (BAUMAN, 2015; GIDDENS, 1993). Por esa razón, los roles cristianos católicos pudieron ser interpretados como anacrónicos y como signos de otro tiempo, ya que no estaban adaptados y subordinados a aquellas nuevas realidades sociales. Sus normas tajantes, y quizás impositivas, no dejaban mucho espacio para el diálogo o para la flexibilización, sino que eran estructuradas de manera rígida e inmutable, pues emanarían de la propia concepción de que Dios así lo estableció para toda la humanidad y para siempre (SARMIENTO, 2006).

En esa situación se encuadrarían las relaciones familiares, con los roles específicos del matrimonio y de la reproducción. En un marco general, tanto el matrimonio como la reproducción tendrían que pasar por transformaciones significativas en sus estructuras (BESTARD, 2011). Dejaban de ser aspectos incuestionables y naturales, ligados a la visión determinista de la biología y del orden social, para ser reformulados en lapsos de tiempo, no más en una larga duración. Eso chocaba con las propuestas eclesíásticas, fundadas en el principio de que todo estaba ordenado para un fin más allá, teleológico (WOJTYLA, 1978).

La familia era cada vez más una institución social por defender de ese alúd de nuevas ideas e interpretaciones plásticas, promovidas por una sociedad, cuyo tiempo no era más un proceso, sino una secuencia de pequeños fragmentos temporales, con el reclamo de que los sujetos aprovecharan todas las oportunidades de disfrute, porque la esperanza en lo trascendente se evanesecía (SARMIENTO, 2006).

En el mismo sentido de interpretación trabajó Giddens (1993), para quien la segunda mitad del siglo XX produjo una demanda cada vez más explícita por placer y satisfacción inmediata. Siendo así, las familias dejaban de ser el modelo de seguridad, que supuestamente habían sido, cuyos matrimonios deberían ser constituidos para durar toda la vida, tanto como la reproducción humana, asumida durante mucho tiempo como algo impuesto por la naturaleza y un deber social. Ambas situaciones sufrieron cambios dramáticos en la postguerra. El matrimonio no era más el espacio exclusivo para la vivencia de una sexualidad activa, el sexo fue separado del contrato matrimonial, en la

misma ola, la reproducción se desvincula de la sexualidad (SCOTT, 1989; KAISER, 2012).

Estas rupturas eran interpretadas por los representantes de la Iglesia Católica, como una situación de crisis moral, una degradación de las costumbres fundadas en el íntimo del ser humano (PÍO XII, 1951). Sin embargo, estos cambios también sirvieron de alerta para la institución religiosa. A pesar de sus normas, o mejor, dogmas, se ahincaron en argumentos inamovibles, la manera de comunicarlos podría cambiar, como también una u otra enseñanza podría adaptarse a los nuevos tiempos; en que las técnicas y la tecnología habían transformado los roles sociales. Es lo que se veía en la adecuación del Magisterio, hecha por Pío XII, acerca de la reproducción humana.

El debilitamiento del enunciado religioso, su exclusión de los grandes debates políticos favorecieron la elección de la familia como tabla de salvación para la sociedad, que según la visión eclesiástica se perdía en un mundo de oferta de placeres y disfrutes plásticos, desechables por su rápida obsolescencia. Por ello, se hacía necesaria la reformulación del enunciado, mejorar la comunicación de los preceptos, para que tuvieran sentido para aquellas comunidades que ya no seguían las normas cristianas, sino que se convencían cada vez más de que la felicidad debería ser conquistada (MARDONES, 1986).

En ese contexto de cambios macropolíticos y de alteraciones sociales estructurales, la Iglesia no permaneció parada, sino que se propuso una reflexión sobre su lugar en el mundo, en aquel mundo en transformación, de revoluciones políticas, de acuerdos y tratados de paz y alianzas, de comercio y de bloques económicos, de Guerra Fría, de licuefacción de las estructuras relacionales, del consumo exagerado de bienes y de todo lo que pudiese generar satisfacción y placer (CHENAUX, 2014).

En ese contexto, la Iglesia convoca un evento para repensar cómo dialogar con ese nuevo mundo, por ello se convoca el Concilio Vaticano II. Porque se hacía notar el desplazamiento de la fe, el progreso humano había generado cambios (GIDDENS, 1994), que podrían ser interpretados como positivos o negativos, pero frente a la coyuntura percibida era imperativo dar una respuesta y elaborar mecanismos de resistencia y de situación (ALBERIGO, 1996).

Llama la atención esa ambivalencia del periodo postguerra. Un afán de algunos por preservar lo entendido como tradición y pilares de la sociedad, mientras otros deseaban precisamente lo opuesto: la implosión definitiva de los *valores*, que podrían ser

sintetizados en las normas dogmática y magisteriales de la Iglesia Católica, interpretadas como alejadas de la realidad de las personas.

Los vientos del cambio soplaban en diversas direcciones y para casi todos, si bien lo sentían más aquellos que estaban estribados sobre principios entendidos como rígidos, por ello, el catolicismo se veía casi impelido a dar respuestas a sus feligreses, como un remedio para combatir las amenazas que la modernidad presentaba (CHENAUX, 2014). No ha sido ocasional la lucha establecida desde el principio del siglo XX por los papas para frenar, lo que en aquel momento se llamaba *modernismo*, pero que con el pasar del tiempo, antes de verse frenado fue cada vez más difundido y presente en la comunidad humana y dentro de la Iglesia (KÜNG, 1997).

Por tratarse de un contexto de cambios era posible encontrar personas, grupos o instituciones que transitaban de situaciones, pensamientos y actitudes ora identificables como conservadoras ora como progresistas. Eso se podría explicar como una incapacidad por preservar intocable la coherencia a todo instante y en todas las situaciones.

Tanto las instituciones laicas como la institución religiosa podrían ser vistas como resultado de procesos de disputas entre grupos, en que los poderes, incapaces de configurarse de modo absoluto precisaban aceptar negociaciones, cuyos resultados eran discursos conciliados (HOBSBAWM, 2007), que no atendían plenamente a ninguno de los grupos; eso solía pasar de manera bastante frecuente en la Iglesia Católica, en que los prelados de diferentes vertientes y realidades pastorales precisaban aceptar la negociación, porque no tenían condiciones de imponer su voluntad, principalmente después que Pío XII falleció, dejando la Cátedra de Pedro libre para un conciliador (ALBERIGO, 1996).

En una nueva coyuntura social e incluso intelectual no había mucho espacio para condenar pensamientos y acciones divergentes, porque cada vez más pululaban por doquier. El autoritarismo aunque deseado y practicado en muchos lugares y momentos, no marcaba de manera tan difundida la mentalidad de los pueblos; antes la libertad ocupaba cada vez más espacios. Por ello, condenas como las proferidas por Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* o Pío IX, en la encíclica *Quanta cura – Syllabus* con listas de equívocos de la modernidad o de amenazas al orden definido por Dios, no tenían lugar en la mitad del siglo XX, porque, se acercaban a las acciones autocráticas que aquella sociedad poco a poco rechazaba.

Ese descompás entre el enunciado eclesiástico y la mentalidad laica (HOBSBAWM, 2007), justificaban la constitución de un canal de diálogo, antes que de

exclusión, como había sido practicado antes de la década de 1950. Por más esfuerzo que la Iglesia dispensara, la sociedad era cada vez más plural. Su poder se esfumaba o se ubicaba en situaciones más específicas que antes. Es decir, los católicos dejaban de ver la institución como la fuente de información para todas las decisiones, pasaban a interpretarla como una entre muchas fuentes de datos (KÜNG, 1997).

Giddens entendió que ese período de cambios posibilitaba la eclosión de fenómenos como la flexibilización de las relaciones afectivas, a tal nivel que algunos llegaron a definir como la destrucción del matrimonio y de la familia. Casi nada estaba inmune a las transformaciones sociales. La Iglesia no conseguía, si es que había logrado antes, controlar el cuerpo de sus integrantes (FOUCAULT, 1995). El sexo separado de la reproducción se constituía cada vez más en fuente de placer y satisfacción personal. Los dolores y desencantos provocados por una larga vida con la misma pareja, aparentemente no precisaban más ser soportados, entre otras razones, porque la transcendencia dejaba de ser un objetivo esencial en la vida de las personas (SARMIENTO, 2006), a partir de entonces, vivir el hoy se convertía en una máxima llevada a su plena consecuencia; el descarte de la fuente de sufrimiento (BAUMAN, 2017).

Eso quería decir que uno de los pilares del cristianismo católico se veía seriamente atacado, porque aceptar el sufrimiento ordinario era una manera del creyente acercarse a la pasión de Cristo (SARMIENTO, 2006). Por lo tanto, esa postmodernidad (LYOTARD, 2006) no exigía ese tipo de sacrificios de los católicos, que rechazaban esa enseñanza. Un grave problema para la Iglesia Católica, que precisaba encontrar nuevas formas de comunicarse con sus integrantes, algo que demostró ser un problema más serio y profundo de lo que se podría imaginar a principio, porque tanto sacerdotes, como miembros del episcopado no estaban preparados o entrenados para escuchar la situación real y ordinaria de los laicos (ALBERIGO, 1996; SERBIN, 2008). Eso demostró a los más atentos representantes del cuerpo jerárquico de la Iglesia que era preciso empezar una nueva etapa entre la institución y el *pueblo de Dios*. No servían las directrices producidas por un grupo de expertos, era necesaria una nueva teología que escuchase los clamores de los hombres y mujeres.

Evidentemente eso no se consiguió fácilmente. El número de religiosos dispuestos a salvaguardar las premisas y tradiciones, no aceptaron cambios que pudiesen, según ellos, desfigurar la Iglesia de Cristo. Por ello, lo que se presenció desde antes del inicio de los trabajos conciliares fue una intensa actividad de los poderosos nombres de la Santa

Sede para impedir que los *vicios* de la modernidad invadiesen los muros de la cristiandad y fuesen asumidos como una versión oficial de la voluntad de Dios.

3 Latinoamérica y Brasil: circunstancias sociales y presencia católica

Mientras las grandes potencias batallaban por el control del mundo, el continente latinoamericano se encontraba en la periferia de las decisiones, pero en el centro de los intereses. No participaba activamente de los grandes acuerdos y tratados, no representaba un actor significativo en el campo económico, además de cargar con un profundo problema de desigualdad social, que podría afectar a otros países (BETHELL, 2012). Tampoco era hasta principios de la década de 1960 significativa desde el punto de vista teológico (KÜNG, 1997). No obstante, su relativa inexpresividad en las mesas de resolución de conflictos o de firma de acuerdos, era una región de interés para diversas potencias y las dos superpotencias.

La atención de Estados Unidos sobre la región provocaba inestabilidad, porque los gobiernos de la vecina superpotencia interferían ostensiblemente en las decisiones políticas de los Estados (BETHELL, 2012). Con el argumento de promoción del desarrollo se inmiscuía en el frágil proceso democrático que se inaugurara poco tiempo antes. El recelo de que los enemigos soviéticos conquistasen el poder en el continente o en parte de él, era suficiente para que los estadounidenses estuviesen más presentes. A veces de manera ostensible, con acciones militares, patrocinando y entrenando grupos para combatir la amenaza roja, otras con medidas discretas, pero efectivas, como incentivar políticas, en tesis de bienestar social, como el patrocinio de medidas de planificación familiar (ARCOS, 2015).

Si había algo que estaba evidenciado para las elites de la región era la certeza de que el continente era pobre, aunque tuviesen riquezas. La desigualdad socioeconómica no podía ser disfrazada u ocultada, pero muchos de sus jefes de Estado se manifestaban diciendo que la modernidad llegaría al continente y la pobreza dejaría de ser un problema. Para tanto era imprescindible realizar las transformaciones estructurales necesarias, lo que significaba optar por uno de los dos lados en disputa en la Guerra Fría (SKIDMORE, 1998). La neutralidad era una política arriesgada y probablemente ineficaz, como se puede notar por las acciones adoptadas por el presidente brasileño Jânio Quadros (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

La fragilidad de los gobiernos y la estructural pobreza de la población hacía de Latinoamérica un campo apto para las interferencias ingerentes de Estados Unidos, que participaron de medidas de Golpes de Estado y de la formulación de dictaduras. Además de la constitución de medidas que mantuviesen los países latinoamericanos dependientes del capital político, económico y cultural de los estadounidenses.

Un ejemplo de la influencia de Estados Unidos en los territorios latinoamericanos se puede notar por el hecho de que desde Chile se empezara un amplio programa de planificación familiar, con esa medida, se argumentaba, serían constituidas las condiciones elementales para que el país y posteriormente el continente saliesen de sus estados de pobreza, en parte mantenidos por una política demográfica equivocada (ARCOS, 2015). Ocurre que ese campo era de gran interés para la Iglesia, que se consideraba la autoridad en temas relacionados a las familias. Por lo tanto, las dos políticas se entrecrocaban.

Indudablemente la desigualdad económica en el continente preocupaba a diversos líderes de la región, entre los cuales no podía faltar la presencia de las autoridades eclesiásticas. Una fuerza política y cultural que precisaba ser considerada a la hora de implementar algunas políticas, aunque no fuese más un actor legalmente constituido para sentarse a la mesa de negociaciones a tiempo completo. También en la región avanzaba el laicismo y el anticlericalismo, no obstante, la presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de las personas y en actos públicos se mantuvo mucho más como un aspecto de la tradición. En el caso de Brasil no era raro ver a un prelado en celebraciones de inauguración de obras públicas, que al principio no tenían ninguna relación con las actividades desarrolladas por los clérigos, pero servía como recurso de legitimación del poder de la autoridad estatal.

La segunda mitad del siglo XX marcó el inicio de una fase de relativa opulencia. Relativa, porque muchos sectores de la sociedad latinoamericana se desarrollaron, superaron límites históricos de pobreza y marginalización, fue un momento propicio para el incremento económico de la región, que posibilitaron la construcción de obras monumentales, de reformas en los sistemas de transporte, de comunicación y de educación (BETHELL, 2012). Sin embargo, estos avances no fueron generalizados, su expansión ha sido corta, porque no alcanzaba a la masa de la población, que en su mayoría permanecía en la pobreza y marginada.

Puede que los Estados y los sectores más ricos de la sociedad latinoamericana estuviesen en una fase de estupendo desarrollo, no obstante, esa no era la realidad del

continente. Había una pobreza estructural, que subyugaba a las comunidades, que las mantenía separadas de los beneficios políticos (democracia), económicos (capital) y sociales (educación y ocio). Había la confluencia de tiempos históricos, mientras los sectores más elevados en la pirámide social vivían un tiempo contemporáneo, la mayoría de la población permanecía en la premodernidad, el tiempo cronológico y el tiempo históricos no coincidían, más aún, el tiempo histórico de las personas y de los grupos eran divergentes (GIDDENS, 1996)

En Sudamérica, de una manera general pero de modo específico en Brasil, las desigualdades sociales provocadas por sistemas opresivos, por ganancias capitalistas, creaban escenarios propicios para la eclosión de conflictos y para la experimentación de teorías, como podría ser el socialismo o el comunismo, pero de manera pragmática, lo que se vivió fue la inestabilidad de los sistemas democráticos y el incremento de las desigualdades.

La inestabilidad de la región era palpable. El continente constituía un espacio de tensión casi continuo, donde las dicotomías en algunos momentos parecían conducir a estados y naciones a la confrontación bélica (HOBSBAWM, 2007). Un significativo contingente poblacional era tratado como mano de obra barata y otros tantos tampoco accedían al mercado laboral, permaneciendo excluidos de los beneficios que la sociedad moderna prometía, de felicidad a través del consumo de bienes materiales o por una anhelada estabilidad en las condiciones laborales e incluso existenciales.

Brasil que durante gran parte de su historia no se reconocía como integrante de esa comunidad latinoamericana, tenía más similitudes con sus vecinos de lo que podría desear (SKIDMORE, 1998). A pesar de su capacidad económica y su relativo poder regional, no lograba diferenciarse o alejarse de la historia de los países y de los pueblos del continente, en el cual la pobreza y la marginalidad eran marcas indelebles de su existencia, en la cual el cristianismo católico jugaba un papel importante, aunque poco a poco perdiera su capacidad de dictar normas y hacerse legítimo representante de la comunidad.

4 El Concilio Vaticano II: Actos de su preparación

Debido a la situación de debilitamiento del poder eclesiástico, las autoridades institucionales tuvieron que tomar una decisión que marcaría la historia de la mitad del siglo XX. En un intento de frenar la pérdida de legitimidad del anuncio católico, de ampliación del secularismo y del anticlericalismo, se convocó un Concilio Ecuménico, que pretendía actualizar el discurso eclesiástico para aquella sociedad cambiante, líquida y con la atención direccionada para otros objetivos; cada vez más distantes de la promesa de redención y salvación eterna. Un evento, como nunca se había visto: multitudinario, transmitido para todo el mundo, con una agenda abierta al diálogo y con el objetivo de hacer la Iglesia más moderna.

En virtud de la magnitud del Concilio, bien como de la resonancia que ciertamente tendría en el mundo, la organización del evento precisó pasar por etapas bien definidas y segmentadas. El intento era minimizar las posibles equivocaciones y los problemas al menor número posible, porque desde el anuncio, la curia, los obispos, los creyentes, los gobiernos y parte importante de la población mundial sabía que ese sería un evento de proporciones monumentales.

Para evitar atropellos y lo que sería más grave la imposición de ideas por parte de algunos sectores de la Iglesia, el Sumo Pontífice pidió que los prelados esparcidos por el mundo fuesen consultados acerca de sus expectativas sobre el Concilio. La intención era que desde el principio fuese un acontecimiento eclesiástico y no simplemente la reproducción de la voluntad y pensamiento de la curia o del papado. Para seguir esa determinación fue establecida una comisión antepreparatoria, encargada de enviar las consultas y posteriormente recoger y organizar las respuestas colectadas.

4.1 La fase antepreparatoria del Vaticano II

A fin de iniciar las actividades conciliares fue establecido como primer paso la realización de una consulta libre a los prelados, representantes de facultades y universidades católicas, además de la curia, en carta enviada con la firma del cardenal Domenico Tardini, figura emblemática de la curia romana, a quién el pontífice encargó la tarea de sondear exponentes católicos por intermedio del voto (ALBERIGO: 1995, 396). La importancia de la consulta comandada por Tardini, presidente de la comisión antepreparatoria, es algo revelador.

El simple hecho de pedir sugerencia a los obispos e intelectuales, acerca de lo que esperaban que fuera debatido en el concilio, se reveló un acto de humildad del Papa porque evidenció su intención de conocer la opinión de parte de los representantes de la Iglesia, acerca de un evento que envolvía todos sus miembros y sus estratos, por tanto, era un indicio de cómo Juan XXIII conduciría el papado.

No obstante, los logros a ser obtenidos con la consulta, el resultado podría exponer situaciones imprevistas, es decir, no inquiridas, pero innegablemente de gran valor analítico para la historia. Por ejemplo, al observar el tiempo dispensado por un destinatario de la carta en enviar su respuesta, es posible deducir su interés acerca de la andadura de los trabajos, porque como se sabe hoy, algunos cardenales no han recibido con entusiasmo el anuncio de 25 de enero, como es el caso de Monsenhor Loris Capovilla (2009), que confesó considerar una jornada muy laboriosa para un pontífice anciano. En total fueron despachadas 2593 correspondencias en 18 de junio de 1959, de las cuales 1988 fueron devueltas (ALBERIGO, 1995) es decir, aproximadamente 77% de los participantes, lo que no deja de ser un número substancial y positivo, a pesar de muchos haber ignorado la solicitud papal.

La demora en enviar las respuestas puede significar repudio, como también puede haber sido motivada por celo excesivo. En lo que atañe precisamente a los textos enviados en respuesta a la carta del cardenal Tardini, no podemos ignorar que algunos no comprendieron bien las intenciones papales, pues un número abrumador de respuestas contenían sugerencias para reafirmaciones de dogmas, condenaciones de herejías, antes que indicaciones de nuevos métodos de evangelización para la Iglesia; de una postura pastoral acorde con el tiempo moderno, como había expresado Juan XXIII, que pretendía llevar la palabra de Dios a los que la ignoraban⁷. Para eso era necesaria una manera innovadora de ser y hacer Iglesia.

Alcanzar a todas las personas, ese era el intento de Juan XXIII. En enero de 1959 demostraba en su homilía el dolor que sentía con el sufrimiento de millones de personas, que no tenían libertad. En otro momento del sermón se lamentaba por la separación de los cristianos, pero dejaba entrever la esperanza de que el futuro reservara algo muy

⁷ Para Arzobispo emérito de Aparecida, diócesis del Estado de São Paulo en Brasil, el papa Juan XXIII quería un concilio diferente para la Iglesia, el cual no fuera repetición de los concilios anteriores. Era su intención proporcionar una relectura de la doctrina eclesial dirigida para los días actuales. El Concilio se preocuparía de lo necesario para que el mundo se abriese al evangelio. Para ello era esencial descubrir cómo evangelizar el mundo contemporáneo, y cómo vivir la Buena Nueva (LORSCHIEDER: 2005, 17).

bueno, para el mundo y para el cristianismo. De cualquier manera, era imprescindible hacer que la enseñanza cristiana llegase lejos. Lo que innegablemente pasaba por la diversificación de los medios de instrucción de los fieles, porque el Papa creía que la Iglesia debería echar mano de los recursos disponibles, para transmitir el magisterio eclesial. Es decir prepararse para una nueva era de evangelización.

Pretendía dar voz a teologías variadas; más cercanas a las necesidades de los creyentes, pero de poco valdría reelaborar el catolicismo, si la difusión de su enseñanza permaneciera inalterada. En esa perspectiva no solo confirmó lo que su predecesor, Pío XII, había promulgado sobre los medios de comunicación de masa, sino que también promovió la Comisión Pontificia de Cine, Radio y Televisión, por medio del motu proprio *Boni Pastoris*, donde se lee.

Reflexionando pues sobre los graves problemas que en el campo de la moralidad pública, de la propaganda de las ideas y de la educación de la juventud, suscitan las mencionadas técnicas audiovisivas de difusión, que tanto influjo ejercen en las almas, deseamos hacer Nuestras y confirmar las exhortaciones y disposiciones de Nuestro Predecesor y contribuir a convertir en positivos instrumentos del bien los medios que la divina Bondad ha puesto a disposición de los hombres. Porque a nadie se le oculta las grandes posibilidades que ofrecen el cine, la radio y la televisión para la difusión de una cultura más elevada, de un arte digno de este nombre y sobre todo de la verdad (JUAN XXIII: 1959).

Esas palabras confirman que el pontífice pretendía llevar la sabiduría tradicional de la Iglesia, en los más diversos campos: moral, litúrgico, histórico, etc. a recónditos rincones de la Tierra. Contribuiría para dicho proyecto la realización del concilio ecuménico, que podría ser transmitido a todo el mundo, si no en directo, por lo menos los datos considerados más relevantes llegarían a dichos lugares distantes.

A pesar de sus aspiraciones globales e innovadoras, el llamamiento al encuentro de la Iglesia encontró barreras por el camino, empezando por la fase antepreparatoria, que inauguró el funcionamiento de la máquina conciliar. Involucraba innumerables sectores dispersos por diócesis en todo el mundo, todas ellas preponderantes para el éxito del evento pastoral, que pretendía actualizar la evangelización en la Iglesia. Para eso los involucrados en la elaboración del concilio, han contado con nuevas tecnologías de comunicación, necesarias para alcanzar a toda la Iglesia, conforme deseo expreso del Sumo Pontífice.

4.2 La participación de los prelados brasileños y la fase antepreparatoria

El rápido esparcimiento de ideologías, determinaciones y creencias, proporcionado muchas veces por la mejoría de las comunicaciones, es algo positivo, al permitir que los datos circularan y fuesen debatidos rápidamente. Pero también puede ser interpretado con una perspectiva negativa, debido a la posibilidad de importación de ideologías nocivas y discriminatorias, no raras veces ajenas a la realidad de algunas regiones. Algo similar a eso ocurrió en Brasil y en cierta medida en Latinoamérica, por cuenta de la relación sumisa de ese territorio a Europa, que hacía que muchos prelados identificaran los males y los problemas de aquellos años en grupos o sistemas con poca relevancia en el continente.

En cantidad substancial las respuestas a la consulta encomendada por Tardini, a pedido del papa (BEOZZO: 2001, 43), hubo repetición de miedos de ideologías y prácticas vividas en Europa, pero poco relevantes en el continente americano. Puede que los obispos consultados, estuviesen alienados en relación a las verdaderas necesidades de los fieles católicos latinoamericanos. Según historiadores del concilio (BEOZZO, 2001, CALDEIRA, 2009), la reiteración de pedidos para que el Concilio condenase el comunismo⁸ hacía parte más bien de una situación enfrentada en Europa. En América Latina la presencia comunista no era asombrosa, es decir, no era algo a ser puesto en primer plano en el continente. Porque existían otras necesidades sociales y teológicas de relevancia más grande. Aunque eso no significa que el comunismo no estuviese presente en dicha región, a final de cuentas era tiempo de Guerra Fría (LEAL, MORÁN, 2017).

Una circunstancia que era más plausible en el continente latinoamericano era respecto, por ejemplo, a la carestía de sacerdotes, teniendo más sentido la sugerencia de que el Concilio discutiera la ordenación diaconal permanente, a fin de suplir la escasez de presbíteros. El reducido número de sacerdotes, puede ser comprobado a partir de diversos estudios (MICELI, 1988; SERBIN, 2008), haciendo que algunos religiosos interpretasen, que algunos desvíos de conducta de los católicos, podrían ser modificados, si hubiese el acompañamiento de los laicos por un sacerdote bien formado.

⁸ Además de la indicación hecha por algunos prelados en el sentido de condenar el comunismo, había laicos con mucha influencia, tanto en la sociedad civil, como en la sociedad religiosa, los cuales tenían un terrible miedo al avance comunista en territorio nacional. Uno de los grandes exponentes de la vertiente anti-comunista, que tenían movilidad entre una parte del episcopado brasileño, era Plínio Corrêa de Oliveira, profesor de la Universidade de São Paulo, diputado elegido para la asamblea constituyente de 1933 y fundador del grupo católico Tradición, Familia y Propiedad (TFP). Era gran opositor del pensamiento de Maritain.

A pesar de los problemas tangibles encontrados en territorio nacional, de manera especial en el campo relacionado a la familia, hubo prelados que prefirieron ignorar las necesidades reales para indicar temas más significativos para Europa (BEOZZO, 2001), o de menor importancia, conforme a lo verificado por el *votum* de D. Augusto Petró, que recomendó el permiso vaticano para la utilización de vino con más de 10° de alcohol en la celebración eucarística.

Los hechos revelan que algunos prelados han respondido a la carta de Tardini, apenas en la segunda convocatoria. Aun así es revelador que la calidad de respuestas no fuera comparable a la cantidad. Diversos prelados han cumplido con su deber de dar una satisfacción a la Comisión antepreparatoria, pero decían no poder contribuir con el papa; ora por vivir en una selva del estado de Maranhão, lo que supuestamente no era representativo para la Iglesia, conforme a lo revelado por el prelado Emiliano Lonati; ora simplemente por no considerarse apto a proponer temas de discusión para el concilio, como en el caso del prelado nullius de Cristalândia, en el estado de Tocantins (BEOZZO, 2001).

Esas circunstancias presentan de un lado el éxito del ultramontanismo en la Iglesia brasileña, que sometía de manera uniforme las determinaciones papales a diferentes realidades sociológicas y eclesiológicas. Por otro lado revelan una relativa indiferencia episcopal para con su rebaño, lo que en cierta medida puede ser entendido por el origen social de innumerables prelados brasileños (MICELI, 1988). En no pocos casos los prelados no eran brasileños, muchos habían pasado por África o Asia, antes de ser enviados a Brasil, lo que podría determinar un grado de desconocimiento de las vicisitudes de sus provincias eclesiológicas.

No obstante a esas muy peculiares repuestas, hubo prelados bien preparados y con intención de contribuir, con la elaboración de temas pertinentes al concilio. En lo referente a la familia se puede destacar el intento de poner frenos al avance de conductas poco ortodoxas, que herían la tradición católica. No se satisficieron con citar aspectos generales, sino que describieron situaciones cotidianas que preocupaban a los católicos, conforme expuso D. José Dantas obispo de Garanhuns, por ejemplo, que se preocupaba con el tema del control de la natalidad.

D. Geraldo Maria Penido, obispo de Juiz de Fora, en el estado de Minas Gerais, se mostró preocupado con la cuestión de la natalidad, de modo bastante pragmático, solicitaba que el concilio condenase de manera más enfática los métodos contraceptivos. La manera de pensar de D. Penido estaba más acorde con la doctrina presentada por Pío

XII. Deseaba por tanto, que las determinaciones esbozadas durante el anterior pontificado fuesen corroboradas por el concilio. “*De familia et matrimonio. Solemnis confirmatio doctrinae Pii Papae XII. Positio Ecclesiae relate ad problema demographicum. Sollemnis condemnatio omnis praxis directe anti-conceptionalis*” (PENIDO, 1960 Apud. BEOZZO, 2001).

A partir del análisis de esos dos posicionamientos, es evidente que el debate acerca de la moralidad de la contracepción movía pasiones. Si ya es posible vislumbrar la discordancia en la fase antepreparatoria, la tendencia era que la situación se agravara cuando iniciara la elaboración de los esquemas, que fundamentarían los trabajos propiamente conciliares, es decir, los debates entre los padres conciliares.

El trabajo de la comisión antepreparatoria que se iniciara en junio de 1959, llegó a su término al principio de 1960. El trabajo de selección y análisis de las cartas de consulta enviadas a Roma, posibilitó la publicación del *moto proprio* “*Superno Dei Nutu*”, en el cual Juan XXIII estableció la transición para la segunda etapa preparativa del concilio. En citado anuncio el pontífice resaltaba el importante papel desempeñado por la comisión antepreparatoria, que organizaba la opinión de los consultados.

Ya del material, tan abundantemente recogido, aparece claramente de qué asuntos debe ocuparse el próximo Concilio Ecu­ménico para el bien de la Iglesia y para la salud de las almas: ha llegado, pues, el momento de proceder, con la ayuda de Dios, a la constitución de las Comisiones, que deben atender al estudio de las materias, que podrán tratarse en el Concilio (JUAN XXIII: 1960)

En el mismo documento definía la esencia de las comisiones, bien como del orden de su funcionamiento, bien como la creación de diez comisiones: 1) Teológica, 2) de los Obispos, 3) para la disciplina del Clero y del pueblo Cristiano, 4) de los Religiosos, 5) de la disciplina de los Sacramentos, 6) de la Sagrada Liturgia, 7) de los Estudios y de los Seminarios, 8) para la Iglesia Oriental, 9) para las Misiones, 10) del apostolado de los laicos. Juntamente con el establecimiento de dos secretariados, un responsable por las comunicaciones y otro para la unidad cristiana.

4.3 La fase preparatoria

Las comisiones preparatorias para el concilio han discutido los más variados temas, obtenidos de la consulta hecha a los preladados, superiores y rectores, a través de la comisión antepreparatoria creada por orden del papa. El trabajo de algunas comisiones y subcomisiones estuvieron más vinculados al objeto de esa investigación, por ejemplo, *De ordine morali*, por haberse dedicado a estudiar y preparar textos sobre el matrimonio, el sexo, la procreación, el amor conyugal, etc. Esa y otras subcomisiones han elaborado algo sobre la familia, para que los padres conciliares tuviesen material sobre el cual trabajar.

Un abordaje realmente rico en polémica, del cual la subcomisión no ha logrado escapar; separaba los expertos en dos grupos, uno identificado con miembros de la curia, identificados más fácilmente como seguidores de la teología moral tradicional de la Iglesia, según la cual el matrimonio poseía fines bien definidos, siendo el primero, más importante: la procreación, dejando el unitivo como fin secundario. Del otro lado había teólogos, que no pretendían cambiar totalmente la teología moral católica, sin embargo, querían abrir espacio para otros elementos y abordajes antes depreciados, como el amor conyugal. Situación peliaguda en aquellos años.

Las comisiones producían muchos textos, que deberían ser discutidos internamente y posteriormente en la asamblea general. Uno de dichos textos fue elaborado por Tromp, donde trataba de libertad de conciencia y pecado, encuadrando el sexo y el casamiento en esa última categoría (KOMONCHAK, 1996: 248). Si los historiadores del Vaticano II y los investigadores de Boloña están en lo correcto, es extraño imaginar que a menos de un siglo había en el seno eclesiástico formadores de opinión defendiendo el posicionamiento de que el acto sexual era pecado.

El posicionamiento teológico de Tromp y Hürth puede ser analizado como reaccionario. Para historiadores contemporáneos sus actitudes serían entendidas como una tentativa de mantener inalterada la estructura eclesiástica de la cual hacían parte, preservando de esa manera los supuestos privilegios de una clase elegida, a saber, los sacerdotes, que estarían por encima de las demás personas, pues habían logrado controlar los impulsos naturales para hacerse más puros, al no macularse con la suciedad de la carne.

El primer borrador de la subcomisión fuera producido por Tromp y revisado ulteriormente por Hürth, que añadió algunas observaciones antes de presentar el texto a la primera sesión plenaria de la Comisión Técnico-organizativa del Concilio. De ahí inferimos que estos dos participantes de los trabajos preconiliares intentaban dejar su

marca en los documentos, con el intento de preservar inalterada la posición moral de la Iglesia en el campo de la sexualidad, tal cual del matrimonio: negando en cierta medida el deseo pontificio de actualizar las prácticas católicas a los nuevos tiempos.

De acuerdo con la normativa de los trabajos de las comisiones preparatorias para el concilio, había la posibilidad de convocar especialistas, para prestar sus servicios, ofreciendo estudios *disputationes* a los integrantes de las comisiones y subcomisiones. De esa manera para la Comisión Teológica y específicamente para la subcomisión *De ordine morali* fueran convidados B. Häring, O. Delhaye, A. Janssens, E. Lio, además de los miembros permanentes del grupo: J. Wright, F. Franic, P. Philippe, L. Grillon y F. Hürth, que para todo efecto eran responsables por la autoría del primero texto sobre la moral cristiana católica, producido en la fase preparatoria.

Es significativo para la comprensión de la elaboración del concilio reparar que no había consenso en el interior de las comisiones. Lo que posibilita interpretar de distintas maneras las desavenencias entre los participantes. Un ejemplo ya conocido dice respecto al moralista B. Häring, que fue excluido de la *Constitutio de ordine morali*, por ser, según F. Hürth, un elemento disonante dentro del grupo de trabajo. No obstante a su *expulsión* fue ulteriormente convidado a prestar sus servicios a la misma subcomisión. Por lo que Joseph Komonchak (1996, 249) describe, la relación entre Hürth y Häring no era amistosa, quizá porque el segundo comulgaba con la idea de preparar la Iglesia para la realidad impuesta por el siglo XX, sin desechar la rica tradición católica.

Acerca de los desentendimientos entre los dos teólogos, es difícil tejer un veredicto de quién estaba en lo correcto, y esa tampoco es nuestra intención. Posiblemente defendían lo que consideraban más acertado para la preservación y fortalecimiento de la Iglesia, aunque los caminos elegidos fuesen diferentes. También podrían divergir por cuestiones más mundanas, es decir, para destacarse más que el otro, para demostrar más poder o más influencia en los debates conciliares. Son interpretaciones distintas, porque algo que la reciente historiografía ha revelado es que existe la posibilidad de interpretación diferente para los mismos eventos.

La intención de echar mano de la tradición católica y el miedo de transformaciones, impidieron en gran medida que el proyecto pontificio de Juan XXIII fuera realizado en plenitud, durante la etapa preparatoria. Es así, porque dicho esquema recibió críticas del propio Papa, que lo consideró muy duro y negativo⁹. Antes de llegar

⁹ No se conoce los juicios papales sobre los textos en preparación en las comisiones, excepto su opinión sobre el esquema “De ordine morali”, lo que torna su parecer más significativo. Quizá debido a la evidente

al aula conciliar, el texto tuvo que pasar por la Comisión Central Preparatoria, donde fue blanco de duras intervenciones, hechas por sus integrantes que también definieron el esquema como negativo y defensivo. El presidente de la comisión Ottavini, no recibió las críticas de manera proactiva, sino tomó la defensa de manera más aguerrida que los demás presidentes de comisiones preparatorias, diciendo que había trabajado según los principios fundamentales de un concilio, donde se espera que haya la defensa de la fe cristiana de las amenazas de equivocaciones (KOMONCHAK, 1996).

La supresión del amor en la vida cristiana ha sido una de las más notables ausencias en el texto final del I. La referencia a ese aspecto tan caro a la existencia cristiana debería haber recibido más destaque. Era lo que esperaban pensadores identificados con la nueva corriente teológica¹⁰ defendida por Tillmann, Mersch y Gilleman. Una vez más el esquema era asociado a un manual jurídico. El carácter adoptado evidencia una peculiaridad no rara: el miedo de cambiar. Aunque la intención de Juan XXIII fuera preservar la Iglesia, o mejor, conservar la enseñanza cristiana en el siglo XX y en las eras siguientes; diversos miembros de la curia tenían recelo de que la transformación podría generar precisamente lo contrario, abrirla a *enemigos*. La lista de enemigos no era pequeña, figuraba el comunismo, sionismo, mazonería, laicismo, etc. eso corroboraba la propuesta de defender la fe cristiana del mundo externo, de los grupos que luchaban contra el catolicismo. Así era imprescindible fijarse en sólidas estructuras, obtenidas a través de la tradición, que empuña el método, donde el orden moral era expuesto como un código de leyes.

La disputa interna era acalorada. Eso preocupaba a los seguidores del Vaticano, que temían ver las desavenencias discursivas expuestas al público. La preocupación crecía, entre otras razones, porque la curia pretendía presentar el encuentro conciliar como el evento capaz de congregar a toda la Iglesia, sin dejar de lado otras confesiones cristianas. Cuando trataban de la moral había dos vías muy bien señaladas: una todavía fiel al legado del papa Pío XII y otra que buscaba una renovación. En el segundo grupo

huya de las intenciones conciliares, es decir, ser pastoral, lo que entendemos como más positiva y cercana a la realidad de los católicos, sea a nivel sacerdotal o laical.

¹⁰ Congar (1969: 15) afirma que la Nueva Teología rechazada por Pío XII, en la encíclica *Humani Generis*, se refería a las concesiones equivocadas realizadas a las filosofías modernas, que abrían espacio para el materialismo dialéctico, existencialismo e historicismo. El mismo autor afirma más adelante en la citada obra (CONGAR. 1969: 22), que la concepción teológica durante el siglo XX había sufrido cambios, quizás como fruto de las intervenciones realizadas por teólogos, antes considerados heterodoxos. Siendo así, pasaría a ser viable teologizar, desde puntos distintos, la tradicional escolástica, por ejemplo, desde modos deductivos y argumentativos. De ese modo, la intención de la producción teológica también variaba, pasando a ser, entre otros temas, la búsqueda de respuestas a problemas del tiempo y del hombre. Si así ocurría, entendemos que la especulación no dominaría más la Teología.

podríamos situar M. Oraison¹¹, segregado por muchos años, una vez que sus postulados fueran considerados inapropiados para el catolicismo¹². Evidentemente, los oponentes de dicha propuesta defendían el mantenimiento del orden, preservando y promoviendo los enunciados de Pío XII.

Las particularidades de la moral tratadas por la comisión Técnica-Organizativa se inmiscuían por los más diversos campos de la vida eclesiástica y ordinaria de los seres humanos. El matrimonio era uno de los espacios preferidos por lo cual solían pasar las miradas de los integrantes de la subcomisión que elaborara el “Schema constitutionis dogmaticae de castitate, matrimonio, familia, virginitate”. Allí fueron debatidos los fines del matrimonio. Había el interés de algunos de sus integrantes de esclarecer si el matrimonio cristiano tenía como fin la procreación y educación de la prole, una vez que esa era tradicionalmente la definición apuntada por la Iglesia.

No obstante, había teólogos que intentaban eliminar la jerarquización de los fines matrimoniales, aunque supiesen que para obtener éxito en el emprendimiento tendrían que navegar contra la corriente, una vez que ese no era necesariamente un debate reciente en la Iglesia. La diferencia substancial era que había interesados de gran prestigio y la propuesta iba de encuentro a las intenciones conciliares expuestas por el papa.

E. Lio responsable por la redacción del esquema *De ordine morali individuali* produjo un texto generosamente estribado en el magisterio dejado por Pío XII. Eso nos revela dos situaciones simultaneas; las intenciones de Juan XXIII era innovadoras, pero los responsables por los trabajos preconiliares eran influenciados por el largo pontificado de Pacelli; había la clara intención de confirmar ideas preconcebidas, lo que dificultaría las transformaciones deseadas por el Papa Bueno.

¹¹ Insertado en el Índice por el Santo Oficio en 1951 por su obra: *Vie chrétienne et le problème de la sexualité*. En un período posterior al concilio publicó *Moral para o nosso tempo*, en donde postula acerca de las barreras existentes entre el psicoanálisis y la moral. Conforme su exposición le percibe como psicoanalista, discípulo de Freud, siendo así, interpreta como hecho natural, por decir, la interferencia de la sexualidad en la vida de la persona. Dice que uno de los problemas existentes entre esas dos áreas del saber es precisamente la incomprensión de los involucrados. Critica a los moralistas porque se niegan a comprender los problemas del sujeto y acusan al psicoanálisis de eliminar y excluir el pecado, como realidad. Según Oraison (1965: 15), es preciso que el moralista perciba los problemas reales del ser humano dejando de lado reglas estáticas impuestas desde una perspectiva distante de los problemas reales de las personas. La moral debería penetrar más profundamente en el significado y en el comportamiento humano. En ese sentido los postulados psicoanalíticos auxiliarían a la moral. Esa es la propuesta que deja como hipótesis para la solución del enfrentamiento entre psicoanálisis y moral.

¹² Su nombre figuraba en los documentos preliminares sobre matrimonio como ejemplo de propuesta equivocada. Al final su nombre no permaneció impreso aunque eso no significase la aceptación de su teoría.

PARTE II

ANTECEDENTES DE LA PATERNDIAD RESPONSABLE: PERÍODO PRE-VATICANO II

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES: CONTROL DE LA NATALIDAD

1 Introducción

El análisis sobre el control de la natalidad en el siglo XX exige, por así decirlo, un pequeño regreso al siglo XVIII cuando surgió uno de los principales idealizadores del programa de control de la natalidad, Thomas Malthus, personaje que fue alabado por aquellos que deseaban implementar la limitación de nacimientos y criticado por los que se identificaban con la postura pronatalista. Por lo tanto, es preciso conocer, aunque de manera sumaria, lo que este pensador propuso para poder comprender mejor la mentalidad y los enunciados propagados durante el siglo XX.

El deseo de controlar los nacimientos ha sido desde la antigüedad un asunto que ha preocupado a la sociedad, pero como movimiento político social tuvo su origen en un período no muy alejado de nuestra época. En principio, podríamos afirmar que no hubo ningún movimiento social que abogara por la contracepción de forma generalizada hasta el siglo XIX, cuando los neomalthusianos se organizaron y pasaron a difundir su pensamiento, lo que con toda seguridad exigió la manifestación de grupos que divergían de la propuesta antinatalista, como fue el caso de la Iglesia Católica. Los neomalthusianos contribuyeron a la progresiva reducción de la natalidad en los países del Occidente. Examinar los detalles de dicho proceso es el objetivo de este análisis.

2 Postulados de Malthus y del neomalthusianismo

El presbítero anglicano Robert Thomas Malthus, además de hombre religioso, era una persona que, aunque rechazaba partes fundamentales del pensamiento ilustrado, no por eso dejaba de estar influenciado por los ideales de la Ilustración (VÁSQUEZ, 2004: 126). No creía, por ejemplo, que la capacidad de perfeccionamiento humano era ilimitada, sin embargo, decía no ser capaz de definir cuál era el límite para el progreso de la especie humana (MALTHUS, 1999: 92). Era un verdadero intelectual, pretendía demostrar a

través de justificaciones morales y científicas que la humanidad necesitaba regular la fecundidad, pues, en caso contrario sería víctima de la superpoblación, que terminaría por conducir a la especie a la más brutal miseria más brutal y a la ruina, una vez que el planeta fuera incapaz de mantener un número demasiado elevado de habitantes en un área con recursos limitados.

Su proposición, en efecto, iba en dirección contraria a la defendida por un número significativo de pensadores del período. La mayoría estaba a favor de fomentar el crecimiento de la población, considerada una de las principales riquezas de un país (CASEY, 1990: 192) debido a la posibilidad de emplear a los ciudadanos en la producción de bienes o como fuerza militar capaz de proteger el territorio y al mismo tiempo defender los intereses económicos de la nación en el extranjero, es decir, luchar por la expansión de las fronteras nacionales. Malthus caminaba en sentido contrario a estos ideólogos, ya que abogaba por la limitación de la población, no sólo en su país, sino en todo el mundo (MALTHUS, 1999: 63). Creía que el constante aumento de personas en el planeta llevaría al irreversible agotamiento de los recursos, hecho que volvería la supervivencia humana imposible, relacionaba las guerras y epidemias con el crecimiento poblacional, situaciones indudablemente negativas y perjudiciales para la sociedad.

No sería erróneo decir que su pensamiento era revolucionario en determinada medida (SZMRECSÁNYI, 1982: 8), entre otras razones, por defender la disminución de la mano de obra, del contingente militar y de los intelectuales, en resumen, de los ciudadanos de manera general. No fue más polémico porque su teoría en pureza, no era una completa innovación, puesto que otros intelectuales anteriores a él ya habían defendido la necesidad de reducir la tasa de natalidad en el mundo, bajo argumentos semejantes como que el número excesivo de personas en la Tierra provocaría la depauperación de todo el género humano¹³. Sin embargo, las proposiciones de Oto Diederich Lütken, uno de los precursores del pensamiento malthusiano, decían que la población estaría limitada por las posibilidades de producción, es decir, la naturaleza impondría un límite al número ascendente de la población.

En el fondo, la propuesta presentada en *Principio sobre la población*, primera obra de Malthus, era fortalecer una ley supuestamente científica capaz de demostrar la

¹³ SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *Malthus*. São Paulo: Ática, 1982: 9. Marx criticó duramente la obra de Malthus, al mismo tiempo que atacó al pensador. Como para él era normal utilizar diversos adjetivos despectivos para desprestigiar a sus oponentes, tildó a Malthus de plagiaro, deshonesto y reaccionario, entre otros factores, por no citar a los autores que le habían influenciado.

imposibilidad del progreso humano de manera amplia y general sin un efectivo control de los nacimientos (VÁSQUEZ, 2004: 127). Sin embargo, por detrás de dicha proposición estaba el deseo de preservar la estructura de la sociedad británica, de la cual era miembro (SZMRECSÁNYI, 1982: 11), por lo tanto, querría evitar el crecimiento desordenado de las clases sociales, de manera más efectiva de la clase constituida por operarios, pequeños mercaderes, campesinos, etc.

Su interés en controlar el crecimiento poblacional había surgido en gran medida por el “miedo” de que la clase trabajadora o menos favorecida económicamente superase en número a los miembros de la clase dirigente, produciendo, en virtud de dichas circunstancias, revueltas motivadas por el afán de cambios sociales. También temía que estos grupos crecieran de tal manera que terminarían por perjudicar el modo de vida de los ricos y de los privilegiados sociales (MALTHUS, 1999: 107), pues el grupo formado por personas hambrientas, sin recursos económicos o culturales, consumiría velozmente los bienes producidos por la nación, volviendo imposible el disfrute de dichos bienes generados por los medios de producción capitalistas, ya que habría más consumidores que insumos (ALVES, 2002: 17).

Con el fin de evitar la pérdida de calidad de vida obtenida a través de la explotación de los más pobres, Malthus dijo que si el crecimiento poblacional no estuviera limitado de manera racional, la humanidad terminaría por ser limitada forzosamente, ése sería el orden natural. No obstante, creía que era posible controlar el número de personas en el planeta utilizando medios accesibles para todas las personas. Para no entrar en contradicción con su función sacerdotal, afirmaba que la humanidad tendría que echar mano de “frenos morales” para no ser obligada por las fuerzas de la naturaleza a limitar la cantidad total de habitantes a través de medios ilícitos que denigrarían al ser humano (MALTHUS, 1999: 62). Los hombres deberían actuar de forma preventiva, sin macular la moral, para eso retrasarían la realización de matrimonios y evitarían el nacimiento de nuevas personas a través de la continencia periódica.

Actuando de esta manera la humanidad no heriría la ley natural, ya que evitaría actitudes perversas, tales como el “coitus interruptus” y el aborto (SZMRECSÁNYI, 1982: 15)¹⁴. El control de los nacimientos sería realizado por medio de la abstinencia sexual; esposo y esposa de común acuerdo no tendrían relaciones sexuales de manera regular, de esta manera no provocarían daños espirituales en sí mismos y al mismo tiempo

¹⁴ SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *Malthus*. São Paulo: Ática. 1982: 15. “Malthus não era neomaltusiano e chegava mesmo a se opor expressamente às práticas anticoncepcionais”

trabajarían para la limitación del número total de personas. Otra forma de regulación de la natalidad, aprobada por el ministro anglicano, sería el retraso en la constitución de una familia, más directamente se refería a postergar al máximo el matrimonio. Al prorrogar la fecha de unión conyugal las personas disminuirían la posibilidad de tener una familia numerosa, al estar la fecundidad limitada por aspectos biológicos relacionados directamente con la edad de los involucrados. Cuanto más tarde se unía una persona en matrimonio, menor era la probabilidad de engendrar vida, pues la naturaleza actúa convirtiendo en infecundo el cuerpo femenino.

Al emplearse el “freno moral”, las personas estarían evitando asesinatos, la utilización de métodos contraceptivos y las violaciones de los lazos matrimoniales. Muchas muertes serían evitadas al eliminarse el aborto como alternativa a la reducción de los nacimientos (ALVES, 2002: 18). Desde una perspectiva ética, el aborto era un mal hecho a la humanidad, ya que se mataría a una persona prácticamente indefensa, por tanto, era una actitud cobarde por parte de los agentes externos. Los métodos contraceptivos no serían lícitos porque faltarían al respeto a la ley natural que regía la conducta sexual de la humanidad (LECLERCQ, 1979: 19)¹⁵. Fomentar la utilización de medios contraceptivos era estimular la promiscuidad, ya que las personas se sentirían legitimadas a fornicar (MALTHUS, 1999: 50); el posicionamiento maltusiano era tan estricto en el rechazo de la contracepción, que comparaba este acto a la prostitución. Evitando estos métodos ilícitos, la humanidad estaría protegiendo la inviolabilidad de la ley matrimonial con respecto al cónyuge evitando la infidelidad y la utilización del otro.

Esa práctica debería ser llevada a cabo para evitarse otros tipos de “frenos”, por ejemplo, los frenos por vicio o por miseria. El número exacerbado de personas conduciría a la humanidad a la miseria, a la falta de alimentos y de recursos indispensables para la supervivencia de la especie. La miseria llevaría a la humanidad a situaciones de beligerancia, pues los recursos escasos serían supervalorados debido al carácter indispensable de éstos para la continuidad de la vida, haciendo que las personas provocasen guerras para preservar los alimentos o para obtener recursos de subsistencia (MALTHUS, 1999: 62). Esa calidad de freno, inevitablemente, limitaría la población, pero sería una respuesta a un problema cuya razón humana podría evitar, por ello no sería la mejor alternativa de solución para la cuestión. Es cierto que las guerras reducirían la

¹⁵ LECLERCQ, Jacques. *La familia según el derecho natural*. Barcelona: Herder, 1979: 19 “La unión de los sexos no es solamente física ni se limita a las satisfacciones propiamente físicas de esta unión, sino que tiene un carácter moral que exige la unión de vida, la vida común, la ayuda mutua”.

cantidad de habitantes, no obstante, sería a través de la muerte de personas, que ya estaban preparadas para producir bienes para la sociedad, para generar riquezas para la nación. El perjuicio sería mucho mayor que si se realizara un control de los nacimientos y no una reducción en el número de personas, prefería, por ello, hacer que los pueblos utilizaran frenos morales, los cuales serían fruto de la razón humana.

Habría otros problemas derivados de la superpoblación, no simplemente el hecho de conducir a la humanidad a un estado de muertes en guerras, también el mundo se dirigiría hacia una crisis económica, que llevaría a las naciones a un retroceso en su desarrollo debido a la ausencia momentánea de mano de obra. Sin existir trabajo para toda la población, crecería la cantidad de desocupados, de aquellas personas que no generarían riqueza para el país, pero que consumirían una fracción significativa de sus reservas económicas (MALTHUS, 1999: 54).

A pesar de haber sorprendido al mundo occidental, la obra de Malthus no estuvo exenta de críticas, por el contrario, desde el principio fue blanco de muchas acusaciones, estando algunas muy bien elaboradas. Quizás uno de los opositores más abnegados de Malthus haya sido Godwin¹⁶, que percibía como punto débil en la teoría maltusiana la desconsideración del desarrollo económico de la sociedad británica. Según este autor, la mejora de la producción industrial permitiría el crecimiento de la economía y de la población (VÁSQUEZ, 2004: 132). Propugnaba también que la igualdad sería beneficiosa para el conjunto de la humanidad, mientras que Malthus decía categóricamente que la igualdad era muy perversa y negativa. Godwin estaba en desacuerdo con la conclusión maltusiana de que la humanidad crecería en progresión geométrica, mientras que los alimentos aumentarían en progresión aritmética (MALTHUS, 1999: 28), afirmó que no había datos concluyentes para la formulación de una ley de esta envergadura, más aún porque el análisis había sido realizado considerando apenas algunas regiones del mundo y no todo el globo.

Para Godwin la población decrecía en aquella época; sin embargo, la causa de eso no se encontraba en la pobreza o en la falta de alimento, sino en las guerras, creadas para beneficiar a algunos grupos y personas. Acusaba así a las autoridades de producir conflictos para poder sacar provecho de dichos embates militares. Como consecuencia

¹⁶ La primera edición del *Ensayo sobre las poblaciones* fue escrito para refutar las proposiciones “utópicas” de Godwin, por tanto, su obra era anterior a la de Malthus, aunque después de la publicación del *Ensayo* los dos autores continuaron discutiendo. Tan importante fue la crítica de Godwin, que el ministro anglicano corrigió un aspecto de su tesis gracias a las observaciones realizadas por su opositor.

surgiría la miseria, que afectaría principalmente a los estratos más débiles y desprotegidos de la sociedad. El verdadero problema y causa de la miseria no estaba en el supuesto número creciente de la población, sino en la mala distribución de la renta, ya que la riqueza nacional estaba en manos de un grupo reducido, mientras que la mayor parte de los ciudadanos carecía de los productos básicos para la supervivencia (VÁSQUEZ, 2004: 136).

Los problemas sociales encontrados en el siglo XVIII no serían resueltos, según Godwin, por el control de la población, sino con una mejor distribución de los recursos. Lo que posteriormente fue comprobado por otros científicos, conforme afirma Peter Singer¹⁷ (1998: 232): “Na verdade, o mundo produz alimento suficiente. Além disso, as próprias nações mais pobres poderiam produzir muito mais se fizessem um maior uso das técnicas avançadas de agricultura”.

Sin embargo, el mantenimiento de los privilegios económicos de la clase alta británica era uno de los puntos fundamentales del pensamiento malthusiano, por lo que era inadmisibles según sus conceptos pregonar la reducción del nivel de vida de unos para privilegiar a otros, aún más porque su grupo sería el perjudicado. Su mentalidad estaba tan dirigida a evitar la depauperación de su grupo, que deslegitimaba y criticaba las proposiciones de ley que intentaban proteger a los pobres; creía que este tipo de legislación tenía como resultado la acomodación de la clase baja, la cual se sentiría incentivada a la vida sin esfuerzo y sin trabajo (MALTHUS, 1999: 57), hecho que podría conducirlos a la promiscuidad y al aumento de la fecundidad¹⁸, lo que sería en otras palabras una vida irresponsable (SZMRECSÁNYI, 1982: 17).

Encontramos entonces dos posturas antagónicas, la de Godwin, que defendía la igualdad, y la de Malthus, que abogaba por la desigualdad (MALTHUS, 1999: 143). Pero lo postulado por Malthus, a pesar de no haber sido comprobado, conforme esclarece Alves¹⁹ (2002: 18), tuvo, sin embargo, alcance y consecuencias sorprendentes, perceptibles al observar los aspectos morales, elementales en los planteamientos

¹⁷ SINGER, Peter. *Ética práctica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998: 232. “Na verdade, o mundo produz alimento suficiente. Além disso, as próprias nações mais pobres poderiam produzir muito mais se fizessem um maior uso das técnicas avançadas de agricultura”

¹⁸ SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *Malthus*. São Paulo: Ática, 1982: 17. “Em última análise assinava ele (Malthus), a alta do preço dos alimentos era devida aos excessos da ajuda aos pobres”

¹⁹ ALVES, José. E. D. “A polémica Malthus *versus* Condorcet à luz da transição demográfica”. Rio de Janeiro: IBGE, 2002: 18. “Na verdade, o princípio de população de Malthus não foi feito baseado em nenhuma estatística confiável, muito menos foi confirmado pela experiência dos séculos seguintes. O princípio malthusiano, deliberadamente, superestima o poder de crescimento da população e subestima a capacidade de crescimento dos meios de subsistência”

maltusianos. Malthus defendía una acción efectiva y directa en la vida de las personas, la imposición de reglas tan rígidas que llegarían a limitar la libertad de acción y de elección de las personas, razón por la cual criticaba la ley de los pobres, que según el presbítero anglicano perjudicaba a la sociedad (MALTHUS, 1999: 61).

Decía que el acceso al matrimonio debería estar restringido a aquellas personas que pudiesen demostrar tener condición de mantener a una familia, no bastando, por lo tanto, la buena intención y el sentimiento hacia el futuro cónyuge. A las personas que no tuviesen medios financieros suficientes se les impediría unirse en matrimonio, algo que se aplicó en el siglo XIX, por ejemplo, en Austria (LANZINGER, 2016). Lo que significaría la prohibición de constituir una familia y de tener hijos, ya que la procreación no podría ocurrir fuera del ámbito matrimonial según el enunciado maltusiano; yendo más adelante se constataría la imposición de una vida de castidad a las personas, pues el sexo estaría reservado exclusivamente a la función reproductiva, entre otras razones porque generaría la promiscuidad, motor de la degeneración social.

Se constata por medio de las ideas maltusianas que su pensamiento era utilitarista, o por lo menos pre-utilitarista (WOJTYLA, 1978). Consideraba a los sujetos como seres capaces de ofrecer algo al conjunto social, no como seres valiosos en sí mismos, sino como parte de un todo cuyo objetivo sería beneficiar al conjunto de ciudadanos (MALTHUS, 1999: 107)²⁰. Defendía, bajo la máscara de buena actitud y de búsqueda del bien social, un ideal que deshumanizaba a la persona, pues limitaba la libertad de acción de tal forma, que el sujeto sólo podría actuar de acuerdo con lo establecido por otros individuos, en caso contrario sería un peligro para la sociedad, un agente vil que perjudicaría el desarrollo de todo un grupo, al realizar algo en beneficio propio y no para el bien de todos (MALTHUS, 1999: 105). Lo que hacía era invertir la situación, pues decía que la intervención social en la vida privada era para la realización de un bien, cuando en realidad lo que ocurría era la imposición de una ideología de control que beneficiaría, casi exclusivamente, a la clase alta.

Se identifica con el utilitarismo, en la medida en que postula la búsqueda del placer como objetivo elemental de la existencia humana; las acciones humanas serían realizadas con dicha intención de gozo, de encontrar y vivir el placer que la vida y los

²⁰ MALTHUS, Robert Thomas. *Ensaio sobre o principio da população*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999: 107. “São as pessoas infelices que, na grande loteria da vida, obtiveram um número sem premio”.

bienes ofrecían al hombre, además de potenciar los aspectos de utilidad de la persona humana (VÁSQUEZ, 2004: 147). No obstante, la felicidad no sería igual para todos, porque, conforme se ha dicho anteriormente, Malthus no defendía la igualdad entre las personas. Por lo tanto, se concluiría que el placer no sería accesible a todas las personas, unas necesitarían sacrificarse en beneficio de los demás miembros del grupo, aunque no tuviesen la intención de hacerlo, porque muchas de las decisiones serían tomadas a pesar de la voluntad individual, como por ejemplo, la decisión de contraer matrimonio, que dejaría de ser una opción personal para pasar a ser una decisión comunitaria, por así decirlo.

La interferencia de Malthus en la vida privada llegaba a tal nivel, que definió a los sujetos que no utilizasen el freno de la restricción moral como personas inmorales, como enemigos de la nación (MALTHUS, 1999: 105). Esa situación caracterizaba a la imposición de su deseo y de su opinión en lo cotidiano de las personas, porque al interferir en la libertad de un ser humano, diciendo si podría o no contraer matrimonio y cuándo hacerlo, era una grave injerencia que traería graves consecuencias para toda la sociedad (MALTHUS, 1999: 57). Transformar los proyectos de vida de alguien significaba mover todos los parámetros que tenían sentido para aquella persona, que encontraría su vida invadida por el proyecto de un extraño.

No sería posible minimizar las secuelas de dicha invasión, limitar el acceso de personas libres al matrimonio e imponerles una mentalidad ajena a la realidad en que vivían sería un atentado moral. La radicalidad de la barrera maltusiana llegó al punto de defender el rechazo a la asistencia pública a las personas que no cumplieren con su deber cívico y religioso de utilizar la razón (MALTHUS, 1999: 128), descartando para ellas el matrimonio o retardando al máximo su realización con el objetivo de evitar la sobrepoblación; para eso valdría incluso condenarlos a la miseria excluyéndoles de la vida ciudadana (VÁSQUEZ, 2004: 149).

Implícitamente estaba declarando que los ricos actuaban bien, eran responsables, buenos ciudadanos y buenos cristianos al adecuar su familia a las necesidades sociales que exigía el momento, porque constituían familias de acuerdo con el tamaño de sus riquezas y no lo contrario, como, según el pastor anglicano, vivían los pobres, con sus actitudes desregladas e irracionales. En resumen, el postulado maltusiano era absurdamente elitista, buscaba mantener los privilegios de los ricos, por lo tanto, el *status quo*. En aquel momento el hombre que actuara siguiendo estos postulados, dejaría su libertad de lado, cambiando la moralidad de sus acciones, no desde sus principios, sino

desde los imperativos de necesidad definidos por la sociedad, en ese caso dejaría de ser autor de su vida para convertirse en actor de una obra escrita por otros (VÁSQUEZ, 2004: 153).

La corriente neomaltusiana tenía como eje central la preocupación por evitar el crecimiento exagerado de la población mundial, de manera más especial pretendía reducir el número de pobres y miserables en el mundo a través del control de la natalidad. No obstante una pequeña similitud ideológica, los neomaltusianos se alejaron de las proposiciones iniciales defendidas por el inspirador del movimiento al radicalizar el discurso acerca de la necesidad de limitar los nacimientos, al incentivar y promover la contracepción (ALVES, 2004: 22). Pasaron a defender medios contraceptivos como herramienta de limitación de los nacimientos, acto que fue rechazado por Malthus (1999: 181) debido a su carácter inmoral, puesto que vinculaba esa actitud a la categoría de vicio, la cual perjudicaría al hombre. En los discípulos del ministro anglicano, percibimos un acercamiento y una vinculación más profunda con el utilitarismo, que pasó a legitimar los postulados antinatalistas como teoría filosófica.

Uno de los nombres destacados de aquella naciente corriente fue Haverlock Ellis (1859 -1939), en sus obras es posible verificar la evolución de los argumentos y de los objetivos del neomaltusianismo en que, por ejemplo, empezó a defender, no el control de los nacimientos, sino la limitación de la fecundidad porque el control no significaría necesariamente una disminución en la tasa de natalidad, sino que existiría desde un momento dado la intervención directa de los agentes con el objetivo de reducir los embarazos cuando fuese deseado y no más como una acción al azar (VÁSQUEZ, 2004: 164), conforme había propuesto el Maques de Condorcet (HUSSELL, 2003: 431). Por ello, preferían expresiones tales como limitación familiar, que significaba la reducción del número de nuevos embarazos, siendo permitida e incluso fomentada la disociación del sexo con la reproducción. Pasaba a ser estimulada la relación sexual sin la vinculación natural con la procreación.

Observando el contexto histórico del siglo XIX percibimos un significativo aumento poblacional en Occidente, en especial en Europa y América del Norte. El justificante para tal fenómeno, que por algunos fue definido como el crecimiento más importante del contingente poblacional de la historia, fue el resultado de la suma de diversos factores: 1) mejoría de las condiciones de saneamiento básico, 2) ausencia de conflictos armados, 3) perfeccionamiento de la sanidad. Todos estos elementos contribuyeron a que la mortalidad fuera reducida. Añadiendo a esto la manutención de la

tasa de natalidad, observamos el crecimiento de la población (Alves, 2002: 29). Este escenario de crecimiento poblacional fue un choque para algunos intelectuales, que veían en esta tendencia un peligro para la conservación de los privilegios de las clases dominantes (HUSSELL, 2003: 431).

Ante dichas circunstancias, el pensamiento de determinado grupo de pensadores fue estimular la limitación de los nacimientos, encontrando en la teoría malthusiana los argumentos para imponer a los demás la supuesta necesidad de limitar el número creciente de personas, ya que en caso contrario la sociedad entraría en grave crisis. El miedo de que la sociedad se viniera abajo fue difundido por diversos medios sociales, lo que permitió al neomalthusianismo vincularse con el utilitarismo pregonado por Stuart Mill ser bien recibido por diversas sociedades (HUSSELL, 2003: 429), que ansiosas de respuestas encontraron en la práctica de la nueva corriente ideológica lo que buscaban.

Para Stuart Mill la riqueza era algo elemental en la vida de una persona, relacionaba la posesión de bienes materiales con la obtención de la felicidad, un estado constante e ininterrumpido de bienestar (HUSSELL, 2003: 429). Este pensamiento estaba directamente vinculado a la idea de limitar la cantidad de nacimientos, pues cuanto más hijos más gastos, más esfuerzo y menos felicidad²¹. Los progenitores tendrían que invertir en la preparación y educación de la persona, deberían invertir además de recursos financieros, su tiempo, el cual no dejaba de tener un valor. El resultado alcanzado con estos datos era la constatación de la necesidad de tener pocos hijos o no tenerlos, a fin de cuentas representaba una capitalización muy elevada. La alternativa sería tener tal cantidad de hijos que no interfiriese demasiado en los planes económicos establecidos. A pesar de que para algunos la prole era importante, debido a la necesidad de dejar descendencia, esa razón no podría ser la causa del empobrecimiento de la familia, puesto que eso significaría la disminución de la felicidad, según los parámetros presentados por la doctrina utilitarista de abogar por la instauración del estado de bienestar, que defendía que la mayor cantidad de placer para el hombre se estaría mejorando la vida de todo el género humano.

El bienestar sería el estado de placer o la ausencia de sufrimiento, en ese caso la persona debería buscar las situaciones que no le provocasen displacer, y como el placer

²¹ Mill, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000: 30. Según la concepción de Mill, el único fin que las personas deberían buscar era el placer y la completa ausencia de dolor, por tanto, si la procreación evitaba que un matrimonio alcanzase la felicidad, debería ser rechazada como proyecto de vida. “O prazer e a ausencia de dor são as únicas coisas desejáveis como fins”.

estaba relacionado con la riqueza, no cabría otra alternativa que la de realizar lo posible para volverse rico o por lo menos abandonar la condición de pobreza (MILL, 2000: 39, HUSSELL, 2003: 424). Eso era lo que las personas querían oír, por ese motivo el utilitarismo juntamente con el neomaltusianismo tuvo aceptación y difusión en varias áreas de Europa y América, aunque tardó un poco de tiempo en ser aceptado por los medios más tradicionales de las sociedades.

Según Simón Vásquez, es importante examinar el pensamiento de John Stuart Mill, puesto que “este pensador influyó de una forma notable en las personas que suscitaron, apoyaron y difundieron el neomaltusianismo” (VÁSQUEZ, 2004: 171). A pesar de la importancia de Mill para el conocimiento de las raíces del movimiento, es necesario examinar las contribuciones de otros pensadores del siglo XIX, porque fue en dicho período donde se dio inicio a los argumentos que serían utilizados por los antinatalistas de épocas futuras.

En este sentido, reparamos en Francis Place, autor de la primera obra que propuso la sustitución de los frenos morales, estipulados por Malthus, por el empleo de métodos contraceptivos²². Preparaba sus escritos para los cónyuges en general, pero también escribía para algunos grupos específicos, decía que los más perjudicados por la alta natalidad eran los miembros de la clase trabajadora, por ello se dedicó a explicarles las razones por las cuales era imprescindible imponer límites a los nacimientos, al mismo tiempo que intentaba enseñar las técnicas existentes (HARDIN, 1967: 174). Para la realización de esta última empresa tenía que superar las barreras de las autoridades, pues existía en la época una censura a este tipo de actitud.

Fácilmente identificamos la mentalidad utilitarista de Place por el hecho de considerar a la natalidad como un mal del que los cónyuges deberían librarse. Según sus palabras: “Es urgente informar a las personas casadas sobre los métodos a utilizar para evitar tan tremendos males” (VÁSQUEZ, 2004: 185). La constitución de una familia numerosa sería un obstáculo para que los cónyuges consiguiesen gozar de la vida con todas las alegrías que ésta ofrecía, al mismo tiempo que impediría a otros ciudadanos acceder a un grado elevado de bienestar, debido a la necesidad de que los recursos sociales fuesen repartidos entre un mayor número de seres humanos (HUSSELL, 2003: 424).

²² HARDIN, Garret. *População, evolução e controle da natalidade*. São Paulo: Edusp, 1967: 173. Según las palabras de Place, así actuaban los matrimonios que deseaban evitar nuevos embarazos, “Isto é o que fazem essas outras pessoas: um pedaço de esponja macia é atada a uma bobina ou fita e inserida imediatamente antes da união sexual e retirada assim que terminar”.

La postura de estos actores convenció a algunos miembros de la clase rica a financiar y fomentar la política antinatalista como si se tratara de la panacea social. A finales del Siglo XIX, George Drysdale propietario de un significativo patrimonio material, se destacó en la labor de patrocinar y difundir los ideales que vinculaban la la pobreza con la elevada tasa de natalidad. Era uno de los que creía, o por lo menos decía creer, que limitar el número de nacimientos terminaría por reducir la cantidad de trabajadores, llevando a reducir la oferta de mano de obra y así obligando a los patrones a aumentar el valor de los sueldos (VÁSQUEZ, 2004: 192). De esta manera los trabajadores tendrían mayor poder adquisitivo y su nivel de vida mejoraría. Lo que tanto Drysdale como otros ideólogos neomalthusianos aparentemente no desconsideraban era que todos los costos también subirían, y no exclusivamente el sueldo, sino todos los bienes de consumo, porque ése era el orden del mercado.

La situación que nos lleva a analizar la figura de George Drysdale no fue propiamente su contribución intelectual, sino su apoyo financiero y logístico a la causa neomalthusiana. Era propietario de un periódico, *The Political Economist*, donde se propagaban ideas contraceptivas, además de haber sido el primer presidente de la Liga Malthusiana, institución fundada con la intención de difundir la obra y el pensamiento de Malthus, pero con las aportaciones hechas posteriormente por los utilitaristas, que abogaban por la utilización de técnicas contraceptivas. Decía que era preciso cumplir tres requisitos para regular la cantidad de nacimientos y así mejorar la calidad de vida de la humanidad: conocer exhaustivamente el cuerpo humano, rechazar las aportaciones cristianas que prohibían la utilización de métodos artificiales de limitación de la natalidad y perfeccionar la teoría de Malthus (VÁSQUEZ, 2004: 190).

Quizás este personaje se sintió atraído por esta corriente con la intención de evitar el crecimiento del número de pobres, porque creía que la ausencia de acción en esa temática volvería inviable la cantidad de pobres en la sociedad, volviendo el sistema inestable, donde en cualquier momento podría ocurrir una revuelta popular que les perjudicaría, o en el peor de los casos, les sacaría de sus vidas acomodadas y repletas de privilegios, pues, según José Eustáquio Alves (2002), los pobres no formaban una clase social fiable por no tener nada que perder, podrían rebelarse o crear movimientos capaces de alterar el modo de vida de una sociedad. Esa hipótesis se justifica por el hecho de que el empeño de Drysdale fue grandioso, hasta el punto de dirigir una institución cuya intención era difundir la disminución de la población pobre en su país y de manera más amplia en el mundo (VÁSQUEZ, 2004: 190).

Los ideales de Malthus fueron traicionados por sus nuevos discípulos en la medida en que no consideraron como esencial el valor moral por él impuesto en su teoría. Tanto fue así que no pasó mucho tiempo en ser admitidos como legítimos los métodos artificiales de limitación de nacimientos. Se puede hablar de cierta traición porque los mismos que decían que el *Principio sobre la población* debería ser seguido por todos los matrimonios o, más bien, por todas las personas, comenzaron a defender la práctica de sexo fuera del ámbito matrimonial. Estos mismos ideólogos y discípulos de la obra maltusiana afirmaban que el freno de restricción moral no era suficiente para implementar la total limitación de la natalidad, y que sería incluso un medio cruel para la pareja, pues el retraso de la celebración de enlaces era una violencia que no debería ser impuesta a las personas, como tampoco el fomento a la continencia periódica, ya que la mente humana había desarrollado métodos más eficaces para impedir la fecundación (VÁSQUEZ, 2004: 197), por ejemplo, el diafragma, la esponja vaginal e inyecciones de permanganato y ácido bórico.

Los argumentos neomalthusianos del siglo XX no variaron mucho de lo dicho en el siglo XIX, más aún porque los apologistas de la contracepción bebían en la fuente de los pensadores de dicho período. Quizás la diferencia más significativa haya sido perpetrada por la mejoría de las comunicaciones en el siglo XX, las cuales permitieron la mayor difusión de las tesis y de las técnicas contraceptivas, al mismo tiempo que contribuía a perfeccionar los argumentos y volver a los métodos más fiables. Es cierto que diversos científicos estudiaban maneras más eficaces de impedir la fecundación, pero eso sólo fue posible porque hubo una red de comunicación favorable para la propagación de las teorías y de las técnicas.

Sin embargo, era notorio el crecimiento del número de adeptos a la teoría de que la población debería ser limitada (BAILEY, 2013). En diversas áreas del globo surgieron grupos cuyo objetivo era propagar la ideología y los métodos contraceptivos. Ese movimiento, que rápidamente se volvió mundial y no sólo europeo, pasó a tener tantos seguidores y de los más diversos niveles sociales, que llevó a sus miembros a tomar actitudes más osadas, como la creación de clínicas de contracepción y fundación de periódicos cuya principal temática era la defensa de las teorías y prácticas antinatalistas (NASH, 1993: 643).

La estrategia de extender dichas ideas y métodos se llevó a cabo lentamente, pero de manera progresiva fue siendo aceptada por la sociedad occidental. En un primer momento se notó más en el área anglosajona, pero no tardó mucho en propagarse por

otras regiones. Uno de los hechos responsables del cambio en la postura popular fue la transformación ocurrida en la clase médica, que en principio rechazaba categóricamente la utilización de métodos artificiales de limitación de la natalidad (HARDIN, 1967: 212), pero que con el paso del tiempo se convenció de que era una necesidad social y de sanidad imponer una barrera al crecimiento de la población (BAUMAN, 2015).

La aceptación por parte de los médicos fue fundamental para la ulterior difusión de la mentalidad contraceptiva; a partir del momento en que los integrantes de este grupo pasaron a estimular y recomendar a las pacientes técnicas que intentaban impedir la gestación, otros grupos no tardaron en visualizar los beneficios de limitar la natalidad. Fue eso lo que ocurrió en Inglaterra, donde la Iglesia Anglicana, antes reacia a autorizar el uso de métodos artificiales de control de los nacimientos, pasó a permitir la utilización de dichos medios (HARDIN, 1967: 195) a partir de la Conferencia de Lambeth, de 1930²³. A través de dichos cambios de actitud las personas pasaron a recurrir a los métodos con más facilidad, ya que disminuían las voces contrarias a los discursos antinatalistas (LOZANO, 2001: 224).

El resultado de la suma de estas actitudes fue el descenso de la natalidad a principios del siglo XX en Europa, hecho constatado por diversos investigadores (VÁSQUEZ, 2004: 222). En este momento se establecieron dos grupos divergentes dentro de la Asociación Médica Británica, unos a favor de la utilización de técnicas artificiales y otro grupo de médicos que rechazaba el empleo de dichas técnicas. El enfrentamiento creado fue favorable para la propagación de la política de regulación de las concepciones, porque anteriormente el rechazo a la reglamentación de políticas antinatalistas era unánime entre los médicos ingleses, pero ya en este período la sociedad médica había cambiado significativamente de posición ideológica. La situación sufrió un vuelco irremediable cuando el presidente de la Asociación, Sir James Barr, en 1912, en un discurso proferido a los asociados defendió los postulados neomalthusianos. A partir de aquel momento la tesis contraceptiva se fortaleció como argumento científico, lo que facilitó la posterior aceptación de la confesión anglicana a la propuesta contraceptiva.

Otro aspecto no menos importante que ganó fuerza con la mentalidad de preservar la sociedad de los maleficios generados por el aumento descontrolado de la cantidad de

²³ HARDIN, Garret. *População, evolução e controle da natalidade*. São Paulo: Edusp, 1967: 173. La conferencia editó la siguiente resolución: “nos casos em que haja obrigação moral claramente sentida de limitar ou evitar a maternidade, e onde houver razão moralmente válida para evitar a abstinencia completa, a Conferência concorda em que possam ser usados outros métodos, conquanto que isso seja feito dentro dos mesmos princípios religiosos”.

personas incapacitadas, es decir, de los pobres, que no tenían tanta información y salud como los miembros de las clases alta y media, fue la difusión de los postulados eugenésicos (LOZANO, 2001: 223). Con eso querían los adeptos de la regulación de la natalidad mejorar la calidad genética de las personas que nacían, con esta intención buscaban un control estricto de los ciudadanos, fiscalizando a la población a fin de evitar que los miembros más débiles procreasen, para así ser posible la mejoría del grupo (NASH, 1993).

Entre los defensores de esta postura, digamos más radical, estaba F. Galton, que actuaba junto a los médicos para que interviniesen en la realización de una selección artificial de los miembros más capaces (VÁSQUEZ, 2004: 203). Decía que los especialistas tenían el deber de actuar con el fin de “producir” seres más dotados; en otras palabras, quería que los más fuertes prevaleciesen. Consideraba lícito interferir en la elección de las personas, definiendo aquellos que deberían unirse en matrimonio y los que no podían, además de establecer las uniones más beneficiosas para la sociedad, donde serían excluidos sentimientos y el deseo de cada persona a favor del bien mayor, que sería la formación de una nación más fuerte, con miembros más inteligentes y preparados. En esta proposición podemos identificar claramente la influencia de algunos postulados utilitaristas presentados por Jeremy Bentham, por ejemplo, al defender la implementación de un bien mayor, aunque la libertad de algunos ciudadanos fuera suprimida (RUSSELL, 2003: 427), como realmente ocurrió en estados gobernados por autoridades despóticas (LOZANO, 2001: 243).

La eugenesia no era en sí misma un mal, pero podría convertirse en mal, ya que podría ser inmoral, dependiendo de la manera en que utilizarse para alcanzarla podría caer en una posición inmoral. Cuando los medios sanitarios se realizaban con la intención de que las criaturas engendradas estuviesen sanas, la actitud eugenésica era buena, por lo que desde esta perspectiva, el ambiente sería transformado y organizado de tal manera que el período del embarazo fuera positivo para la mujer y por consecuencia para la criatura. Lo que era una actitud mala era manipular la biología o interferir en la libertad ajena para llegar al fin deseado, de creación de seres más perfectos, no en tanto como personas, sino como sujetos interesantes para los proyectos estatales o sociales (LOZANO, 2001: 223).

El surgimiento de las clínicas de control de los nacimientos fue esencial para la causa neomalhtusina. Marie Stopes, una de sus más abnegadas defensoras, deseaba llevar, con la apertura de estas instituciones, la mentalidad contraceptiva a los lugares donde aún

no había llegado, y para eso se dedicaba, junto con su esposo, a difundir entre la clase pobre datos acerca de los beneficios que la disminución de la familia generaría en la vida de cada individuo (VÁSQUEZ, 2004: 204). El discurso era tentador para los sujetos oprimidos por los bajos sueldos, por la elevada carga de trabajo y por la ausencia de asistencias públicas, lo que hacía que ese grupo fuera propicio para recibir y asimilar el enunciado contraceptivo.

Stopes decía a las personas que acudían a la clínica que la calidad de vida iba a mejorar mucho en el caso de que el tamaño de las familias fuera reducido. Afirmaba también que la motivación para eso era el deseo de que la sociedad avanzara, volviéndose más digna para todos sus miembros. Sin embargo, ella actuaba entre las mujeres más marginadas de la sociedad, entre aquellas que ni siquiera tenían formación suficiente para comprender claramente los argumentos presentados. Esa misma estrategia fue seguida por muchos otros adeptos al control de la fertilidad femenina, que difundían sus ideas entre los “excluidos”, tanto en las naciones ricas del norte o las pobres del sur (LOZANO, 2001: 314).

Convivían en el mismo hábitat de las clínicas de control de nacimientos, la mentalidad contraceptiva y la eugenésica, de manera más enfática durante el período entreguerras, cuando las políticas se dirigieron hacia el perfeccionamiento de la genética de los ciudadanos (BOCK, 1993). Junto a estos postulados surgió con fuerza la participación de feministas que solicitaban de las autoridades públicas el derecho a recibir información y medios contraceptivos a través del sistema de sanidad estatal. Solicitud que fue rechazada durante los primeros años del siglo XX, pero concedida posteriormente, cuando el sistema se volvió más liberal, contribuyendo así a la asimilación de dicho pensamiento antinatalista en los países europeos y americanos.

La entrada en escena de las feministas fue importante para el movimiento de control de los nacimientos, que durante un espacio de tiempo se alejó del discurso de mejoría social para enfatizar los aspectos de salud de la pareja, en especial de la mujer, como condición indispensable para la felicidad de ambos (BOCK, 1993). Eso también fue posible debido a la alteración de la estrategia de divulgación de las teorías, debido principalmente a la acción de las clínicas de control de nacimientos, a través de las cuales las feministas pasaron a asociar la limitación de la natalidad a la mejoría de salud personal. Hecho que permitiría la formación de personas más sanas, lo que sería posible gracias a la oportunidad de espaciar más el nacimiento de los hijos, conforme defendía una corriente de la mentalidad eugenésica de principios del siglo XX (SAU, 2000: 35).

En el continente americano, más específicamente en Estados Unidos, la corriente neomaltusiana seguía la línea argumentativa según la cual era imprescindible limitar la natalidad como forma de salvaguardar la civilización contemporánea del caos que la sobrepoblación generaría en todo el mundo (LOZANO, 2001: 313). Lo que difirió un poco entre las dos corrientes, la americana y la europea, fue la vinculación de esta ideología con los postulados de algunas confesiones cristianas reformadas, que defendían la regulación de los nacimientos a través del uso de técnicas artificiales, como si se tratara de un poder concedido por Dios, conforme relató Flann Campbell, al afirmar que las iglesias protestantes se interesaron más por el tema del control de nacimientos y lo examinaban de manera más liberal (HARDIN, 1967: 195). En otras palabras, dichas confesiones argumentaban que el hombre había desarrollado dichas técnicas contraceptivas gracias a la inteligencia concedida por Dios, por lo tanto, era moralmente correcto utilizarlas. Esa argumentación justificaba una política de atracción de las mujeres para dichas “iglesias”.

En Estados Unidos el pensamiento moral de los dirigentes llevó a los divulgadores de la mentalidad contraceptiva a elegir caminos alternativos, pues la legislación no era permisiva con los ciudadanos que propagaban ideas con el objetivo de reducir el número de gestaciones (HARDIN, 1967: 213). Por haber sido fervorosa defensora de los métodos contraceptivos, la estadounidense Margaret Sanger fue arrestada por fundar una clínica de control de nacimientos en Brooklyn, situación que sirvió para que la nación la conociera, así como sus ideas radicales, que contrariaban la legislación local, claramente pronatalista (BAILEY, 2012). Sin embargo, las ideas de Sanger estaban más relacionadas con el aspecto familiar-individual de la limitación que con los económico-sociales defendidos por los europeos. Eso se explicaría por la historia personal de esta pensadora feminista, que desde muy pronto estuvo involucrada con el socialismo, por medio del cual tuvo oportunidad de experimentar las dificultades de mujeres que veían los embarazos como un estado indeseado, lo que se convertía en un problema.

En conclusión, se perciben las diferentes motivaciones entre los apologistas de la contracepción de los dos continentes, razón suficiente para que Sanger intentase determinar la distinción también en la cuestión lingüística, por ello creó el término *birth control* y fundó la American Birth Control League, que buscaba junto a las autoridades políticas la liberación de funcionamiento de clínicas de control de nacimientos, según ella para evitar muertes maternas por abortos provocados por las propias embarazadas. Defender la contracepción sería un acto benevolente, que buscaba preservar la vida de

numerosas mujeres que realizaban abortos en situaciones precarias, al mismo tiempo que sería una forma de extirpar el propio aborto de la sociedad (HARDIN, 1967: 186).

Por razones estratégicas, Sanger propuso la sustitución de *birth control* (control de nacimientos) por *family planning* (planificación familiar), para así recibir auxilio financiero y logístico de grupos más tradicionales, que no veían con buenos ojos la vinculación de la limitación de la fecundidad con el socialismo, al cual estuvo vinculada. Los cambios lingüísticos no fueron aleatorios, sino parte de estrategias bien formuladas que intentaban convencer a determinados elementos sociales, y convertirlo en algo agradable para los ciudadanos comunes (PLA, 2005).

En otra área de América, en Brasil, la situación tenía dos caras, una más recatada y obediente a las reglas políticas y sociales y otra revolucionaria, representada por los seguidores del anarquismo (RAGO, 2000: 597). Los integrantes del movimiento anarquista fueron defensores de un cambio radical en la mentalidad brasileña en lo referente a la población, querían que fuera reconocido el derecho de las mujeres a realizar la limitación de la natalidad, al mismo tiempo que buscaban la popularización de las uniones libres (PINTO, 2003: 34). Hechos que estaban completamente fuera de las ideas iniciales presentadas por Malthus para la regulación de los nacimientos, pero que fueron utilizadas bajo el discurso de beneficiar a la sociedad. Sin embargo, la política que prevaleció en Brasil durante la mayor parte del siglo XX fue la propuesta pronatalista, que recibía apoyo de las autoridades públicas.

En España la situación también fue variada, hubo momentos en que fueron estimuladas políticas antinatalistas y otros en que los apologistas del control de los nacimientos fueron perseguidos como enemigos del Estado. Todo variaba de acuerdo con el grupo que ocupaba el gobierno. Los comunistas fueron defensores de la limitación del número de fecundaciones, a pesar de haber sido condenada por Marx, por considerarlo una forma de injerencia en la vida de los trabajadores (SZMRECSÁNYI, 1982). No obstante, cuando los seguidores de Franco ocuparon el poder, la política pasó a ser pronatalista, instaurando duras penas a aquellos que trabajasen contra el crecimiento de la población española (NASH, 1993).

3 Aspectos morales eclesiásticos para la regulación de la natalidad

Hay diversos argumentos para decir que una actitud es moral o inmoral. En lo que se refiere a la natalidad examinaremos esencialmente dos aspectos considerados por sus respectivos defensores como morales y por lo tanto lícitos. El primero fue expuesto anteriormente, se trata de la ideología neomaltusiana, la alternativa a este postulado es la moral cristiana católica, que abogaba en defensa de los nacimientos (CHACÓN; IRIGOYEN, 2003: 1). Son dos modos de pensar distintos, a pesar de encontrar en la base de las argumentaciones elementos similares, como el enunciado de que realizando determinada actitud se estaría haciendo un bien para todo el género humano. Sin embargo, las estrategias elegidas no podrían ser más antagónicas, una antinatalista y la otra pronatalista.

Una de las características esenciales del Magisterio Católico era rechazar por completo la utilización de técnicas artificiales de control de los nacimientos (WOJTYLA, 1978: 259), al contrario de la confesión anglicana y de otros grupos cristianos, la Iglesia no manipuló sus doctrinas para estar acorde con los supuestos postulados científicos²⁴. No se trataba de una intransigencia absurda o de un estancamiento doctrinario, sino de una argumentación fundamentada en la tradición cristiana, que desde el período primitivo del cristianismo abogaba por el establecimiento de un orden moral en las relaciones sexuales. De tal forma que vinculaba a la unión sexual entre un hombre y una mujer la apertura a la vida para la participación en la creación divina; por esa razón la pareja no podría hacer uso de métodos no naturales de control de la natalidad, ya que en caso contrario estaría violando la ley natural y atentando contra la voluntad divina, que según la tradición cristiana se había puesto como ejemplo de generación de la vida, conforme resaltó San Ambrosio (1972: 61) al interpretar la oración del Padre Nuestro²⁵ o como lo explicó Durrwell (1990: 134) al explicar la paternidad del Dios cristiano²⁶

En la larga historia de la Iglesia Católica, encontramos una serie de relatos, que a través de exámenes teológicos y morales terminaron por condenar el uso de técnicas contraceptivas. Sería, en realidad, posible volver hasta períodos remotos de la historia para comprobar esta afirmación, por ejemplo, a los relatos bíblicos de la condenación de

²⁴ WOJTYLA, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Editorial razón y fe, 1978: 259. “El hombre no domina la naturaleza más que conformándose con su dinamismo inmanente no se vence la naturaleza violando sus leyes”.

²⁵ San AMBROSIO. *Os sacramentos e os misterios*. Petrópolis: Vozes, 1972: 61. “Levanta, pois, os olhos ao Pai que te gerou pelo Batismo, ao Pai que te resgatou como Filho e diz: *Pai Nosso*”.

²⁶ DURRWELL, François-Xavier. *O Pai Deus em seu misterio*. São Paulo: Paulinas, 1990: 134. “Jesus é gerado por seu Pai no Espirito, nesse Espirito que, no nascimento do Filho e dos Filhos de Deus, tem função quase materna”.

Onán, citados por Pío XI (1931: 20), cuando declaraba inmoral la realización del *coitus interruptus*. Este hecho es importante tanto por su valor teológico como por el histórico, ya que demuestra que el discurso de la Iglesia funciona en la mayoría de los casos como paráfrasis (ORLANDI, 1996: 116), conforme revelan los propios autores del discurso, cuando dicen: “Ecco ciò che ha sempre inteso e insegnato la chiesa, trovando, peraltro, nella riflessione degli uomini e nelle lezioni della storia un accordo profondo con la sua dottrina” (ŠEPER, 1974: 7).

Ya que la moral es un aspecto práctico de la vida, conduciría a la persona a la realización de un acto bueno, el cual terminaría por perfeccionarla²⁷, así como a los que estuviesen relacionados con ella (FERRER, 2003: 197). Desde esta perspectiva la búsqueda de un comportamiento bueno en el campo de la sexualidad llevaría a la mejoría de la vida como un todo, debido a la interrelación existente entre los diferentes aspectos de la vida humana, que no se resumen en un puñado de elementos biológicos y químicos, sino que poseerían una trascendencia (WOJTYLA, 1978: 256). Santo Tomás de Aquino decía que el bien sería el perfeccionamiento del ser, en este sentido todo ser sería bueno y trabajaría en relación con otro ser, buscando siempre alcanzar la perfección del otro y la suya propia (VÁSQUEZ, 2004: 364). Por lo tanto, esta mentalidad caminaba en sentido opuesto a lo pregonado por los utilitaristas, que defendían la individualidad y no el auxilio mutuo entre las personas.

Al defender este tipo de colaboración, Santo Tomás se posicionaba a favor del respeto entre los seres humanos, hecho que volvía inviable e inmoral utilizar al otro, incluso en el caso de ser su cónyuge, volviendo imposible la realización de un acto sexual sin la posibilidad, aunque remota, de engendrar una nueva vida. Era así excluida de las actitudes cristianas cualquier forma de contracepción al no respetar los límites impuestos por la naturaleza (VÁSQUEZ, 2004: 361).

En lo referente a la opinión eclesiástica acerca del control de los nacimientos en el siglo XX hay mucho que decir, entre otras razones porque los conocimientos fueron profundizados en ese periodo y también debido a la prolífica publicación de documentos que buscaban esclarecerles a los religiosos y a los laicos el posicionamiento doctrinal de la Iglesia en contra de la contracepción (CHACÓN; IRIGOYEN, 2003: 3). Fue un período determinante para la consolidación de una tendencia que venía fortaleciéndose desde

²⁷ FERRER, Urbano. Ciencia, Ética y Bioética. *Cuadernos de Bioética*. Murcia: 2003, vol. 14: 197. “La ley moral deja impreso el orden de la razón finalista en la actuación humana, que mediante los hábitos del recto obrar crea, según Aristóteles, una segunda naturaleza en el hombre”.

hacía algún tiempo, es decir, la valoración de la familia en todos sus aspectos, incluso en lo referente a la moral sexual.

Entre el principio del siglo y el inicio de los trabajos del Concilio Vaticano II, los miembros de la curia romana aceptaron que algunos cristianos tuviesen la necesidad de realizar un control de la natalidad, sin embargo, fueron categóricos, por lo menos entre los pontífices, en condenar la utilización de técnicas artificiales de regulación de los nacimientos. Argumentaron que su uso podría conducir al matrimonio a deshumanizar el consorte y aunque de manera secundaria a estimular el libertinaje entre los cristianos.

Ni se puede decir que obren contra el orden de la naturaleza los esposos que hacen uso de su derecho siguiendo la recta razón natural, aunque por ciertas causas naturales, ya de tiempo, ya de otros defectos, no se siga de ello el nacimiento de un nuevo viviente. Hay, pues, tanto en el mismo matrimonio como en el uso del derecho matrimonial, fines secundarios -verbigracia, el auxilio mutuo, el fomento del amor recíproco y la sedación de la concupiscencia-, cuya consecución en manera alguna está vedada a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca del acto y, por ende, su subordinación al fin primario (PÍO XI, 1930: 22)

Para los intelectuales católicos la propuesta de Malthus y de sus discípulos era un atentado contra la vida humana, por ello debería ser rechazada con vehemencia por todas las personas que se preocupaban por el buen funcionamiento de la sociedad, de manera más especial por aquellos que creían en la vida eterna prometida por el cristianismo (WOJTYLA, 2005: 119). Con eso traían a la discusión sobre el control o la limitación de la población argumentos sobrenaturales, que para diversos adeptos de la contracepción fueron deslegitimados por no considerarse científicos.

No obstante, los eclesiásticos e intelectuales católicos veían al ser humano como un todo, no sólo como un conjunto de músculos y células. Para ellos la persona era un ser diferente a todos los demás porque poseía un cerebro más desarrollado que le permitía actuar según la razón y también porque poseía un alma (Burgos, 2004: 106) que le vinculaba a un Ser superior, al cual debía satisfacción de sus actos. Por ese motivo no podría realizar las cosas de acuerdo con su voluntad individual, dado que tenía la obligación de respetar la ley natural que establecía límites para las acciones humanas, únicamente con la intención de preservarlo de un mal capaz de perjudicarlo de forma irremediable. Basándose en este hecho, toda persona sería portadora de un carácter espiritual, el cual le conduciría a la formación y al perfeccionamiento de su vida interior, con consecuencias para la vida exterior, ya que, como sujeto, tendría el impulso de

comunicarse con el mundo exterior, saliendo de sí misma y cooperando con otras personas (WOJTYLA, 1978: 16).

La comunicación de la persona sería posible gracias a su interioridad, de tal manera que el físico sería un elemento más en la constitución humana, pero no el único. A través del interior, el hombre percibiría lo que pasa a su alrededor, en el exterior, reaccionando a lo que descubre de forma natural y con el fin de afirmar su personalidad, que estaría siendo regulada por el derecho natural para alcanzar el mayor nivel de perfeccionamiento, según expresó Jacques Maritain²⁸. Sin embargo, la reacción humana sería iluminada por dicho derecho natural, pero la decisión final de la acción de ser realizada cabría exclusivamente a la persona; nadie podría imponerle una actitud de forma despótica. Pío X (1904: 19) lo dejó muy claro cuando dijo: “Cuando se suprime a Dios, no se respetan las leyes civiles ni las instituciones necesarias, se desprecia la justicia y se pisotea *hasta la misma libertad que es un derecho natural*”. La libertad humana, por lo tanto, prevalecería sobre otros aspectos de la vida, porque desde el principio, el hombre habría sido dotado de una capacidad inalienable, el libre arbitrio, capaz de diferenciar la especie humana de manera aún más enfática de los demás animales.

Teniendo en consideración estos aspectos de la constitución humana, la doctrina católica condenaba los intentos de algunos neomalthusianos e incluso del propio Malthus de impedir la libre elección de las personas, al proponer que fuese vetado el acceso de los miembros más pobres, tanto al matrimonio como a la posibilidad de engendrar hijos (PÍO XI, 1930: 3). Se trataría de una invasión muy grave de la vida privada de los sujetos, que antes que ciudadanos o miembros de una clase social eran seres humanos (BESTARD, 1998: 31), y como tal tenían el derecho a elegir lo que considerasen más apropiado para ellos²⁹. Por lo tanto, no se les podría prohibir contraer matrimonio como tampoco procrear, por el contrario, decía la Iglesia, el Estado tenía la obligación moral de establecer, por lo menos, las condiciones mínimas para que sus ciudadanos pudiesen

²⁸ Maritain citado por Burgos 2004: 2. J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Oeuvres Complètes, vol. VIII: 188. “El hombre es un individuo que se rige con la inteligencia y con la voluntad; no existe solamente en modo físico sino que sobreexiste espiritualmente en conocimiento y en amor, de tal forma que, en algún sentido, es un universo por sí, un microcosmos en el cual el gran universo todo entero puede quedar comprendido con el conocimiento, y con el amor puede darse todo entero a seres que están ante él como otros tantos él mismo”.

²⁹ PÍO XI (1930). Casti connubii. En FRANCO, Augusto Sarmiento e IVARS, Javier Escrivá. *Enchiridion familiae*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, vol. 1: 3. “la unión conyugal entre un determinado hombre y una determinada mujer, no se realiza sin el libre consentimiento de ambos esposos, y este acto libre de la voluntad, por el cual una y otra parte entrega y acepta el derecho propio del matrimonio, es tan necesario para la constitución del verdadero matrimonio, que ninguna potestad humana lo puede suplir”.

realizarse como personas, lo que incluía cuando fuera el caso, convertirse en padre y madre³⁰.

La relación interpersonal podría generar en los involucrados, cuando hubiese una mala intención o mala información, la utilización del otro (MOLINA-NIÑIROLA, 2006: 5). No sería ése el objetivo de la vida humana, de acuerdo con la doctrina católica, sino la búsqueda del perfeccionamiento de todas las personas, empezando por sí mismo, pero nunca dejando de lado la participación de otros sujetos (WOJTYLA, 2005: 84), porque el ser humano es un ser social desde su origen. Quizás una de las situaciones donde mejor se visualizaría el carácter altruista de una persona sería en el matrimonio, donde uno trabajaría por el bien y por la felicidad del cónyuge. En este espacio de vida compartida, no debería existir el afán individualista, sino la donación, el dejar de ser para que el otro pueda realizarse y acercarse a la anhelada perfección.

El campo sexual sería un área especialmente propicia para la donación de sí, donde uno de los cónyuges no buscaría exclusivamente el placer en el otro, sino más bien la realización plena de la otra persona (WOJTYLA, 1978: 137). En este caso, si fuera necesario prescindir de algún acto que proporcionara gozo para que el otro se beneficiara, se tendría que prescindir; así los dos estarían caminando juntos en el mismo sentido. Esa perspectiva de la vida conyugal sería la relación modélica de un cristiano, donde no habría espacio para la búsqueda de placer desenfundada, sino una cooperación entre los cónyuges, no habiendo lugar para actos egoístas (WOJTYLA, 1978: 140).

La Iglesia consideraba como acto egoísta la desvinculación del aspecto de procreación del unitivo existente en el acto sexual (BURKE, 1989: 197). Era egoísta porque no permitía la posibilidad del surgimiento de una nueva vida. La pareja que actuaba así eliminaba uno de los elementos fundamentales de la naturaleza humana, la reproducción, pero no por razones humanitarias, sino con la intención de preservar la situación socio-económica vigente o para no perder la comodidad de la vida, conforme estableció Pío XII (1941: 1008) cuando se dirigió a jóvenes matrimonios, al decir que, la vida matrimonial requería entrega de sí, esfuerzo y trabajo.

El caso opuesto a esta propuesta terminaría instaurando en la sociedad occidental la mentalidad hedonista, donde los cónyuges serían, en una perspectiva sexual, una

³⁰ PÍO XI (1930). *Casti connubii*. En FRANCO, Augusto Sarmiento e IVARS, Javier Escrivá. *Enchiridion familiae*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, vol. 1: 47. “No bastando los subsidios privados, toca a la autoridad pública suplir los medios de que carecen los particulares en negocio de tanta importancia para el bien público, como es el que las familias y los cónyuges se encuentren en la condición que conviene a la naturaleza humana”.

máquina de gozo. Esa relación útil del otro causaría, aunque de manera imperceptible inicialmente, un sentimiento de desprecio hacia la otra persona, deshumanizaría al consorte al tratarlo como objeto capaz de ofrecer momentos efímeros de placer. Con el fin de evitar tan dramática situación la Iglesia propuso que fuese instaurada una relación de respeto pleno hacia la otra persona, como demostró el cardenal Karol Wojtyla: “En el orden del amor, el hombre no puede permanecer fiel a la persona más que en la medida en que permanece fiel a la naturaleza. Violando las leyes de la naturaleza, “viola” también a la persona convirtiéndola en objeto de placer en vez de hacerla un objeto de amor” (WOJTYLA, 1978: 260).

Al pregonar el respeto entre los cónyuges, decían los eclesiásticos que la contracepción debería ser rechazada, por ser la causa de diversos males, entre los cuales se encontraría la transformación del otro en objeto. Sin la posibilidad de reproducción, el acto sexual se volvía únicamente unitivo, no obstante, este elemento aislado no era capaz de mantener el amor entre las personas, conduciéndolas a la destrucción de la relación. Si no existiera la comunicación interna con la externa, lo que percibirían por los consortes apenas serían los beneficios que uno sacaría del otro, porque no existiría ya más la virtud de donación, sino sólo la de recibimiento.

La Iglesia, al decir esto, sentía las dificultades de la vida ordinaria de muchas familias, y aceptaba, por lo tanto, como actitud lícita y moralmente correcta, la continencia periódica como medio de controlar la natalidad (PÍO XI, 1930: 20, Wojtyla, 1978: 273). Sin embargo, explicaba a los fieles que ése era un medio para que el matrimonio de mutuo acuerdo pudiese echar mano de una posibilidad dejada por la naturaleza para que hombres y mujeres, debidamente unidos por el sacramento del matrimonio, pudiesen a través del conocimiento de las funciones biológicas de la mujer realizar el acto sexual como factor unitivo, sin dejar de lado una pequeña posibilidad de fecundación, porque según el Magisterio eclesiástico todo acto sexual tendría que estar abierto a la posibilidad de fecundación (WOJTYLA, 1978: 264).

Esclarecía también que la moralidad del uso de este método de regulación de la natalidad no era una apertura a la limitación de la población. Eso, definitivamente, no era el objetivo de la Iglesia, lo que deseaba era informar a los católicos en situación económica crítica, con serios problemas de sanidad o en crisis social, que existía la posibilidad racional y moral de reducir la probabilidad de un embarazo, con el tiempo suficiente para solucionar la situación crítica (WOJTYLA, 1978: 266). La abstinencia periódica no era, por lo tanto, una técnica de contracepción católica. El matrimonio

debería actuar con la conciencia libre, sin ceder a intereses exclusivistas y egoístas. Por ello, la utilización del método natural no debería ser prolongada por mucho tiempo, so pena de convertirse en un medio contraceptivo como los presentados por los neomaltusianos, cuando en realidad nada tenía que ver con dichas técnicas.

La conciencia del matrimonio sería la base para la práctica de la continencia periódica. Nadie, además de los cónyuges, podría definir el momento de empezar y de terminar el período de abstinencia, no obstante, ellos deberían estar bien informados (PÍO XI, 1930: 1), a fin de actuar acorde con la doctrina católica, según la cual la fecundación de un nuevo miembro para la comunidad humana era un don y no una pesada carga como intentaban demostrar determinados movimientos sociales opuestos a los postulados católicos (PÍO XI, 1930: 20). Considerando que la información hubiera llegado al conocimiento del matrimonio, ellos decidirían si sus necesidades reales pedían la puesta en práctica del uso del método denominado “natural”.

Debería ser el matrimonio el responsable de tomar la decisión, porque ellos sabrían con toda seguridad si el nacimiento de una nueva criatura en determinado momento sería causa de una crisis, o del agravamiento de una ya existente. Deberían actuar con conciencia libre, sin dejarse influenciar por presiones ajenas, a pesar de saber que sus decisiones no podrían ser tomadas sin tener en cuenta las experiencias vividas, y que sus actitudes tendrían una consecuencia para los demás miembros de la sociedad. Así, pondrían en una balanza imaginaria los puntos a favor y en contra, para descubrir cuál era en realidad la necesidad de utilización de dicho medio de control de la fecundidad.

Los cónyuges como socios; personas con un mismo objetivo (WOJTYLA, 1978: 23), antes de tomar cualquier actitud, deliberarían profundamente las diferentes variables relacionadas con la cuestión, solamente a partir de este momento decidirían lo que hacer, porque tratándose del campo de la sexualidad, se “trabaja” en un espacio sensible a desviaciones morales (WOJTYLA, 1978: 25), por esa razón, los involucrados deberían redoblar la atención para no echar todo a perder. Se dice que es un campo delicado porque habría una mayor facilidad para alejarse de los aspectos constructivos y quedarse exclusivamente con los que pudiesen dar una respuesta rápida a las ansias sensibles, es decir, que tuviesen la capacidad de provocar un estado de placer, aunque éste no fuera muy duradero.

Volviendo a la cuestión económica, dijo la Iglesia, a través de sus portavoces oficiales, papas, obispos y demás miembros del clero, que era inmoral impedir que personas libres contrajesen matrimonio (PÍO XI, 1930: 24), aunque fuera para mejorar la

situación económica del grupo. Al poner barreras, al acceso de pobres y otras personas “descalificadas”, a la unión conyugal, los adeptos del malthusianismo pretendían preservar la economía de las clases más favorecidas financieramente, fuese en el ámbito nacional o en el internacional. Querían protegerse a sí mismos y a sus iguales de una posible, pero no probable revolución producida desde abajo. Sin embargo, para los clérigos del siglo XX, ésa no era una decisión que los intelectuales o dirigentes políticos tenían que tomar, sino las propias personas. El problema era que estas personas no tenían acceso a información de calidad, lo que las marginaba y las convertía en una masa maleable y de fácil convencimiento. A partir de estos datos se observa que el problema no estaba necesariamente en la cantidad de personas, sino en la formación que recibían, lo cual las marginaba e impedía que accediesen a un nivel más favorable en la pirámide socioeconómica.

Las intenciones de los discípulos de Malthus no eran realmente resolver el problema, sino eliminar lo que podría perjudicar a sus proyectos de bienestar. No les importaba proponer, como lo hicieron, Margareth Sanger en Estados Unidos (VÁSQUEZ, 2004: 210), Lucía Sánchez Saornil en España (NASH, 1993: 644) o Maria Moura en Brasil (PINTO, 2003: 37), la defensa de prácticas que limitarían los nacimientos entre los grupos más pobres de la población. Con esta ideología restrictiva y discriminatoria venía la proposición de desvincular la relación sexual de una relación estable, como era la proposición de matrimonio ofrecida por la Iglesia, y abogaban por las uniones libres, donde existirían actos sexuales simplemente con la intención de obtención de placer. Esa práctica, según la moral cristiana, era errónea porque transformaba a las dos personas en un medio y no en un fin, como debería ser la unión entre humanos racionales y civilizados.

Desde la perspectiva de la Iglesia los neomalthusianos, grupo de pensadores vinculados a la corriente filosófica utilitarista, defendían una situación inmoral, cuyo único resultado sería la depravación de la sociedad, que terminaría por caer en la deshumanización de sus miembros, que verían como actitud lícita eliminar a los indeseados, aunque fueran sus semejantes, al mismo tiempo que llevaría a la civilización a un estado de libertinaje altamente perjudicial para el conjunto de la población.

4 El control poblacional en Latinoamérica y Brasil

Acerca de la natalidad en Brasil se observa, en lo referente a la primera mitad del siglo XX, que el nivel de fecundidad permaneció estable. Sólo a partir de la década de 1960 la tasa de fecundidad empezó a disminuir en el territorio brasileño; una de las características a destacar en este proceso fue la velocidad acelerada de la reducción de nacimientos pasados 60 años del siglo (CARVALHO, 1994: 177). Hubo algunos factores muy peculiares en lo que se refiere al comportamiento demográfico de la población brasileña, uno especialmente significativo trata sobre la influencia desempeñada por la Iglesia Católica en el territorio nacional.

A pesar de la estructura eclesiástica en Brasil, la Iglesia se caracterizaba por una significativa diversificación de los espacios de acción que conseguía mantener además de status, poder de persuasión, tanto entre la población como entre las autoridades públicas. Se diría de manera metafórica, que la Iglesia en Brasil era como un ser con una cabeza grande, pero con brazos muy cortos, es decir, que el grupo dirigente estaba bien formado para la elaboración de los enunciados, pero las decisiones tomadas por la jerarquía no llegaban rápidamente y tampoco de manera incólume a los párrocos y a los laicos. Indudablemente se trataba de un problema muy serio, pero que la jerarquía supo contornear al establecer alianzas con los grupos gubernamentales, los cuales para no perder el apoyo de la Iglesia seguían muchas de las normativas definidas por los eclesiásticos. Con eso consiguieron impedir, por lo menos en los primeros sesenta años del siglo XX, los proyectos contraceptivos fuesen aprobados en Brasil y así evitar la reducción de la tasa de natalidad hasta la década de 1960 (CARVALHO, 1994: 184).

La política pronatalista en Brasil tenía en la Iglesia una valiosa aliada. No obstante, la doctrina católica no era la principal responsable de que la población mantuviese un alto índice de nacimientos; en realidad servía mucho más como estímulo a los proyectos nacionales de crecimiento de la población elaborados por otras instituciones de carácter público y privado (MCDONOUGH, 1984: 22). Ésa era la realidad, no porque la jerarquía no quisiera ejercer mayor influencia, sino por su incapacidad para hacerlo³¹. Hay que considerar la precariedad de los sistemas de comunicación del período, los cuales retrasaban mucho la transmisión de informaciones.

³¹ MCDONOUGH, Meter y SOUZA, Amaury de. *A política de população no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984: 23. "Faltando-lhe recursos para aumentar sua influência através da evangelização, a Igreja tem se apoiado nas suas conexões com a elite para impedir o abrandamento das restrições vigentes sobre o divórcio e o aborto e para retardar a ação pública no tocante ao planejamento familiar".

Quizás ésa era una de las principales dificultades enfrentadas en el primer tercio del siglo XX por la Iglesia en Brasil, que pasados estos años consiguió minimizar los problemas de comunicación, aunque no fue capaz de eliminarlos completamente. A pesar de estos problemas, la Iglesia gozaba de sorprendente prestigio entre la mayoría de la población y conseguía transmitir algunos aspectos de su doctrina, donde condenaba la utilización de métodos contraceptivos.

A pesar de la influencia de la Iglesia en Brasil, es necesario tener en cuenta que un significativo número de personas que se declaraban católicas, pero en realidad no seguían lo estipulado por la religión de manera ortodoxa, sino que vivían el catolicismo a partir de lo que creían más oportuno, y tomaban de otras confesiones lo que les interesaba. Eso se daba gracias al fuerte sincretismo religioso existente en el país, con creencias oriundas de las diversas influencias étnicas que allí estaban presentes debido a las corrientes migratorias, a la importación de esclavos negros y a los aborígenes americanos.

En un ambiente repleto de discursos variados, la cuestión de la comunicación era fundamental para el éxito de los proyectos católicos, si no se conseguía hacer llegar a los laicos el discurso oficial, éstos estarían a merced de otros mensajes, los cuales podrían echar todo a perder, conforme ya advirtiera Pío XI en la encíclica *Divini Illius Magistri* de 1929. La comunicación era realmente un problema tan serio, que nos arriesgaríamos a decir que la tasa de natalidad no disminuyó hasta pasados los sesenta primeros años de la centuria, porque la falta de información sobre los métodos contraceptivos no llegaba a la población y no tanto por una acción directa de los medios eclesiásticos.

Entre las causas que volvían difícil la transmisión de los preceptos del magisterio católico acerca del control de la natalidad, estaba el alto índice de analfabetismo entre los brasileños (Tabla I), apenas una pequeña fracción de la población tenía acceso a la educación y la inmensa mayoría dejaba los estudios a mitad para dedicarse exclusivamente al trabajo (MERRICK, 1981: 147). Esa peculiaridad del laicado dejaba al atrio de las iglesias como uno de los pocos espacios donde era posible comunicar la doctrina eclesiástica a través de los sermones sacerdotales, porque la publicación de cartas pastorales no surtiría efecto en medio de una masa de iletrados.

Los neomalthusianos, que defendían la utilización de métodos contraceptivos, no llegaban a ser conocidos por la inmensa masa de brasileños, ni tampoco las técnicas eran accesibles, aunque fuesen relativamente de sencilla implementación, ya que estaban basadas en medios mecánicos, no requiriendo así ninguna instrucción elaborada. A pesar

de esa relativa facilidad, los adeptos a la contracepción encontraban barreras para convencer a los matrimonios de los beneficios de la práctica contraceptiva. Estaban muy limitados debido a los problemas de comunicación y a la ignorancia de la población brasileña. Aún mayor era la dificultad de la Iglesia en presentar los aspectos morales del control de la natalidad, así como en enseñar los métodos naturales, porque además de la cuestión teológica, tendrían que enseñar un método que exigía un gran esfuerzo intelectual por parte de los esposos, que necesitarían abstenerse del acto sexual y conocer detalladamente el funcionamiento de la biología femenina.

Los obstáculos para la divulgación de la ideología contraceptiva también se debió a la resistencia de los políticos brasileños, quienes sentían la necesidad de poblar el país, por ello no fomentaban acciones y proyectos que estimulase la limitación de los nacimientos (MERRICK, 1981: 33). Querían que naciese el mayor número de personas para así garantizar las fronteras, que no estaban completamente aseguradas, al mismo tiempo que crear trabajadores para los campos de trabajo y así promover el enriquecimiento nacional. Además de las razones morales que obligaban a la Iglesia a estimular los nacimientos, existía también la intención de promover el crecimiento del número de católicos, como una razón más para apoyar las iniciativas pronatalistas. La unión de los intereses estatales con los religiosos dio como resultado un “matrimonio” muy feliz, llevando al país a crecer en población a una velocidad sorprendente, pasando de poco más de 18 millones de habitantes en 1900 a 94 millones en 1950 (MERRICK, 1981: 43).

El crecimiento poblacional no fue posible simplemente por la política pronatalista, sino también por la implementación de técnicas de sanidad que permitieron la reducción de las muertes, así como el aumento de la esperanza de vida de los habitantes (ALVES, 2002: 31). Saneamiento básico y mayor acceso a información fueron esenciales para la reducción de la mortalidad prematura, así crecieron las posibilidades de que un matrimonio procrease más y tuviese más tiempo útil de trabajo, por lo tanto, la mejoría de la sanidad contribuyó al crecimiento poblacional y al desenvolvimiento económico. Las tasas de natalidad en Brasil hasta la década de 1960 permanecieron estables, variando solamente un 6% durante los primeros 60 años del siglo XX, mientras que las tasas de mortalidad decrecieron significativamente en el mismo período, cuando hubo una reducción de aproximadamente el 77% en los números de fallecimientos (ALVES, 2002: 40).

Thomas W. Merrick y Douglas H. Gram (1981: 19) afirmaron que el caso brasileño era tan especial, que incluso los neomalthusianos más convencidos tendrían que revisar sus conceptos al examinar el caso de dicho país. Allí hubo un crecimiento poblacional hasta la década de 1960, sin que hubiese un retraso en el crecimiento económico de la nación. Por lo tanto, Brasil sería un buen ejemplo de que la teoría malthusiana, la cual promulgaba que el incentivo a la natalidad no podría conciliarse con el aumento de la producción y con el crecimiento económico, era un error (ALVES, 2006: 2). Evidentemente el caso no es tan sencillo como puede parecer en principio, puesto que hay algunos datos importantes sobre la historia brasileña que permitieron esa circunstancia positiva.

A principios de siglo, Brasil era un país de proporciones continentales con una reducida población (ALVES, 2004: 27), hecho que hacía inviable la alta producción agrícola, que juntamente con otros factores internos, tales como la abolición de la esclavitud, creó un espacio laboral para poder ser ocupado por otros grupos poblacionales (MERRICK, 1981: 110). Estas peculiaridades terminaron por dar oportunidad a inmigrantes europeos, que venían a ocupar las plazas dejadas libres por los negros, y al mismo tiempo a cambiar la raíz genética de la población brasileña.

Los hechos revelan que era un territorio con gran potencial, pero todavía poco aprovechado, siendo una de las causas la falta de trabajadores, principalmente de mano de obra especializada, tanto para la naciente industria como también para el cultivo del café, principal producto de exportación hasta la década de 1930. Para un territorio total de 8. 511. 965 Km² había en 1900 una población estimada de 18.184.396 habitantes, lo que evidentemente significaba una baja ocupación territorial y estimulaba la importación de trabajadores, tanto por razones económicas como por intereses étnicos, pues la clase dirigente deseaba “blanquear” la sociedad brasileña realizando una política eugenésica, en donde una parte significativa del contingente poblacional estaba constituida por miembros amerindios o de origen africano.

A pesar del crecimiento económico experimentado en Brasil, la distribución de los beneficios no fue igualitaria entre los habitantes, muy al contrario, estuvo cada vez más centralizada en las manos de grupos privilegiados (CARVALHO, 1994: 14), que detentaban la mayor parte de la riqueza nacional, haciendo que la mayor parte de la población, en su mayoría pobres y analfabetos, fuese excluida de los beneficios proporcionados por el enriquecimiento de la nación, creando así una bolsa de pobreza y un problema que se agravaría con el paso del tiempo (NOGUEIRA, 2002: 174). Ese

campo repleto de desigualdades era propicio para la propagación de las ideas contraceptivas, pero tanto las peculiaridades del país, como la precariedad de las comunicaciones y el afán de poblamiento de las regiones de la frontera, impidieron que fuesen divulgadas de inmediato. Incluso aquellos portavoces que conseguían algún espacio eran perseguidos y criticados como enemigos del Estado (FONSECA SOBRINHO, 1993) y de la buena sociedad, que en principio debería ser católica y seguir los valores burgueses, algo que, muchas veces, los se distanciaban de la realidad de la mayoría de los brasileños, los cuales vivían casi olvidados por las autoridades.

CAPÍTULO II

LA MATERNIDAD: ESPACIO DE DISPUSTAS (1950 – 1960)

1 El matrimonio, según el Magisterio eclesiástico

La Iglesia, como institución política y representante de una enorme colectividad, en anteriores períodos desarrollaba sus actividades para asegurar sus poderes y autoridad. Para ser efectivas, sus estrategias tenían que ser adaptadas y consonantes con los tiempos, conforme ha sido demostrado por los datos y análisis de varios historiadores (IRIGOYEN, 2007; CHACÓN 2011; GHIRARD; IRIGOYEN, 2016).

Al llegar a los estudios de la edad contemporánea, la Iglesia casi desaparece. Lo más curioso o paradójico es que cuando en este período la Iglesia pierde fuerzas e influencia social, es justo cuando comienza a elaborar un discurso más compacto sobre la familia, sobre la que hace descansar toda la organización social (IRIGOYEN, 2007).

Frente a esa situación la institución crea y recrea argumentos para asegurar su posición. De acuerdo con lo establecido en el Magisterio no podía inaugurar algo expresamente novedoso, pero precisaba adaptar aspectos previamente existentes de su doctrina y tradición garantizando su status. Por ello la familia se ha tornado uno de los principales campos de actuación del catolicismo. A partir de los postulados de Le Breton (2016), era una manera de controlar estructuras mayores y complejas.

La colección de documentos eclesiásticos organizados por Sarmiento e Ivars (1992) dan cuenta de que nunca antes en la historia de la Iglesia se produjeron tantos enunciados, normas, pastorales y directrices como en la época contemporánea, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Eso indica que la familia y los elementos relacionados con esa institución se tornaron cada vez más esenciales para la Iglesia, que no por coincidencia era empleada para combatir el avance de ideologías y praxis opuestas a los planes eclesiásticos. Por ese motivo, se refinaba y difundía magisterios acerca, por ejemplo, del matrimonio: el sacramento responsable de legalizar las relaciones sexuales y obligar a los cónyuges a que formaran su prole.

Para las mujeres que, en la primera mitad del siglo XX, que estuviesen rodeadas por los valores morales cristianos, existía una especie de determinismo que les obligaba

a seguir directrices bastante restrictas sobre el orden matrimonial. Aunque sea cierto que muchas veces esas normativas no eran observadas con la esperada reverencia, los religiosos se empeñaban en difundirla, poderando el bien individual y colectivo (GHIRARDI; SIEGRIST, 2012), lo cual explicaba el intento de homogeneizar la normativa y los roles sociales, dado que entendían a las mujeres como un ser casi desproveído de individualidad.

La naturaleza biológica propia del sexo femenino se presentaba como concluyente, configurando vicios y virtudes como supuestos elementos constitutivos de una psicología idéntica e inalterada de todos los representantes de su sexo (GHIRARDI; SIEGRIST, 2012: 35)

Las mujeres tenían un destino establecido por la naturaleza: matrimonio o castidad. Huir de éste llamado podría ser visto como una rebeldía, un peligro y un pecado. Por ello los documentos claves sobre el matrimonio y su finalidad, producidos antes del Concilio Vaticano II: la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI y el Discurso a las matronas de Pío XII fueron en principio fundamentados por otras doctrinas eclesíásticas y a su vez; complementados y ejemplificados por otros enunciados papales, que a su vez eran propagados por otros integrantes de la red eclesíastica.

En orden al matrimonio ha establecido el Creador y Redentor de los hombres, lamentando al mismo tiempo que designios tan amorosos de la divina bondad se vean defraudados y tan frecuentemente conculcados en nuestros días por las pasiones, errores y vicios de los hombres. Es, pues, muy natural que volvamos ahora Nuestros ojos con paternal solicitud en busca de los remedios oportunos mediante los cuales desaparezcan los perniciosísimos abusos que hemos enumerado y recobre el matrimonio la reverencia que le es debida (PÍO XI, 1931, 35)

En ese párrafo se evidencia el entendimiento de la Iglesia en aquel momento, una coyuntura de ataques y depravaciones, propias del modernismo, que requerían volver a supuestos tiempos de mayor veneración a la institución matrimonial. Entretanto, el pontífice que hizo profusa utilización de textos del Magisterio de la Iglesia, como San Agustín citado directamente en diez oportunidades; Santo Tomás de Aquino, citado directamente tres veces; León XIII, citado diez veces y los Concilios de Trento, citados siete veces a lo largo del texto, y del Vaticano I.

De inmediato se puede intuir que para el pontífice y para los formadores de la Iglesia, el matrimonio era una institución que era la misma organización desde la creación, cuando se dijo “Creced y multiplicaos” de ahí que se empleara la referencia de Gn 1, 28 hasta el momento en que se escribió la encíclica. Aunque pueda parecer

anacrónico, para el formulador del enunciado no lo era, pues empleó en su argumentación textos del Antiguo Israel, de la Edad Media europea y de la contemporaneidad Occidental.

Por ello, las mismas reglas que supuestamente eran validas en la Antigüedad deberían seguir siéndolo en el siglo XX. De tal modo que los cambios culturales acerca del matrimonio, con las flexibilizaciones para el divorcio, despenalizaciones del adulterio, planificación familiar, libertades sexuales, etc. (RONFANI, 2004) eran interpretados por la Iglesia como una desobediencia y una ruptura con la Ley Eterna y la Ley Natural establecidas por Dios y explicadas por Santo Tomás, citado en la encíclica como referencia en ese campo. No apenas eso, porque el Concilio de Trento, muy bien examinado por Irigoyen (2007; 2012), ya había servido de base para las justificaciones de que el matrimonio traía en sí un orden sagrado inquebrantable.

En la perspectiva eclesial la Ley Natural no podría ser rota o depreciada. El ser humano se subordinaba a lo establecido por el Creador, de acuerdo con su capacidad racional, se subordinaría a dicho reglamento, porque en su caso, de criatura mortal, la norma tiene un fin que le es propicio.

La criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. (TOMÁS AQUINO, Suma Teológica I. 2ae. 91, 1-2)

El Papa Pío XI recurría a ese postulado para corroborar su percepción de que lo establecido tradicionalmente no podría ser cambiado por “modernismos”. Una regla imperecedera dictaba la conducta de la humanidad. Por la misma razón recurrió a las directrices de León XIII, que en su encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, postulaba sobre los roles matrimoniales. No ha sido casuístico que haya sido una de las principales fuentes para la redacción de la *Casti Connubii*.

Cuando el Papa León XIII publicaba referida encíclica en 1880, lo hacía con el propósito de restaurar un vínculo con el pasado, dejaba eso muy claro a principio del texto, explicando que Cristo había hecho nuevas todas las cosas y posibilitado que la humanidad pudiera recurrir a Él como fuente de justicia y solución de las demandas. De manera específica entendía que en su época, finales del siglo XIX, la manera correcta y perfecta de promover la restauración de los principios morales y tradicionales pasaban

por la restauración de “la sociedad doméstica, que tiene su principio y fundamento en el matrimonio” (LEÓN XIII, 1880, 3).

En la encíclica de León XIII se hizo intenso uso de los textos paulinos para justificar las afirmaciones y el origen del Magisterio, de forma mucho más frecuente que la utilización de los Evangelios. Por ello, el documento se muestra más paulino que evangélico, en el sentido de que las palabras o las propuestas de Cristo habían sido interpretadas por San Pablo y acogidas como elemento de la tradición. Hecho importante por revelar una construcción enunciativa con pretensión de autopromoción y de fidelidad a la Revelación, con el fin de profundizar en la historia o vivencia de Jesús y sus directrices.

Además, el pontífice se fundamentó en los documentos del Concilio Tridentino. Citado directamente cuatro veces, revela que fue un evento delimitante en la historia de la Iglesia sobre el matrimonio, por elaborar la normativa que serviría como marco en el Magisterio eclesiástico. León XIII manifestaba la prerrogativa de la Iglesia Católica de legislar y determinar las normas acerca del matrimonio, por diversas veces vaticinaba que era una institución sagrada, establecida por Dios y legada su administración y cuidado a la Iglesia.

Los apóstoles, mensajeros de las leyes divinas. Y dentro del magisterio apostólico, debe considerarse lo que los Santos Padres, los concilios y la tradición de la Iglesia universal han enseñado siempre (LEÓN XIII, 1880, 7).

Por magisterio de los apóstoles sabemos igualmente que Cristo mandó que la unidad y la perpetua estabilidad, propias del matrimonio desde su mismo origen, fueran sagradas y por siempre inviolables. (LEÓN XIII, 1880, 7).

Cristo, por consiguiente, habiendo renovado el matrimonio con tal y tan grande excelencia, confió y encomendó toda la disciplina del mismo a la Iglesia. (LEÓN XIII, 1880, 9).

Ningún observador imparcial de la realidad podrá menos que reconocer que, también por lo que se refiere al matrimonio, el mejor custodio y defensor del género humano es la Iglesia. (LEÓN XIII, 1880, 9).

Estatuir y mandar en materia de sacramentos, por voluntad de Cristo, sólo puede y debe hacerlo la Iglesia, hasta el punto de que es totalmente absurdo querer trasladar aun la más pequeña parte de este poder a los gobernantes civiles. (LEÓN XIII, 1880, 11).

Nadie duda que el fundador de la Iglesia, nuestro Señor Jesucristo, quiso que la potestad sagrada fuera distinta de la civil. (LEÓN XIII, 1880, 22).

Somos Nos el primero en tender, con paternal benevolencia, nuestra diestra con el ofrecimiento del auxilio de nuestra suprema potestad. (LEÓN XIII, 1880, 23).

Era evidente que el pontífice pretendía reforzar la autoridad eclesiástica sobre el matrimonio. En un período en que las instituciones públicas estatales se esforzaban por asegurar la laicidad del matrimonio y arrinconar a la Iglesia a espacios exclusivamente religiosos. Por ello el intento de confirmar, por lo menos entre los católicos, partiendo de los prelados, la concepción de que el matrimonio era un sacramento establecido por Dios y que debería ser preservado como un bien colectivo. Por lo tanto, se lo compara con una relación contractual en perspectiva católica en una afrenta al expuesto tradicionalmente, durante siglos por numerosos pontífices, citados en el documento, como ejemplos de resistencia contra las fuerzas destructivas que amenazaban las virtudes cristianas.

Esa mentalidad de que existían enemigos dispuestos a atacar los valores católicos, alimentaba la línea argumentativa del Papa y del documento. A tal punto, que cita diversos grupos e ideologías que a lo largo de la historia se dispusieron a destruir los principios matrimoniales. Cita por ejemplo, los gnósticos, maniqueos, montanistas, mormones, sansimonianos, falansterianos, socialistas y comunistas. Todos puestos dentro de un mismo criterio, sin las debidas y/o necesarias contextualizaciones, unidos por el hecho de que de alguna manera se posicionaban contra el modelo matrimonial católico.

Sin embargo, el principal punto de preocupación del pontífice estaba fijado en los intentos de separar el matrimonio de su carácter sacramental y posibilitar la separación o el divorcio. La carta de León XIII destacó los maleficios derivados de la banalización de la ruptura del vínculo entre esposo y esposa:

Se ofrecen peligrosos incentivos a la infidelidad, se malogra la asistencia y la educación de los hijos, se da pie a la disolución de la sociedad doméstica, se siembran las semillas de la discordia en las familias, se empequeñece y se deprime la dignidad de las mujeres, que corren el peligro de verse abandonadas así que hayan satisfecho la sensualidad de los maridos (LEÓN XIII, 1880, 17).

Ese aspecto dialoga muy bien con el contexto expuesto por Paola Ronfani (2004), cuando dice que apenas hubo una tendencia a considerar las “familias tradicionales” en las legislaciones de países europeos, hasta el término de la primera mitad del siglo XX, pero que poco a poco, esa tendencia iba siendo alterada y nuevas prácticas

y entendimientos sobre el matrimonio eran introducidos en las legislaciones locales, de tal modo que se permitía no solamente el divorcio, sino también el reconocimiento de derechos a la prole generada fuera de relaciones “sacramentadas”.

Hay que notar también cómo se destacaban algunos aspectos relacionados con la sexualidad. En la visión papal, el divorcio ocasionaría desvíos morales y pondría en riesgo a las mujeres, porque siendo dependientes de los esposos, conforme había dicho en otra parte de la encíclica, las dejarían cuando el deseo sexual masculino, más pronunciado que de las mujeres, fuese saciado o entrase en una fase más templada las dejaría. Las mujeres en ese caso, y la literatura comprueba que eran más propensas al abandono, eran apuntadas como las principales víctimas del divorcio.

Frente a esa amenaza era ofrecida la posibilidad de que en casos excepcionales, el matrimonio no fuese deshecho, sino que los cónyuges llevaran una vida separados, siempre respetando el decoro y la normativa de no volver a casarse, pues eso les haría incurrir en el pecado del adulterio, que para grande parte de las legislaciones de Europa (RONFANI, 2004) seguían siendo considerado una grave infracción, como también ocurría en las legislaciones de otras regiones como los estados latinoamericanos (MARCO, 2009; GHIRARD, 2012).

El matrimonio religioso estaba fuertemente vinculado a la maternidad, hay incluso quién lo pone en relación con la etimología (CÔRTEZ, 2012). Esa característica influyó la mentalidad y las acciones de los juristas en diversas regiones bajo el mismo marco normativo: el católico. En el decir de León XIII el matrimonio estaba destinado a “la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios y de Cristo nuestro Salvador” y “mutua ayuda” (LEÓN XIII, 1880, 8).

Esos elementos parecen estar bien delimitados y son relativamente bien conocidos, pero cuando nos acercamos un poco más al discurso eclesial sobre el matrimonio son revelados matices que permanecieron velados, como la subordinación de las mujeres a los hombres hasta el punto de que en un documento papal hubiera referencia a la naturalización de la violencia contra su mujer/esposa. Si es cierto que no hay ninguna legitimación directa de la violencia, cuando se observa el estatus femenino es perceptible su inferioridad, que llegaba incluso a grados intensos de autoritarismo y uso de la fuerza.

Esos mismos derechos por la correspondencia en el amor y por la reciprocidad de los deberes; asegurada y reivindicada la dignidad de la mujer; *prohibido al marido castigar a la adúltera con la muerte* y violar libidinosa o impudicamente la fidelidad jurada (LEÓN XIII, 1880, 9).

Con objeto de que el amor sobrenatural de los cónyuges se extendiera por un más ancho campo; *cuidara de que se prohibieran en los matrimonios, hasta donde fuera posible, el error, la violencia* (LEÓN XIII, 1880, 9).

En el primer fragmento es destacable que “la adúltera” no fuese asesinada. Algo que demuestra un desnivel en los roles de cada persona dentro del matrimonio, porque nada semejante ha sido dicho sobre el hombre pudiera ser muerto por incurrir en ese delito. En la secuencia se afirmaba que se prohibía la violencia “hasta donde fuera posible”. Esos elementos logran exponer una tendencia del período de considerar las mujeres fuente de deshonestidad y propensas a errores, situación que se reflejaba también en las legislaciones. Sánchez y Franco (2017) lo han demostrado, al examinar la prensa y exponer que las mujeres (esposas) eran las víctimas de los maltratos de los esposos.

Entretanto, es necesario exponer que el pontífice condenaba la doble moral de los hombres, que no respetaban las promesas matrimoniales y frecuentaban lupanares y deshonoraban sus mujeres y el tálamo con infidelidades: “entregado a una sensualidad desenfadada e indomable, le estaba permitido discurrir impunemente entre lupanares y esclavas” (LEÓN XIII, 1880, 5). Donde se dice que “le estaba permitido” era más por un silencio legislativo, que no solía declarar puniciones para las infidelidades masculinas, pero principalmente por la mentalidad colectiva de que al hombre le era lícito mantener esa doble vida. Sin embargo, en ninguna parte hay indicios que fuese permitido actos de violencia contra el adúltero.

El Papa no se engañaba acerca de lo que correspondía a la supuesta crisis a finales del siglo XIX, sin embargo, su percepción estaba bajo interferencia de sus roles, entre los cuales la necesidad de un oponente a quien echar las responsabilidades por las pérdidas de autoridad. Los hechos entretanto, demuestran para aquel momento los temores eran exagerados, porque las estructuras familiares se mantuvieron bastante conservadoras. Conforme lo planteaba Eric Hobsbawm (2015: 323), para quien hubo la preservación de los roles tradicionales hasta avanzada la centuria, siendo que:

La mayoría de la humanidad compartía una serie de características, como la existencia del matrimonio formal con relaciones sexuales privilegiadas para los cónyuges (el adulterio se considera una falta en todo el mundo), la superioridad del marido sobre la mujer (patriarcalismo) y de los padres sobre los hijos.

La cuestión es que la Iglesia veía en las palabras pontificias un acto profético, mientras una observación a partir de representaciones distintas se interpretaría como

resultado del miedo de que los roles católicos fuesen destruidos. Es sabido incluso por los religiosos, que los cambios sociales no pueden estancarse indefinidamente, aunque busquen en el pasado distante hechos para justificar sus praxis presentes, conocen las coyunturas que hicieron los líderes ordenar el matrimonio en Trento o en otros momentos históricos. Por lo tanto, hacen uso del pasado de modo a corroborar sus ideas y así asegurar su autoridad.

El tono utilizado en los cánones del Concilio de Trento eran amenazadores, al final de cada uno de los 12 cánones había la determinación de que si la regla allí definida no fuera cumplida o si fuese puesta en duda su veracidad, su autor debería ser alejado de la vida eclesiástica, es decir, sufriría el anatema; un lenguaje que ciertamente no era tan efectivo a finales del siglo XIX y principio del XX, pero que seguía siendo base para la argumentación de los papas y de pronunciamientos eclesiásticos alrededor del mundo. Aun así, según en el canon 1 se establecía:

Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e inserto por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema. (CONCILIO de TRENTO, 1563: 1)

Había la obligatoriedad de cumplir las normativas, sin posibilidad de poner ninguna de esas determinaciones en cuestión. Ese era el principio que movía a León XIII, que sirvió de fundamentación a Pío XI y, posteriormente a Pío XII, que a su vez, no fue negado sino alabado por Pablo VI después de la clausura del Concilio Vaticano II. El matrimonio era un sacramento creado por Dios y eso no estaba disponible para debate o contestaciones, porque la Iglesia no funcionaba como un organismo deliberativo o democrático, sino como una institución jerárquica fundamentada en las tradiciones que atendían a sus demandas y necesidades.

2 Algunas características del feminismo hasta la década de 1960

Hablar del movimiento feminista requiere examinar diversos hechos y circunstancias, entre los cuales se encuentra la intención de las personas, en su mayoría mujeres, que buscaban garantizar sus derechos ante los hombres, demostrando que tenían tanta capacidad como ellos, de tal manera que deberían ser respetadas como personas y ciudadanas con plenas obligaciones y derechos (ANDREO, 2002: 13). Al mismo tiempo que se hace esa observación, se constata la necesidad de examinar las diferencias entre

los distintos movimientos feministas surgidos o consolidados en los primeros 60 años del siglo XX. Se resalta, sin embargo, que no es la intención de este apartado ofrecer un profundo análisis acerca de la historia de feminismo, sino demostrar algunos aspectos de dicho movimiento que han sido tenidos en cuenta en el desarrollo de nuestra investigación, porque entre otras razones es un tema de alto grado de complejidad, que merece un estudio dedicado exclusivamente a su análisis.

Se dice que existen movimientos feministas haciendo referencia a los aspectos ideológicos, que en principio intentan asegurar la igualdad entre hombres y mujeres, a pesar de no ser la igualdad por sí misma, sino más bien, la confirmación de que las mujeres tenían total capacidad para ocuparse de otras responsabilidades además de aquellas relacionadas con el ambiente doméstico (SAMARA, 2003: 100). Al tratarse de personas, sería lógico concluir que es imposible unificar o generalizar todos los aspectos dentro de una única definición, porque así como las personas son seres únicos, también son irrepetibles y únicos los hechos realizados por un grupo formado por personas (WOJTYLA, 2005: 35). Partiendo de la idea de que cada acto humano es único, el movimiento realizado por las mujeres y algunos hombres en busca de los derechos femeninos no seguiría un solo camino, sino que cada grupo de personas trazaría una línea estratégica intentando obtener lo que considerasen más provechoso y necesario para el conjunto de mujeres (BLASCO, 2006: 60).

Sabiendo que el ser humano individualmente elabora sus objetivos y estrategias a partir de sus experiencias, se concluye que diversas mujeres deseaban cosas semejantes, como mayor libertad de acción, reconocimiento de su trabajo y de la ciudadanía, etc. a pesar de que los diseños estratégicos de cada grupo divergieran en distintas formas para llegar al fin anhelado (SAMARA, 2003: 106). Por ello hubo ramas del feminismo que dedicaron sus esfuerzos a conseguir que las mujeres fuesen reconocidas como ciudadanas plenas, pudiendo, por lo tanto, entre muchas otras actitudes, votar y ser elegidas (PINTO, 2003: 13). En la misma época y lugar, otras mujeres decían que ése era un objetivo muy insignificante, que antes de seguir el orden establecido por los hombres deberían buscar liberarse de forma absoluta del dominio masculino, identificando a los hombres como los autores de la represión y sumisión infligida a las mujeres durante la historia de la humanidad (PINTO, 2003: 15).

Es perceptible que la existencia de estrategias distintas terminaría por generar enfrentamientos y discordancias entre los grupos, a pesar de que sus integrantes defendieran los mismos objetivos, o quizás fines muy semejantes. Sin embargo, sería

erróneo imaginar que por tratarse de un movimiento que trabajaba a favor de la emancipación femenina conseguiría aglomerar a todas las mujeres en la defensa de los mismos ideales. No se puede olvidar que existían diferencias sociales, económicas y culturales entre las mujeres, de esta manera, había mujeres que realmente deseaban y trabajaban por la mejora las condiciones de vida femeninas, tanto en el espacio doméstico como en el espacio público. No obstante, como no era posible ignorar que las mujeres sujetos tenían una determinada posición social, algunas feministas sufragistas tenían una visión restringida y discriminatoria hacia las trabajadoras, a la par que las anarquistas criticaban las acciones y pensamientos de las sufragistas por considerarlas reaccionarias (RAGO, 2000: 591).

En efecto la existencia de una especie de barrera entre las sufragistas, que se caracterizaban por pertenecer a las camadas ricas e ilustradas de la clase media, que no tenían que trabajar para garantizar la supervivencia y aquellas feministas que estaban relacionadas con el mundo del trabajo manual (SOIHET, 2006: 625), lo que las hacía estar vinculadas normalmente al movimiento anarquista, en virtud de las peculiaridades de dicha ideología, que pregonaba la libertad del ser humano con indiferencia al sexo del integrante, al mismo tiempo que defendía los intereses de las personas que no recibían educación y tampoco alcanzaban condiciones dignas en su trabajo, por el cual obtendrían un sueldo para sustentarse e intentar mejorar la vida de las personas que la circundaban, como por ejemplo, ofrecer los medios para que un hijo pudiera desarrollarse de manera más perfecta.

Estas feministas más cercanas a la vida de las operarias estaban impregnadas por tanto, del pensamiento anarquista, lo que inevitablemente influenciaba su manera de pensar y actuar; deseaban no sólo proporcionar libertad a las mujeres oprimidas, sino a todas las personas que se encontrasen en situación de explotación (RAGO, 2000: 597). Era una lucha por la emancipación femenina, pero también por la mejora de la condición social de estas mujeres, de ahí que no comulgaran con los ideales de las sufragistas. Las anarquistas pensaban de aquéllas que estaban entrando en el juego de los opresores personificados por el hombre blanco capitalista, por lo tanto, estarían aceptando las reglas impuestas por los hombres de la clase media, que en otras palabras serían los esposos, padres y hermanos de las sufragistas, con los cuales no querrían establecer un enfrentamiento real.

Era una crítica que las feministas sufragistas deberían reconocer como válida, lo que no indica que hubiesen optado por una estrategia equivocada. Estaban seguras de que

a través del reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres, el camino hacia la igualdad de tratamiento entre hombres y mujeres sería una realidad y no más una utopía, por esa razón elaboraron una agenda que recurría a las posibilidades legales ofrecidas por el Estado (SOIHET, 2006: 621). Eran conscientes de que los cambios no surgirían de inmediato, pero prefirieron seguir por ese sendero más conservador y más seguro, antes que continuar con una lucha más radical que las haría chocarse de frente y con mucha violencia con los hombres de su clase socioeconómica, lo que podría dificultar más aún la situación femenina.

3 Las mujeres en el espacio público y su autonomía.

La pluralidad del movimiento feminista se evidenciaba en las actividades desarrolladas por mujeres en el campo laboral e intelectual. La lucha no se resumía a la equidad electoral, sino que las pretensiones de las mujeres esparcidas por los más diversos espacios, era por el reconocimiento de su valor y por la construcción de la dignidad femenina. En ese sentido Simone de Beauvoir y Edith Stein, dos filósofas del siglo XX, tuvieron papeles muy importantes en esa labor.

Stein una pensadora alemana, de origen judía había crecido en una casa comandada por su madre, una mujer fuerte e independiente, que mantuvo el negocio familiar después que el esposo falleció. Siendo la más pequeña de la familia recibió educación formal y logró concluir estudios académicos; en la adolescencia rechazara la creencia en Dios, pero a principio de la vida adulta se convirtió al catolicismo (GONZÁLEZ, 2009). Su obra filosófica se destacaba por la utilización de la metodología fenomenológica, para el examen del cuerpo, en que los pensamientos y prejuicios vigentes era puestos entre paréntesis.

Su trabajo a principio no sería configurado como feminista (MARTÍNEZ, 2010), sin embargo, como ese es un concepto bastante amplio es posible clasificarlo como tal . Aunque se entienda que no son rótulos que pueden definir su pensamiento o su praxis como filósofa y católica. Se entiende la importancia de reconocer que fue una mujer que se dedicó a pensar y enseñar las virtudes de la feminidad, en un perspectiva en que la persona es un ser libre y racional, que vive en el mundo en un cuerpo sexuado como mujer

o varón. En síntesis, valoraba y entendía que mujeres y hombres eran distintos, pero la misoginia era una indignidad para la humanidad.

Por su vez, la filósofa francesa, Simone de Beauvoir, creció en una familia en que su madre asumía los roles característicos de la burguesía, todo que más adelante renegaría. Beauvoir ha tenido una participación muy importante en el proceso de visibilidad del feminismo, que pretendía fomentar la autonomía de las mujeres. Para dicho resultado, ella consideraba necesario deconstruir el modelo de masculinidad y feminidad. Por ello es reconocida como pionera en la elaboración del argumento de que ser mujer es una construcción social. La importancia de su obra, *El Segundo Sexo*, se verifica por la importancia que otras feministas le atribuyen, como por ejemplo Judith Butler.

Su planteamiento iba más allá de la percepción de que las mujeres tenían derechos a la ciudadanía. Evidentemente el derecho al voto era una gran victoria, pero insuficiente en el orden cotidiano, en que las mujeres eran devaluadas por el hecho de ser mujeres (BEAUVOIR, 1988). La misoginia estaba entrañada en la sociedad, era preciso cambiar los patrones sobre lo cuales se realizaban los análisis sobre la sociedad. La propuesta de Beauvoir fue indicar que el ser humano no era un ser esencialmente libre, porque era ampliamente influenciado por el conjunto social, incluso en sus comportamientos sexuales.

A partir de la elaboración de una teoría que dividía el biológico del comportamiento, Beauvoir ayudó a elaborar una explicación en que las características físicas de una persona no deberían condicionar necesariamente su manera de actuar. Quería decir que el sexo era establecido biológicamente, pero la mentalidad y el comportamiento de las personas eran resultados de una construcción sociocultural, que podría ser coincidente o no con el órgano sexual. A esa particularidad cultural se la llamó género.

El género sería la construcción social sobre el comportamiento sexual de la persona. La mujer no sería mujer porque tenía un órgano sexual femenino, sino porque había sido enseñada a ser mujer. Habría un condicionamiento para que actuase de determinada manera y no de otra. Evidentemente que ese mismo sistema sería válido para la situación masculina, pero como los hombres era hegemónicos y detenían el poder para ordenar la sociedad, terminaban por marginar a las mujeres a situaciones preestablecidas, como podrían ser el hogar, los cuidados de la familia y la reproducción. Se entendió que era preciso romper con esos paradigmas.

Mientras Edith Stein (1996) filosofaba a partir de una matriz cristiana católica, que reconocía la diferencia sexual como un proyecto divino, Simone de Beauvoir caminaba por un senda que rechazaba la creencia religiosa católica, porque le atribuía parte de la responsabilidad por la situación contemporánea de las mujeres (GONZÁLEZ, 2009). Es un hecho que el pensamiento de la pensadora francesa alcanzó repercusión más amplia que la de la alemana, no obstante, la profundidad del pensamiento de Stein y sus reflexiones han colaborado para que dentro del catolicismo hubiese un replanteamiento sobre los roles femeninos (MARTÍNEZ, 2010). Ambas filósofas, a su manera y trabajando desde bases distintas, han contribuido en la labor de hacer que las mujeres dejaran las sombras, para que asumiesen protagonismo en el siglo XX.

La literatura sobre la autonomía femenina es rica en datos. Demuestra el largo proceso de las mujeres por la lucha por una vida alternativa a la establecida por las normativas victorianas o familiares tradicionales, conforme enunciaban las autoras citadas anteriormente, que dejaron su huella y de alguna manera contribuyeron para abrir un campo de estudio innovador. Mónica Ghirard (2019), por ejemplo, dice que en épocas históricas anteriores a la contemporaneidad, algunas mujeres que actuaban de manera distinta a los roles asignados. Para comprobar su afirmación, ofrece una serie de ejemplos de mujeres que eran madres, pero no casadas por la Iglesia; trabajaban fuera del espacio doméstico e incluso pensaban de manera divergente al patrón.

Lo que hizo al siglo XX distinto de otros momentos históricos, fue el proceso y la pretensión de movimientos sociales de alterar las normativas. En el pasado las actitudes femeninas por más divergentes que fuesen se encuadraban en una categoría casuística. Eran importantes, evidentemente, pero no tenían la pretensión de cambiar el sistema y las reglas.

Entre las mudanzas había, conforme se ha visto antes, la idea de participar de la vida política del Estado, pero no se puede perder de vista la demanda por una libertad de elección acerca de sus cuerpos. A partir del siglo XX, de manera más contundente a partir de la década de 1930, movimientos de mujeres y de hombres abogaban por la ruptura de las normativas que aprisionaban a las mujeres en la estructura matrimonial y maternal, de acuerdo con una determinación consuetudinaria y, en el caso de algunos países, legal que les restringían la circulación y la plena expresión de pensamiento y voluntades. En realidad muchas de las personas que participaban del movimiento no eran contrarias a la maternidad, sino que la defendían como opción-, como la determinación consuetudinaria

y, en el caso de algunos países, legal, que les restringían la circulación y la plena expresión de pensamiento y voluntades.

El movimiento feminista salía ya de las reivindicaciones sufragistas en busca del reconocimiento social de los planes y deseos de las mujeres, lo que se denominó en algunos momentos “segunda ola”. No bastaba poder votar, sino que la intención pasó a ser de plena libertad para pensar, expresarse y actuar. En dicho contexto, la sexualidad como expresión corporal se tornó en un modelo de la liberación y de las conquistas más amplias, antes supuestamente reprimidas, por ejemplo, por la Iglesia y su Magisterio.

A repressão sexual exercida pela moral cristã no decorrer dos sécalos promove uma associação da sexualidade a sentimento e pensamentos ligados ao que é sujo, anormal e pecaminoso. Tal processo gera um desequilíbrio emocional nas pessoas em relação aos próprios desejos, intintos e relação com o corpo (RODRIGUES, 2003: 38)

La cuestión que saltaba a la vista era la insatisfacción de colectivos femeninos, con los determinismos identitarios. Las mujeres demostraron querer ampliar sus prerrogativas. Convertirse en la “reina del hogar” no atendía la demanda de todas ellas y, en realidad, los hechos han revelado no era una minoría la que deseaba la ruptura del modelo, conforme Edith Stein (1996) había afirmado, aunque estaba acertada al interpretar que los cambios sociales obligaban a las mujeres a adaptarse.

El Magisterio eclesiástico evidenciaba lo que juzgaba ideal en la situación y atribuciones de las mujeres. Entendía, en palabras de Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra*, que ellas, juntamente con los niños, eran los sujetos más vulnerables en las relaciones económicas y sociales, y por ello, debían ser protegidas por las autoridades estatales. A partir de ese entendimiento se descartaba una línea de pensamiento económico liberal, en la cual el Estado no interfería en la vida de las personas, cuando, según la visión católica, era su obligación “tutelar los derechos de los ciudadanos, sobre todo de los más débiles, cuales son los trabajadores, las mujeres y los niños” (JUAN XXIII, 1961: 20).

Era preciso actuar a partir de hechos y no apenas de modelos utópicos: Puesto que las mujeres ya trabajaban, lo que deseaban los colectivos feministas de mediados del siglo XX, y realmente lo que importaba, era el respeto a sus proyectos y a sus demandas. Si se observa bien la frase del Papa, se nota que las mujeres son consideradas como una clase separada. Existía la clase trabajadora y estaba la clase femenina. En el texto no se observa a la mujer como trabajadora, aunque ellas actuaban en actividades remuneradas,

muchas veces fuera del hogar, a veces también prestando servicios que podían ser realizados sin dejar la casa. Aún así, en uno de los documentos más importantes de la Iglesia contemporánea las mujeres sólo son citadas en unas escasas dos veces.

Hubo silencio acerca de ellas como sujetos, se las percibió como frágiles y con unas demandas distintas a las de los hombres, pero no hasta el punto de no observarlas con detenimiento y reconocerlas como operarias, campesinas, secretarias, etc. Eran personas que requerían cuidados especiales, pero no se las consideraba en sus particularidades. Desde diversos países, habían surgido voces femeninas exponiendo la especificidad de la situación de las mujeres: Edith Stein, Margareth Sanger, Simone de Beauvoir habían expuesto esas situaciones antes de la publicación de la encíclica, pero el papado no estaba todavía atento a esas voces.

No es que la Iglesia deba ser condenada por ello, pero en parte se justifica algunas de las críticas vertidas contra la institución, porque solían mantenerse aislada, sin observar las demandas surgidas desde la vida ordinaria, en la cual, las mujeres no se congregaban en una masa uniforme, sino en una multifacética estructura social.

En otra encíclica publicada en 1963, Juan XXIII prestó un poco más de atención a las mujeres, cuando sostenía que ellas deberían tener en la familia, tener los mismos derechos y deberes que los hombres. Se habla más de su papel, pero no como trabajadoras autónomas o independientes de las atribuciones domésticas. En dos pasajes, eso se evidencia, de manera bastante sintomática esta visión eclesiástica sobre el papel de las mujeres en su conquista de la vida pública. Ellas podrían incluso trabajar, pero sin que esas actividades perjudicasen sus obligaciones familiares.

Además tienen los hombres pleno derecho a elegir el estado de vida que prefieran, y, por consiguiente, *a fundar una familia, en cuya creación el varón y la mujer tengan iguales derechos y deberes*, o seguir la vocación del sacerdocio o de la vida religiosa (JUAN XXIII, 1963: 15).

Por lo que se refiere a la mujer, hay quedarle la posibilidad de trabajar en condiciones adecuadas a las exigencias y los deberes de esposa y de madre (JUAN XXIII, 1963: 19).

Al dedicarse a describir y examinar la situación de su tiempo, reconoció las particularidades femeninas, pero antes había establecido un lugar específico para las mujeres, conforme se ha examinado. En el apartado dedicado a exponer lo que era evidente para las sociedades cristianas: que las mujeres trabajaban y deseaban autonomía, dijo que deberían ser respetadas en nivel de igualdad con los hombres. Ellas habían

adquirido, no desarrollado, su consciencia de su dignidad humana. Frente a esa adquisición debería ser respetada en sus derechos y deberes.

Es un hecho evidente la presencia de la mujer en la vida pública. Este fenómeno se registra con mayor rapidez en los pueblos que profesan la fe cristiana, y con más lentitud, pero siempre en gran escala, en países de tradición y civilizaciones distintas. La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana (JUAN XXIII, 1963: 41).

Los cambios eran una de las consecuencias de la modernidad, que no pudieron ser frenadas o extirpadas. Aún así, las mujeres, de una manera general, no deseaban abandonar determinados aspectos de sus vidas, como la religión o la familia. Maria José Rosado-Nunes (2003), una socióloga católica brasileña vinculada al movimiento feminista pro-abortista, podría ejemplificar esa situación, cuando se reconoce dentro de estos espectros, cuestionando por qué sigue siendo católica, al identificar el catolicismo con una fuerza autoritaria. Esa situación refleja lo dicho por Rodrigues (2003) de que católicas en la modernidad deseaban preservar su fe, aunque sin subordinarse a las determinaciones institucionales del catolicismo. En otros términos, no les bastaba con cumplir con el modelo de esposa y madre, al menos, no como única alternativa.

Si en el pasado las mujeres eran mucho más controladas, encontraban en la religión una oportunidad para dejar la casa, alejándose de las miradas escrutadoras de la familia; en la contemporaneidad esa justificación no sería más tan respaldada, aún así la religión siguió ocupando un espacio muy importante. Rosado-Nunes (2003) sugiere que las mujeres se mantienen fieles a la religión y específicamente al catolicismo aunque lo interprete como androcéntrico, debido al hecho de que la religión ejerce un efecto positivo en ellas. Esa positividad puede no ser algo palpable, pero es real para las personas que lo vivencian.

Éste podría ser uno de los motivos por el cual la religión católica haya asegurado su presencia en determinados colectivos sociales femeninos. No parece exagerado recordar que el catolicismo es plural, congregando pensamientos divergentes y grupos heterogéneos, y no obstante, el proyecto de uniformización de las conductas de sus integrantes se vuelve más una propuesta antes que un hecho efectivo. A la vista está la investigación ya citada de Rodrigues (2003) que reveló que las mujeres católicas modernas no deseaban abandonar la Iglesia, sino adaptarla a los roles fluidos del siglo

XX, queda claro que querían vivir el mundo, sin seccionar sus vínculos religiosos. ¿Cómo realizar eso?

La manera encontrada podría ser juzgada de formar tajante para algunos, como una hipocresía, al entender que, o se acepta las doctrinas o se deja la Iglesia. Pero otra manera de interpretar la situación fue que se realizó una selección de lo que les interesaba del catolicismo y por ello debería ser sostenido y lo que entendían como una interferencia autoritaria (RODRIGUES, 2003).

Se fueron configurando unos planteamientos que hacían posible que las mujeres fueran dejando los quehaceres domésticos para asegurar una formación académica y profesional de más alto nivel. Poco a poco, las mujeres se dieron cuenta de que podían aspirar a más y desear conquistar espacios antes exclusivamente masculinos, porque se vieron y se hicieron reconocer como seres autónomos, que podían desarrollar sus vidas sin la subordinación a los planes y proyectos ordenados para mantenerlas presas a los determinismos de género. En ese sentido, algunas medidas colaboraron con la causa, como podrían ser los cambios legislativos que les concedían la equiparación civil a los hombres y la posibilidad de romper con las reglas biológicas de la reproducción. Se reitera que lo destacado no debe ser el hecho, sino más bien la coyuntura en la cual esas transformaciones se realizaron dentro de un proceso masivo y registrado.

Es evidente que los logros femeninos de las décadas pasadas fueron incompletos, visto que todavía hoy existen desniveles entre hombres y mujeres. Sin embargo, es un hecho histórico registrado el de que las mujeres en el siglo XX, en especial en su segunda mitad, poseían opciones de vida laboral y social, no más condicionadas a estructuras y reglas impuestas arbitrariamente o fundamentadas en reglas de la naturaleza, en consonancia con feministas como Sanger que arremetían contra los principios católicos defendidos, por ejemplo, por Edith Stein (1996). Si querían dejar sus casas, las legislaciones pasaron a defenderlas; por supuesto después de mucha lucha y tensión.

Queda la cuestión de la relación del catolicismo con este movimiento. Ya se ha adelantado algo. El caso es que muchas feministas como Sanger arremetían con profundas críticas contra los principios católicos, defendidos, por ejemplo, por Edith Stein. Algunas mujeres fueron aceptadas para seguir el Concilio Vaticano II en la condición de expertas, y pasaron a figurar en las administraciones públicas y privadas como importantes directivas. Frente a la oportunidad de superar las barreras morales que las mantenían sujetas al hogar y a la familia, muchas mujeres optaron por romper con ese modelo y decidieron invertir en sus carreras antes que en la formación de una familia; optaron por

posponer una relación amorosa o incluso descartarla, por una existencia distinta a aquella imaginada y fomentada como su destino (STEIN, 1996). Sus voces pasaron a ser oídas, aunque siguiesen siendo muchas veces ignoradas, pero su clamor había erupcionado y no querían más los límites victorianos o los controles corporales establecidos por la Iglesia.

No obstante, esos hechos no pueden ser vistos como globales, sino como variables en un mundo en transformación. Ciertamente había colectivos bastante numerosos que deseaban la preservación de los roles, que seguían creyendo que la vida de las mujeres estaba ligada inexorablemente a la maternidad, que la liberación sexual era una devaluación de la feminidad y que las diferencias entre hombres y mujeres eran marcadas por la naturaleza (ROIGÉ, 2011: 677).

La mayoría de los ingleses, por ejemplo, no percibieron cambios en las prácticas sexuales en los años 60, a pesar de la amplia divulgación que hubo de la liberación sexual durante aquel período, algo que Brewitt-Taylor (2017) destacó como resultado de una variable de “mito de la revolución sexual”. Las personas supuestamente no habrían alterado de forma significativa sus interacciones sexuales, pero la percepción era que había ocurrido una intensa flexibilización de las prácticas sexuales a principios de dicha década, cuando los datos demostrarían que esas alteraciones serían más tardías, en los inicios de la década de 1970.

La sugerencia de interpretación para esa autora es la de que el movimiento de liberación femenina no había sido multitudinario o masivo hasta los años 1960, cuando, las estrategias de las adeptas del movimiento liberador o revolucionario estaban bien organizadas, lo que posibilitaba la mejor organización de publicidad y de convencimiento de sus plataformas. De manera paulatina la sociedad empezó a verse influenciada por sus ideales. Puede ser correcta esa interpretación, pero no se debe olvidar que había una gran cantidad de hombres y mujeres, en Inglaterra, España o Brasil, que se mantenían en una posición contraria, por lo que seguirían obedeciendo las normativas cristianas acerca de las prohibiciones relativas al sexo antes y después del matrimonio. Así las cosas, cabe plantearse hasta qué punto la autonomía femenina fue defendida y estructurada por una elite y hasta qué punto fue aceptada por la masa.

Aspectos culturales de la generación del período revolucionario evidencian que, por ejemplo, las músicas no eran abiertamente favorables a la liberación sexual o a la ruptura de las tradiciones familiares. Entre los artistas más famosos del momento no había una apología de la sexualidad libre, antes bien había cierta ingenuidad en las canciones de los Beatles y exposición de la familia, como en el caso de Elvis y de Bill Haley.

Tampoco las revistas destinadas a la juventud se atrevían a romper con los patrones, antes preferían preservar los valores tradicionales (BREWITT-TAYLOR, 2017).

La referencia de que las mujeres habían producido un viraje en su historia ha sido muy bien sintetizado por Julio Iglesias Ussel y Pau Marí-Klose (2011: 1028) cuando exponen el impacto de su incorporación masiva al mercado de trabajo y a la educación. Dicen: “Los nuevos roles y logros sociales de las mujeres han erosionado los mecanismos de sujeción y dependencia de las mujeres respecto al varón, incrementando su autonomía y poder de negociación en el hogar”. Ni todo estaba concluido, pues no se había constituido el paraíso, pero para aquellas que deseaban la ruptura de sujeción los nuevos tiempos se presentaban como una oportunidad de construcción de una historia distinta a la anterior preestablecida.

Esa erosión ocurre en sincronía con el avance del secularismo. Conforme se ha dicho antes, no necesariamente existía la pretensión o el proyecto de rechazar y excluir la religión de sus vidas, sino de elegir lo que les parecía coherente con esos roles comentados por Ussel y Marí-Klose. Entretanto, parece ser indudable la contradicción entre los valores de una nascente sociedad de consumo y de placeres individuales con los modelos de abnegación y sacrificio pregonados por la tradición cristiana. Existía el enfrentamiento, pero si se siguen, incluso el diálogo entre estos modelos de vida distintitos y opuestos, pero al seguirse las proposiciones de sociólogos posmodernos que dirigían su atención a estos fenómenos, se verá el inicio de una historia de valorización de lo útil y de lo placentero, que no cortará del todo con los principios y las tradiciones, sino que los emplearán de un modo tal permitiría atender sus intereses inmediatos.

En ese caso, las mujeres pelearon por imponer una nueva agenda, una nueva estructura social. Sus logros hasta la mitad del siglo XX fueron parciales, pero consiguieron enseñar sus cartas y demarcar un lugar legítimo de actuación, desde el cual pasarían a presionar a las autoridades y a sus pares a atender demandas para conseguir más autonomía y libertad.

4 Transformaciones culturales: imaginarios sobre la maternidad desde el feminismo

La asociación entre mujer y hogar era tan profunda, que podrían ser utilizadas como sinónimos³². A principios del siglo XX se reivindicaba el reconocimiento de que la mujer ejercía un trabajo en el hogar, el cual era indispensable para que el esposo pudiese salir y obtener la renta familiar. Y se decía que su oficio era todavía mayor porque ser madre era producir el bien máspreciado de la sociedad, el ser humano. Esta mentalidad estaba presente incluso en los movimientos feministas, pues no defendían el trabajo externo de la mujer, sino la valoración de los servicios realizados a favor del hogar. (BOCK, 1993: 406). Pedían que se valorase el servicio prestado por las mujeres por el bien de la nación, ya que, a fin de cuentas eran las responsables de la generación y preparación de los futuros ciudadanos.

Se puso en funcionamiento en aquellos momento iniciales del siglo XX el feminismo maternalista, que buscaba garantizar beneficios a las madres, una tendencia que se esparció por diversos países europeos y por Estados Unidos. Una de las estrategias empleadas por los grupos fue abogar que la maternidad era un oficio, y como tal debería ser remunerado. Defendían el salario para las madres, para que ellas no tuviesen que abandonar el hogar para trabajar en una industria, por ejemplo, dejando a sus hijos desprotegidos y olvidando sus obligaciones domésticas. La intención feminista era que las mujeres dejasen de ser económicamente dependientes de los esposos; hecho que ponía en el dinero la explicación de la sumisión femenina (BLASCO, 2006: 65).

Sin duda era una proposición polémica, incluso entre las feministas. Charlotte Perkins, decía que la remuneración a las madres demostraba desconfianza hacia los esposos, y podría destruir las familias. Marianne Weber, junto con otras mujeres, se oponía a los salarios por servicio doméstico, por creer que esta práctica libraría a los hombres de sus responsabilidades familiares, contribuyendo a la emancipación masculina antes que a la femenina. Otro argumento, presentado en contra de dicha proposición era que el pago no debería ser hecho a las madres solteras, por considerar que sería un incentivo para la promiscuidad y el surgimiento de una descendencia no deseada (BOCK, 1993: 411). De todas formas establecer un sueldo por maternidad, sería transformar la prole en una propiedad, un producto negociable, situación inhumana, pues la persona no

³² Aunque las autoridades públicas definiesen el espacio doméstico como supuestamente el más propicio para las mujeres, hubo significativas excepciones de mujeres que ocuparon cargos públicos a principio del siglo XX, como lo demuestra el artículo: BLASCO Inmaculada. "Feminismo católico". En MORANT, Isabel Deusa (Dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina: Del siglo XX a los umbrales del XXI*. Madrid: Cátedra, 2006: 70-71.

puede en ningún caso ser considerada un objeto, aun más cuando nos referimos a seres indefensos como son los hijos e hijas durante su infancia.

El Sumo Pontífice en los años treinta expresó su desagrado hacia la propuesta de auxilio a las madres solteras, en detrimento de las madres de hijos legítimos, o sea, aquellas que habían constituido un matrimonio. Él no negaba la ayuda a las mujeres que tuvieran hijos antes de casarse, pero consideraba que las ayudas eran ofrecidas más fácilmente a éstas, situación que fomentaría la concupiscencia (PÍO XI, 1930: 47).

En algunos países fueron aprobadas leyes de apoyo a las madres, pero en general el dinero era entregado a los hombres, lo que disgustaba a las feministas. También surgieron seguros de maternidad para ayudar a las madres trabajadoras. El problema de este seguro es que estaba vinculado al seguro de salud, lo que para algunas personas significaba considerar la maternidad como una enfermedad. Razón por la cual buscaron separar el auxilio materno del programa de salud.

La Iglesia defendía que al matrimonio fuese ofrecida la condición óptima de ganar un sueldo digno, a través del trabajo del esposo, es decir, lo necesario para proporcionar una vida de calidad a su familia. Decía Pío XI que la sociedad estaba obligada a permitir que “los padres de familia puedan ganar y procurarse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos” (PÍO XI, 1930: 45). Se evidencia, por lo tanto, que la mujer debería ser sustentada por el esposo, y cuando fuese extremadamente necesario el trabajo femenino, que se realizase en casa, para que no abandonase los quehaceres domésticos (PÍO XI, 1930: 72).

Por parte de los eclesiásticos existía el temor de que las leyes de apoyo a las madres pudiesen reducir el sueldo de los hombres, temor también compartido por otros grupos, que no estaban directamente relacionados con la Iglesia. En realidad se llegó a plantear esa posibilidad de reducción del sueldo en Gran Bretaña; el argumento era que los hombres no sustentarían más a las mujeres, entonces no necesitarían la fracción del salario que correspondía a este objetivo.

La propuesta hecha por la Santa Sede era que la sociedad se organizase para colaborar con las familias que por alguna condición no consiguiesen lo suficiente para cubrir sus gastos. Por lo tanto, los individuos que tuviesen mejor condición financiera deberían ayudar a las familias carentes, más aún a las numerosas. Eso no eximía al Estado, porque concerniría al poder público suplir las carencias dejadas por los particulares, pues se trataba de preservar el mayor bien de las sociedades occidentales. De acuerdo con el sociólogo Michael Anderson (1980: 7): “En estas sociedades, la familia sigue siendo un

elemento vitalmente importante de la estructura social (...) y sus miembros tienen la responsabilidad del tiempo y del número de concepciones de nuevos miembros de la sociedad, así como de su sostenimiento y su primera socialización”. Es una visión que tanto los medios eclesiásticos como los laicos compartían.

Cuando Anderson (1980: 7) dijo: “sus miembros tienen la responsabilidad”, pensaba en todos los individuos que formaban la familia, sin importar el modelo familiar. No obstante, hasta la década de los años treinta esa responsabilidad era otorgada en gran medida a las madres, que eran asociadas normalmente a heroínas. La situación pudo variar dependiendo del momento por el cual pasaba el Estado, pues las políticas cambiaban mucho, pasando de un período de apoyo a las madres a otro en que se negaba la ayuda. Durante períodos de guerras o de crisis demográficas, las mujeres eran incentivadas a tener hijos, y eran enaltecidas y glorificadas por la sociedad cuando los tenían. Según esta política, una mujer que no fuese madre era vista como una persona incompleta y era una mala ciudadana. Una visión que nos remite a los ejemplos del Antiguo Testamento.

La disminución de la natalidad preocupaba a las autoridades estatales, porque hasta entonces el tamaño de la población estaba relacionado con el poder y el éxito de la nación. Hacían uso de medidas para frenar la disminución de la natalidad, como el combatir la mortalidad infantil y materna o una mayor vigilancia contra los abortos clandestinos. En los países involucrados en la Primera Guerra Mundial se animó a las mujeres a tener hijos, pues era necesario repoblar las naciones (LOZANO, 2001: 220). Esto hizo que en ese momento el auxilio a las mujeres-madres se hiciese más efectivo.

Eso no quiere decir que las políticas pronatalistas hayan existido solamente en momentos de crisis, ya que en realidad era parte de la mentalidad del período. Tanto es así, que a pesar de que hayan existido excepciones, las propuestas feministas, hasta comienzos de la década de los treinta, se fundamentaban en la defensa de la maternidad, tal y como se ha visto antes. Entre los grupos que siempre defendieron la política pronatalista, destaca la Iglesia Católica, a pesar de que no consideraba la maternidad una obligación por sí sola, pues siempre debería estar vinculada a otros valores.

Para la Iglesia, era necesario que el ser humano procrease y llenase el mundo con nuevos individuos, que serían educados en la fe católica convirtiéndose en adoradores de Dios, y así podrían ser redimidos del pecado y conducidos al cielo, donde contemplarían al Señor. Por lo tanto, era deber de los padres cristianos tener hijos, para que éstos fuesen salvados, pero era condición indispensable que estuviesen en la comunidad católica,

porque no bastaba ser cristiano, sino que era necesario seguir las enseñanzas de Roma. Estas actitudes contribuirían inevitablemente a que aumentasen los fieles de la Iglesia, y así se expandiese su área de influencia (PÍO XI, 1930: 7).

La salvación de la humanidad parte de la constatación de que, todos los individuos nacen ya siendo pecadores, los padres al coparticipar de la creación divina, transmiten a sus descendientes el pecado original heredado de los primeros padres de la humanidad. Se podría pensar entonces que sería recomendable evitar la procreación, pues de esa manera se evitaría la transmisión del pecado a nuevos seres. Pero la Iglesia no pensaba así, al contrario, defendía el nacimiento de un ser llevando consigo un pecado, que en principio no cometió, para que Dios fuese alabado por librarlo de las consecuencias de la desobediencia cometida por otras personas. Al mismo tiempo la Iglesia, símbolo de la presencia divina entre los hombres, madre y esposa de Dios sería glorificada por contribuir a que la humanidad obtuviese la redención.

A partir de estos datos constatamos que la Iglesia se posicionaba en contra de la utilización de la regulación de la natalidad, lo que ciertamente influía en la opinión de la población, pues el catolicismo tenía muchos seguidores. Todavía más en países como España, donde gran parte de la población confesaba la religión cristiana. A pesar de eso, en las regiones donde estaba presente la enseñanza de la doctrina católica, se difundían ideologías distintas a su magisterio. Por esa razón, el Papa criticó a los medios de comunicación por pregonar una moral distinta de la cristiana, argumentando que los opositores utilizaban un “disfraz científico” y se decían difusores del pensamiento moderno, para seducir a personas de todas las condiciones sociales e intelectuales, utilizando un discurso, según ellos, de emancipación de la doctrina dominante, alegando que la Iglesia estaba defendiendo un discurso reaccionario. Pero, como declara Foucault, si la Iglesia poseía un discurso imperioso era porque le concedían dicho poder, pues su discurso no tiene poder por sí sólo (FOUCAULT, 1987). Por lo tanto, el reconocimiento de su opinión por parte de la población era lo que le concedía el lugar de formadora de opinión.

Sólo por razones muy especiales, la Iglesia permitía a los fieles controlar la natalidad, pero difería radicalmente de las propuestas hechas por las feministas. Pues los cónyuges, según la Institución religiosa, podrían, siempre de común acuerdo, tomar medidas para que la mujer no se quedase embarazada. La continencia periódica era el único y legítimo método de control de los nacimientos aceptado por la Iglesia. El matrimonio haría uso, por lo tanto, de los días agénésicos a fin de controlar la natalidad.

Sin embargo, no era permitido su uso indiscriminado, pues se reiteraba la función reproductiva del sexo y los deberes femeninos. Era un gravísimo error emplear artificios ajenos al “método natural”, porque instigarían la voluptuosidad, inaceptable incluso dentro del matrimonio (PÍO XI, 1930: 20).

Es cierto que existían grupos a favor del control de la natalidad, pero constituían una fracción reducida de la población en las tres primeras décadas del siglo XX, y no consiguieron convencer a un gran número de ciudadanos, pues era un tema tabú. Las mujeres que fomentaban la regulación de la natalidad eran descalificadas, por actuar contra el modelo de maternidad establecido y dominante, llegando incluso a cuestionarse su identidad femenina.

Con el fin de burlar las barreras sociales acerca del control de la natalidad, aprovecharon la política eugenésica en su favor para difundir la “maternidad consciente”, abogando que las mujeres tenían el derecho, y en cierta medida el deber, de escoger el mejor momento para tener hijos, pues así estarían más preparadas y podrían generar una prole más fuerte. Actuando de esta manera, no se alejaban demasiado del ideal materno vigente y pudieron convencer a más personas de los supuestos beneficios del control de la natalidad.

Esa teoría hizo que el control de la natalidad fuese mejor aceptado por la sociedad, no tardando en ser utilizado por un número significativo de matrimonios, con el argumento de que la situación económica, imponía la necesidad de limitar la cantidad de hijos, de manera que, en busca de una mejor calidad de vida, muchas parejas cristianas pasaron a evitar el embarazo por medio de técnicas artificiales, como la esterilización. Lógicamente era una técnica rechazada por la Iglesia, en cuanto método anticonceptivo, pero aceptado cuando era realizado por enfermedad, pues el acto no era considerado malo cuando se llevaba a cabo para preservar la salud de la mujer.

Sin embargo, algunos grupos antinatalistas no se sintieron satisfechos y pasaron a abogar en defensa de lo que decían ser un derecho de la mujer para emanciparse del sistema opresor masculino, es decir, defendían el aborto (NASH, 1993: 642; SOIHET, 2006: 630); tema polémico que agitaba los más diversos espacios, políticos y religiosos, y considerada por Roma, una actitud ilícita, por atentarse contra una vida humana, más aún cuando dado que la víctima no poseía la oportunidad de defenderse, ya que se trataba de un feto. Tampoco podría ser utilizado por razones médicas o terapéuticas, aunque su no realización condujese a la madre a la muerte (PÍO XI, 1930: 23). En este caso extremo se consideraba a la madre, una mártir por defender la vida y los valores morales cristianos.

En 1936, cuando se legalizó el aborto en Cataluña, fue puesto en práctica principalmente entre mujeres de la clase obrera. Puesto que el Estado no aseguraba las condiciones necesarias, y ampliamente solicitadas por feministas maternalistas, para que las mujeres tuviesen sus hijos sin tener que trabajar, en cierto modo, se les inducía al aborto. Era una política eugenésica, que no fue exclusiva del territorio español, pues se empleó, por ejemplo, en Alemania y Estados Unidos. El discurso del antinatalismo eugenésico fue defendido por Margaret Sanger, como una solución para los problemas generados por la pobreza, hecho que marca un alejamiento de la defensa de las madres y de las mujeres de una manera general, pues se priorizaba la riqueza de la nación (BOCK, 1993: 431).

El catalán fue un caso antagónico porque, en general cuando se participaba en una guerra era normal fomentar el nacimiento de nuevos individuos. Allí ocurrió lo contrario, pues se incentivó la muerte de la generación venidera justamente en el período de beligerancia. Sin embargo, la ley no surtió el efecto deseado porque muchos médicos se negaron a realizar abortos, lo que seguía las recomendaciones papales, que alababan a médicos que defendían la vida, y por el contrario, decía no ser dignos de recibir tal denominación los que pactasen con la muerte de inocentes.

Otra característica del período fue el fortalecimiento de las teorías anarquistas, que buscaban combatir la moral sexual dominante del periodo, que estaban fundamentadas básicamente en el cristianismo. Los anarquistas consideraban la visión eclesiástica antinatural, por ello separaban el acto sexual de la función reproductiva, ya que su intención era difundir la cultura del placer sexual. La respuesta de Pío XI a dicha proposición fue que no se podría separar el acto sexual de la función reproductiva, pues sería una falta moral grave practicar el sexo sin el vínculo matrimonial lo que conllevaba tanto la indisolubilidad de la unión de la pareja, como también la función de procreación.

Esa última afirmación resume el pensamiento de la Iglesia, pues fomentaba el matrimonio indisoluble, y la generación de una descendencia. Su intención era preservar el modelo familiar católico, dispuesto así por Dios desde la creación del varón y la mujer. En el espacio familiar era donde el discurso de la Iglesia mejor se difundía. Por lo tanto, el éxito de las propuestas eclesiásticas dependía en gran medida de la familia católica.

5 La Iglesia en diálogo con los feminismos

El siglo XX ha sido un período de tal complejidad que ha impelido a la Iglesia, esa institución milenaria, a abrirse; a dejar su espacio de confort y exponerse al mundo. Durante mucho tiempo, no era posible una oposición directa y franca a su posición porque existía el riesgo de que quien lo hiciese, podía ser declarado en error e, incluso, acusado de herejía. En ese momento, la Iglesia era casi hegemónica, tenía capital político para imponer normas y tradiciones a Estados confesionales y seculares, con amplia subordinación a las determinaciones de la jerarquía eclesiástica.

La palabra de un sacerdote tenía relevancia. No es casual que tantos literatos hayan tejido obras comentando e incluso denunciado la interferencia de curas en la vida ordinaria y política de las sociedades. Aloísio Azevedo, en Brasil, autor de “O Mulato”; Émile Zola, en Francia, y García Lorca, en España son algunos pocos ejemplos de autores que se atrevieron a criticar el catolicismo y sus reglas (SANTOS, 2014). La fuerza eclesiástica, entretanto, lograba crear un cierto aislamiento sobre esas críticas, simplemente clasificándolas como persecuciones y ataques a la Iglesia, sin realizar un análisis de las responsabilidades y de las debilidades cometidas por la institución o por sus integrantes.

Eso quiere decir que no fue habitual entre los prelados y los religiosos dialogar con el mundo. La teología partidaria de la propuesta de diálogo, que ganaría fuerza con el Concilio Vaticano II, fue arrinconada y callada en los pontificados anteriores a Juan XXIII. Por lo tanto, no se esperaba que en una situación estable la Iglesia se pusiese a conversar con aquellos o aquellas que la criticaban y solicitaban cambios en las rutinas eclesiásticas. Es menester destacar que algunos de los temas de debate no eran dogmáticos, por lo tanto, no habría impedimentos previos para negociaciones; aún así, el hábito era cerrar cualquier tipo de comunicación.

Lo anterior explica que la presión ejercida desde fuera de los cuadros oficiales, es decir, de los consagrados, haya sido interpretada como una señal de ruptura en las relaciones de poder. La Iglesia en las décadas centrales de la centuria no tenía tanta autoridad como antes. Esto quedaba constatado cuando un laico, o una laica, se sentía menos amenazado por pronunciarse contra una decisión teológica, filosófica o tradicional. Las prohibiciones o las censuras ya no generaban los temores de antes. Que una feligresa expusiese su opinión, a partir de postulados feministas, por ejemplo, para los integrantes de la jerarquía era resultado de una concienciación antes callada. Con todo,

frente a los cambios sociales y en las relaciones de poderes, los líderes consagrados se veían en la obligación de responder.

La Iglesia institucional fue presionada a dialogar con feministas y de manera indirecta con el feminismo. El número de mujeres católicas, que sin rechazar su fe, sus creencias y sus tradiciones religiosas, pasaban a actuar para dotar a la mujer de libertades y derechos era un punto de ruptura. Mujeres como María Salas Larázabal, Lili Álvarez, Elisa Lamas, María Laffitte y Rosa Grisó en España, sin romper con sus creencias, defendían y trabajaban para que el colectivo femenino fuese respetado como un agente central de la sociedad (SECO, 2005).

Entre las pautas defendidas por esas y otras mujeres católicas y cristianas estaba la mejora de la educación, la despenalización del adulterio y del control de la natalidad, la Ley del Divorcio o la igualdad entre hombres y mujeres. El punto más delicado, defendido apenas por algunas era la agenda sobre la despenalización del aborto. Ese último tema podría ser visto como una divergencia entre las católicas integrantes del movimiento feminista, de tal modo que, en general, las cristinas solían abstenerse de opinar en los congresos y en las publicaciones acerca del aborto.

Aunque hubiese diálogo entre instituciones femeninas y feministas católicas con la jerarquía, ésta no facilitaba la existencia de organismos como Mujeres de Acción Católica, Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (SESM), Institución Teresiana, Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) o Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC). Para feministas católicas como Lili Álvarez no era viable un catolicismo que ignorase o rechazase el feminismo (SECO, 2005).

Entretanto, algunas de las integrantes del Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer aunque profesasen la fe católica no pretendían que la asociación tuviese realmente un carácter confesional. Así lo expresaba su presidenta Laffitte al definirlo como “aconfesional, apolítico y democrático”. No obstante, otros enunciados y la confrontación con los hechos demuestran la existencia de convergencia de muchas de las mujeres y algún nivel de la propia institución con el catolicismo, principalmente en pautas relacionadas a la maternidad, la familia y el aborto. Por otro lado, el desarrollo de las actividades intelectuales y políticas condujo a la asociación de mujeres a converger cada vez más con la agenda feminista laica.

En palabras de Begoña Barrera López el intento de separar la mentalidad y la concepción cristiana católica del programa del Seminario no tuvo éxito. Todavía, al principio de las actividades del grupo, “se evidenciaba su deuda con los valores católicos

que consideraban a la religión como algo, no sólo compatible, sino también conviviente para la correcta evolución de la mujer moderna” (BARRERA, 2016). Como las propias integrantes del Seminario apuntaban en uno de sus estudios, era muy difícil romper con la “tradicón”, más aún, la negación de una mentalidad construida y moldeada desde la más joven edad no se excluye por simple esfuerzo o de un momento para otro.

Conforme la historia de la SESM demostraría, el transitar de una situación catalogada como conservadora o tradicional a una abierta y moderna era una actividad ardua, que cobraba un precio bastante elevado, a la vista del cambio perpetrado en el interior del Seminario, legalizado en el año 1977, daba pasos agigantados a ser aceptado como un representante del movimiento feminista, o por lo menos por una parte de él.

El diálogo, por lo tanto, no era sólo con el catolicismo, sino también con grupos feministas más radicales, que defendían la ruptura de las relaciones con la figura masculina, representante del patriarcalismo, con sus vicios que impedían las mujeres ascendiesen como ser y persona. El sistema patriarcal, como la Iglesia de los años 1960 y 1970 se enfrentaban a una avalancha de críticas precisamente por representar el pasado; sin crítica ni revisión, que buscaba a través de acciones represivas impedir a las mujeres seguir trabajando fuera de casa, estableciendo una moral que distinguiera entre hombres de mujeres (BARRERA, 2016). El diálogo sólo podría ser establecido para determinar el retorno de las mujeres a sus hogares; haciéndolas abandonar sus actividades laborales por el supuesto bien de la familia.

Importante recordar que la constitución del Seminario se dio en una coyuntura plenamente adversa para las mujeres “progresistas”. Las dificultades surgían por todos los lados. El Estado impedía reuniones regulares de personas por miedo a la subversión; por ese motivo, las participantes del Seminario tenían que reunirse de forma muy discreta y sus acciones deberían cumplir la difícil tarea de despertar la conciencia de las mujeres sobre sus problemas y por las opresiones sufridas; todo eso sin llamar demasiado la atención de los represores de las libertades al servicio del Estado franquista. En ese sentido la labor del Seminario puede considerarse que fue un éxito.

Acciones como las de esas mujeres, presionaban a las autoridades eclesiásticas a replantear sus intervenciones. En la década de 1960 era preciso hablar, pero ese derecho era controlado por las autoridades civiles, con apoyo de los eclesiásticos que engrosaban las filas del régimen. Los colectivos femeninos se constataba el esfuerzo para cambiar reglas que fomentaban la desigualdad como, por ejemplo, la prohibición de que mujeres casadas firmasen contratos sin la autorización del esposo (VALIENTE, 2016), señal

evidente de la diferencia en las relaciones, percibida como tal en el periodo, por lo que mujeres como Laffitte, Salas y Álvarez veían la desigualdad y no se callaban frente a ella, sino que buscaban romperla.

Mientras tanto, la normativa iba contra esos proyectos. Tampoco en la Iglesia encontraron el soporte capaz de empujarlas hacia delante. La mentalidad arraigada construía un muro de protección contra los intentos de mudanzas en los hábitos familiares. Se puede especular a partir de los datos disponibles, que algunos de los obstáculos entre el catolicismo y el feminismo residían en el hecho de que las feministas de la segunda ola estaban más vinculadas a grupos de izquierda y a los sindicatos, con todas las implicaciones que eso puede acarrear dentro de un contexto en que la izquierda se asociaba con el socialismo y el marxismo, y este último se consideraba como encarnación del ateísmo.

El lugar desde el que hablaran las mujeres era absolutamente relevante. La asociación con la izquierda lanzaba una nube de sospecha y perjuicios, trayendo consigo la descalificación de sus voces y de sus proyectos. Los representantes de la Iglesia, no sólo en España, sino en muchos países, temían el avance de esas “ideologías” como males modernizantes. De ahí que las mujeres católicas enfrentasen dificultades colosales para hacerse oír, incluso cuando eran intelectuales e integrantes de la elite social y económica, como era el caso de María Laffitte (BARRERA, 2016).

Lógicamente no se podría esperar una plena convergencia entre las protagonistas. El movimiento feminista era plural, conforme fue expuesto por la literatura (VALIENTE, 2016). Tampoco se esperarían de los eclesiásticos la comprensión de que las católicas convergiesen con grupos feministas marcadamente antirreligiosos y anticlericales. La Iglesia hasta la mitad del siglo XX se mantenía dentro de una línea argumentativa bastante restrictiva para las mujeres, citando y reiterando la supuesta situación innata de inferioridad femenina, por la cual ella debería subordinarse al esposo (VALIENTE, 2016).

Las integrantes del Seminario creían que la educación podría librar a las mujeres de la opresión. La promoción de un sistema capaz de ofrecer oportunidades de desarrollo intelectual iba más allá de la preparación de la nueva generación de hombres para la vida pública, como tradicionalmente se apuntaba. Las mujeres bien educadas y formadas promoverían transformaciones porque tenían capacidad para hacerlo desde su lugar de origen elegido por ellas mismas, ya fuese en el seno de una familia, manteniéndose soltera como opción o en un trabajo fuera del hogar. El feminismo católico daba un paso muy

simbólico y en cierta medida confrontante, al defender la aspiración de que las mujeres fuesen mejor educadas en su fe.

Una sugerencia como esa podría bien ser entendida como una acusación de que los sacerdotes (hombres) no realizaban apropiadamente su labor evangelizadora, porque muchas de las mujeres piadosas y asistentes asiduas de los ritos litúrgicos los vivían de manera superficial, sin comprenderlos efectivamente (VALIENTE, 2016). En ese sentido, el Concilio Vaticano II vendría a provocar una revolución al estimular a los laicos para que asumieran responsabilidades y protagonismo dentro de la Iglesia.

Conforme a lo expuesto por Laffitte a partir de su propia experiencia, pero también por medio de las consultas y estudios realizados en el Seminario, la Iglesia y la sociedad embebidas del espíritu eclesiástico preconiliar, desestimaban la formación intelectual femenina, como algo innecesario para las actividades que dentro de la tradición realizarían. Sin embargo, la concientización femenina y las transformaciones sociales permitieron la erupción de un ambiente propicio para el cuestionamiento de los roles tradicionales. Esto obligó a los eclesiásticos a plantearse esas nuevas identidades, aunque las tachasen como abominables o inmorales, ya que estaban pensando y dialogando con el feminismo.

De hecho desde grupos como Mujeres de Acción Católica se verificó un cambio de dirección. Si desde el principio del periodo franquista hubo una orientación de apoyo a los proyectos tradicionales que ubicaban las mujeres en quehaceres pasivos, a partir de los años 1950 desde la dirección de la asociación, las mujeres pasaron a ser protagonistas de su aprendizaje y de su fe, para que leyesen los acontecimientos a partir de la fe católica, no ya como una simple y rutinaria repetición de formulas transmitidas por los sacerdotes.

Continuamente se exhortaba a las mujeres a que fueran católicas activas en vez de comportarse como almas pasivas y sumisas. Estos programas formativos pretendían que las participantes adoptaran por sí mismas compromisos tras la reflexión, en lugar de obedecer mandatos procedentes de otros, por ejemplo, de los ordenados (VALIENTE, 2016,: 215).

La propuesta era que las mujeres católicas dejaran de ser sumisas, para que se tornasen en proactivas en la sociedad y en la religión. Uno de los problemas existente para las autoridades eclesiásticas residía en el hecho de que el feminismo o los feminismos querían la autonomía femenina, pero no fueron capaces de percibir que eso no siempre significaba una negación de todos sus valores morales, cívicos o religiosos. El caso italiano expuesto por Ergas (1993) lanza una luz sobre la situación al demostrar

que las mujeres de la *Unione Donne Italiane*, ligadas al Partido Comunista, negaron durante un período la etiqueta de feministas.

Es decir el espectro de feminismo era enorme, por ello, era posible establecer un canal de diálogo entre los integrantes de la jerarquía y las representantes del movimiento feminista. Prueba de ello es el hecho de que las mujeres se identificaban con las corrientes feministas y deseaban establecer un diálogo con la jerarquía. Hay elementos suficientes para superar la idea de una casuística y confirmar que era un movimiento significativo, pues no ocurría únicamente en una región o país, sino en gran parte del mundo católico. Si bien es cierto que algunas de esas feministas católicas se identificaron con las líneas más radicales del feminismo llegando a proponer rupturas con el Magisterio, como ha sido el caso de la “Teología Feminista”, antes de ello, sin embargo, intentaron proponer un diálogo entre los feminismos laicos y los confesionales.

El pensamiento de Edith Stein, María Salas, Lili Álvarez puede lanzar algunas luces sobre ese fenómeno, para evitar un silencio sobre la participación de las católicas y del propio catolicismo en el importante proceso de autonomía y de visualización de las mujeres, porque, conforme dice Celia Valiente (2016), “los estudios feministas sobre España han solido subestimar, cuando no directamente ignorar, la religión como factor impulsor de la demanda de la mejora del estatus de las mujeres” (VALIENTE, 2016, 223).

Para las feministas católicas españolas, eran recordados como un canal de comunicación entre sus reivindicaciones y el magisterio eclesiástico, mensajes como los expresados por Pío XII en 1952 y 1956, en los cuales hablando a las jóvenes católicas, reconocía los “nuevos” roles de las mujeres en la sociedad contemporánea. Decía el Pontífice a las jóvenes de la Acción Católica, que deberían ser ejemplo de virtud por donde fuesen, en los centros de enseñanza, en el trabajo, en la ciencia, en las calles y en el seno familiar. Ese hecho era empleado por las mujeres (VALIENTE, 2016) como ejemplo de que la Iglesia reconocía la validez de sus palabras.

Pío XII (1956) se mostraba conciso en esa ocasión, al recibir a las integrantes de la Acción Católica, pero aprovechaba la oportunidad para evidenciar el papel femenino en la evangelización, no sólo en el espacio doméstico, sino también en la vida pública. Entretanto, sus palabras eran muy claras al definir el lugar esperado para las mujeres: el hogar y la familia. Aceptaba y reconocía que las mujeres se habían “lanzado al mundo sin reparos”, pero deberían preservar los valores cristianos y las tradiciones.

Ellas estarían capacitadas para conquistar y relacionarse con el mundo, pero su lugar definitivo era la casa y el cuidado de la familia. Decía que podrían estar en el mundo en el presente, pero en el futuro, con la madurez y la edad adulta, deberían cuidar de la prole. “Y esto hoy; porque mañana, reina de un hogar, de ella dependerá principalmente la vida ejemplar y cristiana de la familia y esa fuente tremenda de responsabilidad que se llama la educación y el porvenir de los hijos” (PÍO XII, 1956). A pesar del recurso a la tradicional forma de tratar los roles femeninos, las propias feministas católicas del período percibieron ese enunciado como una apertura a la situación de las mujeres en la contemporaneidad.

El pontífice, antes de empezar a describir las actividades y roles, explicitó que eso era lo que quería de ellas. Dijo: “os recordamos en términos generales lo que de vosotras constantemente esperamos” (PÍO XII, 1956). Por lo tanto, entendía la ampliación de sus anhelos y ambiciones. Ese aspecto ha sido el destacado por las feministas católicas como una manera de reflexionar sobre su lugar en la historia, conforme sugería Paola di Cari (1990). Importante es la percepción de como ellas interpretaron el evento, como percibieron el mensaje papal.

En su imaginario, la Iglesia institucional reconocía la legitimidad de que las mujeres saliesen a estudiar y tuvieran acceso a informaciones. Así se posicionaban frente al discurso papal, que observado con detenimiento, revelaría aperturas puntuales sin aceptar las rupturas. Algo muy frecuente en la historia eclesiástica.

Ese discurso papal fue pronunciado en abril de 1956, poco más de un mes después, el Papa dirigiéndose entonces a los médicos que participaban del II Congreso Mundial de la Fertilidad y de la Esterilidad celebrado en Nápoles, recordaba que todo el enriquecimiento intelectual y espiritual de las personas unidas en matrimonio había sido puesto al servicio de la descendencia. Bajo esa premisa volvía a recordar que el matrimonio humano estaba dirigido para un fin reproductivo, en el cual las mujeres desempeñaban una función elemental, como madres y educadoras de la prole.

En esa misma línea argumentativa de que las mujeres estaban predispuestas para la maternidad había trabajado la filósofa Edith Stein (1996), quien expresaba los roles específicos para las mujeres, defendiendo que Dios había creado a las mujeres como compañeras para los hombres, además de establecer la maternidad como una de sus principales características. Se muestra interesante el pensamiento de Stein porque se ubicaba en un espacio fronterizo, pues siendo mujer, en un primer momento con formación académica y posteriormente religiosa celibataria, realizaba una contundente

defensa para que las mujeres se mantuviesen firmes en las atribuciones históricas de cuidadoras celosas del hogar y de la familia.

Dicha visión es evidente que no coincidía con la de feministas católicas expuestas anteriormente. Aún así, la filósofa Stein desarrolla un papel interesante dentro del contexto de cambios y transformaciones sociales y morales, por el cual estaban pasando las personas en el siglo XX. Por ello, no se debe tomar su importancia a la ligera, ya que sus palabras tuvieron eco en los años posteriores, principalmente durante el pontificado de Juan Pablo II. Y, aunque, sus palabras en algunos momentos hayan sido especialmente utópicas o ingenuas, como cuando dice:

La vida misma ha convertido nuestra vida en un problema. Una evolución social que fue prevista por algunos, querida por pocos, llegada de hecho, ha caído sobre la cabeza de la mayoría sin preparación, ha sacado a la mujer del círculo pacífico y feliz de la casa así como de las formas de vida y tareas que habían resultado obvias para ella (STEIN, 2006: 83)

Había también espacio para el reconocimiento de que las mujeres necesitaban ejercer sus derechos para recibir una educación mejor y ejercer actividades distintas a los roles tradicionales (RIEGO, 2009). En ese punto es visible la consonancia con las feministas católicas, aunque de manera muy discreta, porque al fin y al cabo su proposición era que la formación intelectual y académica no reemplazaran la vocación natural de las mujeres: la maternidad.

Lo que se veía en la coyuntura de transformaciones en la que las mujeres lucharon por la autonomía y sus derechos, tuvo su reflejo en los espacios católicos. La institución, en cuanto colectivo legítimo que forma parte de la sociedad, debía participar del proceso, aún más porque esta ausencia era una de las principales acusaciones lanzadas por feministas creyentes, indiferentes o ateas.

6 Ser mujer y madre en Brasil

En Brasil, la principal representante del feminismo sufragista fue Bertha Lutz, descendiente de clase media, que recibió instrucción en Francia donde entró por primera vez en contacto con las proposiciones de conseguir el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas con plenos derechos políticos (SOIHET, 2006: 620). Fundó en 1922 la

Federación Brasileña para el Progreso Femenino, que fue apoyada por políticos que vislumbraban el potencial de la participación de las mujeres en la política nacional, como por ejemplo, Juvenal Lamartine (PINTO, 2003: 21).

Las sufragistas no defendían el derecho al voto por sí sólo, eran conscientes de que sería preciso preparar políticamente a las mujeres para que actuaran de forma consciente en el espacio público, porque hasta entonces la inmensa mayoría de las mujeres no solía pensar en política, como tampoco en temas que no hiciesen referencia a la vida doméstica, la política era asunto reservado casi exclusivamente a los hombres (PINSKY, 2000: 610). Por lo tanto, no bastaría con conseguir que las mujeres tuviesen acceso al voto, sino que era imprescindible ofrecer una educación de calidad para ellas, para que consolidasen su lugar en la sociedad.

La ignorancia de las mujeres con relación a la política era uno de los argumentos presentados por los opositores a la proposición de que fuesen concedidos derechos políticos a las personas del sexo femenino, por ello las feministas insistían en la necesidad de ofrecer instrucción a las mujeres (SOIHET, 2006: 625). Otra razón para negar el acceso al voto era la dependencia de las mujeres respecto a los hombres. Una mujer típica de clase media de Brasil hasta finales de la década de 1940 era completamente dependiente del hombre: primero, del padre y posteriormente del esposo, por tanto no cumplía con los requisitos elementales estipulados por la constitución para que fuesen reconocidas capaces de ejercer la ciudadanía. Decía la ley que para poder votar y ser elegido era necesario ser libre, cosa que las mujeres no eran, según Assis Brasil (PINTO, 2003: 21).

A pesar de las oposiciones, las sufragistas consiguieron realizar sus objetivos después de casi tres décadas de arduo trabajo. En 1932 el gobierno republicano reconoció el derecho político de las mujeres (SOIHET, 2006: 626). A partir de ese año, las brasileñas pudieron escoger a los políticos que legislarían en su nombre, como también podían ser candidatas a funciones legislativas. No obstante, con el establecimiento del “Estado Novo”³³, las mujeres tuvieron su libertad política restringida, así como todos los brasileños, una vez que fue inaugurado un período de libertad limitado por el Estado controlado por Getulio Vargas.

³³ Dictadura implantada en Brasil por Getulio Vargas (1937-1945), que pregonaba el desarrollo económico de Brasil. Limitó los derechos de los ciudadanos y ciudadanas bajo el argumento de defender los intereses nacionales. Prohibió huelgas e instauró un sistema de represión a las manifestaciones populares, además de haber cerrado el congreso nacional.

En la misma época que Bertha Lutz trabajaba juntamente con sus colaboradoras y colaboradores para que las brasileñas pudiesen ser reconocidas como ciudadanas; otro grupo feminista de relieve también daba sus pasos en busca de la mejora social y económica de las mujeres; se trataba de las anarquistas. Ese grupo prefirió alejarse de las proposiciones de las sufragistas porque no creían que el sistema capitalista democrático pudiera dar respuestas satisfactorias a sus reivindicaciones, no garantizaban que dicho sistema fuese capaz de solucionar las disparidades sociales y económicas que maltrataban a un inmenso número de personas en Brasil.

Las propuestas de las anarquistas eran mucho más radicales que los proyectos de las sufragistas, así como sus acciones. Otra marca de la diferencia entre estos dos grupos era el origen de los integrantes, mientras las sufragistas pertenecían a la clase media, recibían educación, incluso en el extranjero, las anarquistas eran trabajadoras de la clase baja, que no tenían acceso a la educación escolar. Diferentemente de las sufragistas, las anarquistas acusaban a los hombres de obstruir el avance femenino (PINTO, 2003: 37), por lo que consideraban a éstos como enemigos que tenían que ser vencidos y sometidos; deseaban, por lo tanto, la sustitución del opresor y del oprimido.

Las anarquistas abogaban por la libertad sexual como posibilidad de alcanzar la felicidad y como signo de la libertad individual (RAGO, 2000: 598). Asociaban las normas morales que estipulaban límites a los impulsos sexuales como una imposición institucional que evidenciaba el mantenimiento de la dominación masculina blanca. Tener el derecho a elegir el compañero era la forma de decir a la sociedad que nadie tenía poderes para imponer reglas ajenas a los intereses personales. También defendían el divorcio por considerar que un matrimonio que no traía el placer deseado no tenía razón para existir.

La libertad femenina estaba relacionada con la emancipación de toda humanidad. Esto explica que vieran en el capitalista la figura de la maldad, la persona y la categoría social que debía ser combatida, pues impedía que los demás brasileños obtuviesen los bienes necesarios para su perfecto desarrollo, y por lo tanto, era alguien que restringía las posibilidades de mejora de la vida de los más necesitados, entre los cuales se encontraban las mujeres, principalmente las trabajadoras, que eran explotadas y acosadas debido a su debilidad física y a los prejuicios existentes en la sociedad brasileña (SAMARA, 2003: 107).

El orden moral vigente en Brasil hasta la década de 1960 estaba basado en los valores burgueses; o, lo que es lo mismo, en el pensamiento de la clase media

(FONSECA, 2000: 516). Por esa razón era posible encontrar una distancia tan grande entre la norma y la vida cotidiana ya que la mayoría de la población no se encuadraba en las filas de la clase media, sino que eran pobres.

Se podían encontrar grupos de feministas en los diversos niveles sociales, pero su manera de interpretar la vida y las necesidades femeninas eran diferentes unas de las otras. A pesar de ello, se constata hoy que muchos intérpretes de la historia brasileña percibían a las mujeres de acuerdo a los valores de la clase dominante (RAGO, 2000: 579), por ello es posible encontrar en los relatos un cierto tono de discriminación hacia las mujeres que no seguían las determinaciones morales vigentes, no porque eran rebeldes, sino porque no tenían condiciones de vivir conforme al código moral y también porque no recibían la educación que les proporcionaría las condiciones de seguir dicha moral (BASSANEZI, 2000: 609).

Ésas serían algunas de las razones por las cuales existían diversos movimientos feministas, y no un único movimiento. Existía también el preconceito entre las clases sociales además de la discriminación por causa del sexo de la persona. Las sufragistas al pertenecer a la clase media pensaban como sus pares, las anarquistas, sin embargo, tenían una visión más cruda de la realidad y menos ideal ya que vivieron la dificultad generada por la precariedad económica, lo que quiere decir que no creían que el sistema sería transformado por sus miembros; que los hombres capitalistas se dieran cuenta de que promovían el mal en la sociedad y por deseo propio resolviesen dejar la opresión de las clases, lo cual era imposible según las anarquistas. Al pensar así, creían que la forma de cambiar la situación sería a través de una revolución radical de la mentalidad y de la economía, por ello fomentaban huelgas, entre otras formas de resistencia.

Existía un énfasis mayor en los aspectos económicos de las proposiciones anarquistas, lo cual se justificaba por el hecho de que las anarquistas buscaban la emancipación femenina del hombre; querían que las mujeres no fuesen más dependientes económicamente de los padres y esposos. Para ello, se hacía imprescindible la creación de puestos de trabajo, donde las mujeres pudiesen desarrollar sus actividades con dignidad, y con la garantía de un sueldo con el cual fuese posible mantener un estándar mínimo de calidad de vida en el que tuviesen tiempo para el ocio y para especializarse en lo que desearan (PINTO, 2003: 33); eran solicitudes de cuño más inmediato y práctico.

Sin embargo, esas reivindicaciones no fueron atendidas; no tuvo lugar la revolución anhelada, al contrario, las anarquistas fueron perseguidas como promotoras del caos en las fábricas. Eran, a los ojos de los empresarios eran las enemigas que debían

ser combatidas por fomentar huelgas y paralizaciones en la producción y por instigar a las trabajadoras a solicitar mejores condiciones de trabajo.

Parece que todo remaba contra la mujer en esta época. A pesar de eso no sería correcto decir que sólo las mujeres pobres eran perseguidas y sometidas de forma exclusiva porque las mujeres de la clase media también tenían sus problemas, sus limitaciones y sus traumas. Podrían optar por resignarse, pero de cualquier manera, era una forma de enfrentarse a la opresión impuesta. Por otro lado, la mujer pobre se veía en una situación muy delicada, ya que, para sobrevivir, era obligada a dejar la casa y los quehaceres domésticos para realizar alguna actividad remunerada, ya fuese para mantenerse independientemente del esposo o compañero sentimental o para ayudar en la renta de la casa, en el caso de que el sueldo del hombre no fuera suficiente para suplir las necesidades domésticas (SOIHET, 2006: 626). Al empezar a trabajar fuera de casa, tenía que enfrentarse a las reacciones adversas de la sociedad, que no le gustaba ver a la mujer en el mercado de trabajo, porque era maltratada y discriminada incluso por el esposo.

Las consecuencias para la mujer que escogía la opción de trabajar fuera de casa eran muy severas, que para empezar, corría el serio riesgo de ser identificada como “mujer pública”, que llevaba su vida de manera inmoral, es decir, que era liviana (FONSECA, 2000: 516). Es cierto que el esposo no quedaba completamente inmune a los juicios de valores ofertados de gran cantidad de los agentes sociales, pero la persona más ofendida indudablemente era la mujer, porque según los valores morales, ellas deberían estar dentro de la casa y no en la calle o en las fábricas, ése era un espacio reservado a los hombres.

Al esposo o padre que dejaba que la mujer saliera de casa para trabajar, se le tachaba de irresponsable, porque su deber era proteger al ser más débil de la familia y de la sociedad, la mujer. El espacio público, entre los cuales se incluía el ambiente de trabajo, era considerado peligroso y debería por esa razón ser evitado por las mujeres, principalmente por aquellas que eran consideradas de buena familia (FONSECA, 2000: 530). Existía el riesgo real de ser molestada en el lugar de trabajo por algún superior, que obligaría a la mujer a mantener relaciones sexuales bajo amenazas (RAGO, 2000: 584); también podía ser víctima de algún hombre que aprovecharía la ingenuidad de la mujer para seducirla y obtener algún favor sexual, que para él no tendría consecuencias significativas, pero para la mujer podría significar el completo rechazo social y su entrada en la prostitución.

Salir de casa para trabajar significaba de cualquier manera un peligro para las mujeres, fuese físico o moral. A pesar de eso, lo que realmente importaba para la persona que se encontraba en situación de necesidad económica era obtener los medios suficientes para cubrir los gastos domésticos (BLASCO, 2006: 65). Muchas dejaban de lado el orgullo o la responsabilidad moral para buscar las condiciones de mantenerse viva y preservar de la miseria a aquellos a quienes amaba, como a su prole.

PARTE III

PATERNIDAD RESPONSABLE Y CONTROL DE LA NATALIDAD DESDE EL CONCILIO VATICANO II

CAPÍTULO I

PLANIFICACIÓN FAMILIAR EN DEBATE – PERÍODO CONCILIAR

1 Sobre el Vaticano II

En la historia de la Iglesia Católica hubo acontecimientos que dejaron huellas en la humanidad, de manera destacada en la vida y en el imaginario colectivo de los occidentales, que sintieron más de cerca las decisiones y acciones promovidas por la Iglesia. ¡Quién podría negar la importancia de eventos como el Concilio de Nicea, el Concilio lateranense o el Concilio de Trento! Todos fueron acontecimientos únicos, que moldearon o influenciaron profundamente el mundo en sus respectivas épocas. Así podríamos considerar el Vaticano II como un evento que, de manera indudable, contribuyó a la transformación del mundo en el siglo XX.

1.1 La Iglesia se vuelve hacia el siglo XX

El cónclave que eligió a Angêlo José Roncalli como Sumo Pontífice del catolicismo, probablemente no esperaba que aquel anciano promoviese una transformación tan grande en el seno de la Iglesia. Su elección fue interpretada por muchos analistas como un pontificado de transición (CAHILL, 2002: 221), después del largo reinado de Pío XII, los hechos demostraron lo equivocados que estuvieron. A pesar de su avanzada edad, 77 años, Juan XXIII asumió la responsabilidad de convocar dos encuentros de resonancia mundial: uno, el Concilio General, que pasó a ser descrito como Concilio Ecuménico; el otro, el Sínodo para la diócesis de Roma. Estos dos eventos demostraron tanto a la curia, como al cuerpo eclesiástico y a todos los miembros de la Iglesia que un nuevo período se avecinaba para el catolicismo.

La organización y el desenlace de un concilio es notoriamente un evento de proporciones épicas: la cantidad de personas involucradas, las disparidades de pensamientos, los objetivos personales de los participantes, eran elementos presentes en el proceso de formación y consolidación de dicho evento, que marcaría la reciente historia

de la Iglesia Católica. Para hacer del Concilio Vaticano II, convocado en 25 de enero de 1959, algo aun más singular, el Sumo Pontífice dirigió desde el inicio sus actividades hacia aspectos pastorales, antes que doctrinales, al contrario de lo que pasó en muchos de los concilios precedentes.

Ciertamente, algunos purpurados no tomaron muy en serio la convocatoria, pero no tardaron en darse cuenta que no era un proyecto insensato, sino una acción iniciada con el afán de preservar los principios cristianos, actualizando sus procedimientos, lo que se solía denominar en aquel entonces como *aggionamento* (BEOZZO, 2001: 42). La Iglesia, guiada por Juan XXIII, pretendía estar preparada para ser luz para la humanidad, como siguiendo la tradición de los siglos anteriores.

Al anunciar el Concilio, el Papa solicitaba, por medio del cardenal Secretario de Estado, Domenico Tardini, una respuesta íntima y confidente de los cardenales presentes en el aula capitular del Monasterio Benedictino, adjunto a la Basílica de San Pablo Extramuros, en la cual se exponía sus disposiciones para con el anuncio, al mismo tiempo que se ofrecían sugerencias para la realización del evento (BEOZZO, 2001: 43). Una copia de la alocución fue enviada a los cardenales ausentes en el encuentro, así como a los obispos (BERNSTEIN; POLITI, 1996: 97), juntamente con la petición de que respondiesen al llamamiento papal. Del colegio cardenalicio compuesto de 80 prelados, hay registro de que 25 respondieron a la carta, entre los cuales el arzobispo de Río de Janeiro, Don Jaime de Barros Câmara. En la carta de respuesta, el prelado brasileño se mostró favorable a la realización del Concilio y se sometió a la voluntad de Juan XXIII, pero no realizó ninguna sugerencia para la realización del Concilio (BEOZZO, 2001: 43). En principio, su respuesta fue burocrática, sin demostración de expectativas con el evento, hecho en sintonía con la recepción que el anuncio promovió en varios miembros de la Iglesia que recibieron la carta de consulta.

En no pocas oportunidades, Juan XXIII tuvo la oportunidad de expresar lo que le había llevado a convocar un concilio en menos de 100 días de su elección al trono de San Pedro. Para él la razón era sencilla: la voluntad de Dios. Por lo cual asumió, como responsabilidad suya, llevarla a buen término, superando las barreras que se presentasen por el camino, porque a pesar de que su carrera había desarrollado junto a la Santa Sede o en su servicio diplomático de esta, su formación no le había preparado para asumir las funciones papales (ALBERIGO, 1996: 28). Si esa peculiaridad hizo posible la convocatoria del Concilio no lo sabemos, pero podemos afirmar que su posicionamiento, tanto como sus discursos fueron actos de coraje, pues su postura fue contraria a lo que

muchos esperaban de él, y ni siquiera el mundo católico imaginaban que él pudiera mostrar esa actitud. Menos aún cuando sus antecesores directos encomendaron, en distintos momentos, la realización de estudios con el anhelo de reanudar los trabajos del Concilio Vaticano I, este fue interrumpido en 1870 sin que hubiese llegado a una conclusión.

Dichos estudios, dígame de paso, mantenidos en secreto por voluntad pontificia, no tuvieron éxito como sencillamente se percibe. Estos fracasos de Pío XI y Pío XII, que solamente después del anuncio del Vaticano II fueron conocidos por Juan XXIII, no impidieron la determinación de seguir con los trabajos conciliares. El Papa estaba seguro de que cumplía una determinación divina. Eso no sorprende de manera especial a los católicos, porque es precisamente lo que se espera del Sumo Pontífice, que sea el vicario de Cristo que haga en la tierra lo que es la voluntad de Dios. La construcción de la identidad del Papa incluye esa prerrogativa, aunque también ejerza funciones políticas, y en el caso de Juan XXIII, de representante del Estado Vaticano.

1.2 Aspiraciones ecuménicas para el Concilio

La intención de Juan XXIII de abrir el Concilio católico a otras confesiones cristianas recibió apoyo dentro de la Iglesia y también fuera de ella, sin embargo, fue, además, blanco de críticas y preocupaciones de muchas personas. Especialmente para algunos purpurados, que no apostaban por el éxito de la iniciativa papal. Contaba como punto inspirador de ese programa ecuménico, con la carrera que Roncalli desarrollará en sus años como nuncio apostólico, así como los contactos que había establecido con integrantes de la ortodoxia cristiana, así como de otras iglesias desvinculadas de Roma, en especial con el patriarca de Constantinopla, Atenágoras, quien, al igual que el Papa ansiaba el acercamiento entre los cristianos, pues seguía un proyecto ecuménico, desde que alcanzó a su condición de patriarca (ALBERIGO, 1996: 74).

De este modo, la propuesta de trabajo para el Concilio que se acercaba se mostraba más aventurada de lo que muchos esperaban; si era algo inusitado el llamamiento papal a la reunión de la Iglesia en aquellos momentos delicados de la Guerra Fría, que hacía al mundo un poco más inestable (HOBSBAWM, 1997: 223), también era insólito proponer

como pauta principal para el Concilio, la invitación de agentes externos a la Iglesia Apostólica Romana.

Quizá por el espíritu conciliar diversos teólogos, sintieron que había llegado el momento de proponer cambios más radicales y profundos en la sólida estructura eclesiástica (ALBERIGO, 1995: 395). Se podían aprovechar las experiencias de otras iglesias que podrían servir de modelo para el catolicismo, a ejemplo de lo que había ocurrido en Stockholm en 1925, en Lausanne en 1927 y finalmente en Ámsterdam en 1948. En ese sentido, se acreditaba que los obispos podrían tener más autonomía respecto a la curia romana (ALBERIGO, 1996: 51) que el que tuvieron durante el pontificado de Pío XII, el cual había promovido la centralización de las decisiones eclesiásticas, dejando a los pastores diocesanos la tarea de simples interlocutores, entre las definiciones emanadas de la Santa Sede y los fieles católicos (CORNWELL, 2000: 379). Dichas prácticas se tornan perceptibles cuando percibimos que Pío XII intentó cambiar el sentido de las encíclicas, convirtiéndolas en fuente de saber indubitable surgida desde la cátedra papal.

Si en las convocatorias de los dos últimos concilios pesaron las herejías y cismas o la intención de posicionar a la Iglesia contra los valores modernos, ahora en 1959, con la convocatoria del Vaticano II existía el anhelo de preparar a la Iglesia católica para la realidad mundial que se avecinaba, donde la laicización se hacía cada vez más presente, los valores utilitaristas y hedonistas eran puestos en primer plano y afloraba un anticlericalismo, proveniente de grupos feministas, homosexuales, agnósticos, etc., que identificaban a la Iglesia con el pasado de represión, el cual debería extinguirse por completo para el nacimiento de una nueva sociedad.

Se puede decir que los contemporáneos, se mostraron expectantes ante la divulgación de la noticia de que la Iglesia se reuniría una vez más para definir los rumbos de una era dentro del catolicismo y del cristianismo (ALBERIGO, 1995: 395). Sin embargo, por increíble que pueda parecer en Roma no hubo gran difusión del discurso papal, ni tampoco en la prensa y en las revistas especializadas. Los grandes periódicos del mundo tardaron en reflejar el evento y cuando lo hicieron, no le dedicaron un espacio destacado. Incluso las autoridades diplomáticas acreditadas en el Vaticano retrasaron la comunicación de que Juan XXIII había convocado a la Iglesia para reunirse en concilio. El representante francés lo hizo añadiendo el comentario de que el inicio efectivo de las actividades no ocurriría antes de 1962 (ALBERIGO, 1996: 47). En eso, efectivamente,

estaba en lo cierto porque la apertura del Concilio sólo ocurrió en dicho año debido a la magnitud del proyecto, nunca antes presenciado.

1.3 Prenuncio de embates eclesiológicos

La preparación para el Concilio Vaticano II fue escenario para querellas políticas. Aunque la Iglesia, aunque discursivamente direccionada al mundo superior gobernado por El Señor, posee sus pies en la Tierra, lo que significa por lo tanto, que los asuntos del ámbito de la política también constituyen la Historia eclesiástica, que además ocupan un espacio considerable en los acontecimientos. Desde tiempos inmemoriales, ha habido disputas no esencialmente religiosas, en el seno católico, lo que no se mostró distinto en 1959, porque la curia romana intentaba establecer su control sobre el Concilio, dejando de lado las intenciones preliminares del Sumo Pontífice (ALBERIGO, 1996: 54). Ese choque entre las preferencias romanas y los anhelos papales probablemente ocasionaron algunos momentos de tensión, porque las relaciones eclesiásticas no siempre son dominadas por oraciones y plegarias, sino por luchas de poder (BERNSTEIN; POLITI, 1996: 97). Ya lo destacó George Weigel (1999: 215): “No importa dónde tuvieron lugar, qué hicieran o cuánto tiempo les llevara cumplir con su cometido, cada uno de ellos (de los veinte uno concilios celebrados en la Iglesia) se vio salpicado de conflictos y seguido de controversia”.

Esas palabras también se pueden aplicar a la reunión eclesiástica como la ideada por Juan XXIII, donde los rumbos teológicos del catolicismo serían profundamente sacudidos, con consecuencias tanto positivas como negativas. En efecto, si el evento logró promover transformaciones benéficas de tal envergadura que atrajeron a los laicos hacia dentro de la Iglesia como copartícipes y no más como asistentes, lo que provocó también un cisma liderado por el arzobispo francés Marcel Léfèbvre, que para todos los efectos, ha sido una mala consecuencia promovida por el Concilio.

En la perspectiva de Juan XXIII, el Concilio llevaría a la Iglesia a la realidad del mundo moderno, pues como repetía en muchas oportunidades, la Iglesia de Cristo no era un museo. Tampoco deseaba caer en los errores del pasado, cuando por ejemplo, el Papa Pío IX convocó el Concilio Vaticano I para confrontar al catolicismo a la modernidad. Juan XXIII quería que todos los estratos del mundo católico estuviesen preparados para

las nuevas circunstancias, para la nueva era que se inauguraba, con avances tecnológicos y disputas ideológicas, que podrían encantar equivocadamente a los católicos y católicas de todo el mundo. Para que eso no ocurriera, era indispensable una nueva postura eclesial, dejando a la vez intactos los principios cristiano-católicos, los cuales deberían ser preservados ante toda ofensiva externa.

Dicho Concilio fue innovador también en su formación. Los obispos de todos los rincones de la Tierra deberían reunirse y dialogar, como ocurriera en pentecostés con los discípulos de Cristo (ALBERIGO, 1996: 57). La intención era entablar una discusión rica y profunda que fuera capaz de lanzar luz sobre los temas dogmáticos desde una perspectiva pastoral que ayudase a los cristianos, y de manera especial a los católicos. Sin olvidar que durante gran parte de los trabajos preparatorios y durante las sesiones, la aproximación con las iglesias separadas de Roma permanecieron como tema de debate. Diálogos motivados por la amonestación del Papa sobre priorizar aquello que las unía como seguidoras del Cristo, antes que enfatizar los puntos de desunión.

El Concilio fue pensado para “llevar la antigua institución religiosa hacia un diálogo abierto sobre su naturaleza, su culto, su misión y su relación con el mundo” (WEIGEL, 1999: 217). Había, en esa intención, una fe profunda en la fuerza de actuación del Espíritu Santo, que conduciría a los padres conciliares a la formulación de enseñanzas verdaderas, capaces de preparar a la Iglesia como un todo para la nueva era iniciada.

En una ocasión, cuando el arzobispo Wojtyla se encontraba en Roma para una de las sesiones conciliares, un estudiante le habría preguntado cuál era el sentido de un Concilio ecuménico si no había un objetivo claramente definido. La respuesta sintetizó lo que muchos habían dicho en momentos distintos, especialmente el Papa Juan XXIII. Esclareció que había por parte del Sumo Pontífice una preocupación “por el desarraigo cultural de la modernidad y por ello creía que la Iglesia debía renovarse con vistas a predicar el Evangelio en una época transformada, y en ciertos aspectos distorsionada por la tecnología. La unidad cristiana era otro objetivo esencial del Concilio” (WEIGEL, 1999: 221).

1.4 Un evento singular en el siglo XX

El Concilio dejó sus huellas en muchas personas y en el mundo, ya que, si por un lado realizaba una relectura y evaluación de los acontecimientos cristianos y católicos, desde los trabajos preliminares, por otro lado promovía una apertura profunda en la milenaria institución eclesiástica. Los que participaron de dicho evento permanecieron marcados por los hechos allí transcurridos. El joven filósofo Karol Wojtyła, que participó en todas las sesiones conciliares, relató años después, llevar todavía la huella de dicha experiencia. Añadía en un análisis de los acontecimientos, que aunque no fue posible dejar de vislumbrar los pormenores políticos presentes en una reunión tan grandiosa, sería imposible entender los matices conciliares, si no se contempla desde la vertiente religiosa (WEIGEL, 1999: 218). De una manera u otra el Concilio fue un hito en el siglo XX, desde su anuncio en 1959 hasta su clausura en 1965, figuras fundamentales en los acontecimientos eclesiásticos y político-sociales de la segunda mitad de la centuria estarían vinculados al evento.

La actitud discursiva adoptada por Wojtyła se reveló auténtica en la medida en que puso en práctica el concilio tanto en la diócesis de Cracovia que él administraba (WEIGEL, 1999: 282), como a partir del momento en que asumió la cátedra de la diócesis de Roma y por ende la conducción de la Iglesia Católica. No obstante aquellas actuaciones que se alejaron exclusivamente del campo enunciativo, una vez que fueron puestas en práctica, es posible verificar su intención de priorizar los aspectos religiosos del Concilio, dejando en segundo plano las disputas políticas.

Había en esa decisión el deseo de defender la institución a la que pertenecía enseñando y destacando lo que consideraba más valioso, antes que cuestiones mundanas, como intereses de grupos de obispos y teólogos, los cuales en no pocas oportunidades se mostraban antagónicos. Dicho antagonismo existía porque, aunque todos los involucrados defendían la Iglesia, sus métodos y perspectivas podían ser opuestos en la forma, pero similares en la intención evangelizadora, una vez que todos eran oficialmente pastores y miembros de la misma institución.

Uno de esos momentos tensos ocurrió cuando ya estaban avanzados las deliberaciones y los encuentros conciliares, a raíz del caso de la paternidad responsable, que tomó más relieve en uno de sus matices: el control de la natalidad. Para determinados obispos católicos era moralmente lícito hacer uso de métodos contraceptivos artificiales; sin embargo, un número significativo de prelados discreparon de ese posicionamiento (WEIGEL, 1999: 285). La contienda era extremadamente delicada, por esa razón, a pesar

de formar parte de los temas de discusión del Concilio, el sucesor de Juan XXIII, Pablo VI asumió la responsabilidad de trazar las directrices eclesiásticas acerca del tema, excluyéndolo dicho tópico de la lista de decisiones que debían ser tomadas en las sesiones conciliares. Lo cual, no logró cesar la contienda, al contrario fijó las críticas por supuesto autoritarismo papal.

Otro momento no menos emblemático, capaz de desvelar los rasgos más sencillos de las actividades políticas desarrolladas durante el Concilio, nos remite a la primera sesión, en otoño de 1962, cuando se estableció la discusión acerca de cómo la Iglesia debería proceder con las fuentes de revelación divina: las Escrituras y la Tradición. Ese debate era central, debido a las consecuencias que podría ocasionar en las relaciones entre la Iglesia Romana y las demás Iglesias, porque parte de las desavenencias entre las confesiones nacían precisamente de este punto teológico. En los debates había grupos que abogaban por considerar exclusivamente las Escrituras como fuente, lo que no era completamente aceptado, pues eso significaba la exclusión de la tradición eclesiástica. Había al mismo tiempo interpretaciones más ambiciosas, como la de Wojtyła, que propugnaba la definición de que Dios era la única fuente de revelación (WEIGEL, 1999: 226), de esa manera toda manifestación divina, por medio de la Escritura, de la Tradición u otra forma, sería considerada fuente de revelación.

Las sesiones conciliares estaban regidas por el espíritu religioso de sus participantes, pero había duras defensas de posicionamientos teológicos, si no individuales, por lo menos históricas y por ello arraigadas en el imaginario de los católicos, sin excluir a los prelados que formaban parte de las sesiones y de los encuentros informales en hoteles y restaurantes de la ciudad.

A lo mejor, los debates fueron acalorados también por la diversidad de los padres conciliares, ya que hubo en la primera sesión más de 2.000 obispos procedentes de 141 países. Este número representaba más del triple de los que acudieron a la convocatoria para el Primer Concilio del Vaticano. En el siglo XIX, no figuraron representantes de África, mientras que para el Concilio convocado por Juan XXIII eran más de 100 obispos oriundos del dicho continente. Por primera vez en la historia, había un cardenal de Japón, así como de China e India (BERNSTEIN; POLITI, 1996: 99). Los europeos dejaron de ser mayoría, lo cual era más significativo en la medida en que el porcentaje de italianos había descendido exponencialmente. Dada esa nueva realidad eclesiástica era virtualmente imposible evitar las contiendas, pues las lecturas de mundo eran muy

distintas, aunque fundamentasen sus posicionamientos teológicos partían de lo que la Iglesia les había enseñado.

2 El parentesco en el orden moderno

Cuando se realiza un análisis sobre la familia surge la necesidad de considerar elementos importantes de su constitución y representación colectiva. Entendiendo que la reproducción es uno de esos elementos, pasa a ser necesario observar campos relacionados a esos fenómenos, con vistas a generar una narrativa suficientemente explicativa. Por ese motivo es importante que nos dediquemos a verificar lo que sería el parentesco, para más tarde exponer cómo ese concepto se relaciona con el discurso y los proyectos eclesiales sobre la familia y la paternidad responsable.

Hay analistas que destacan la multiplicidad de modelos de familia y de parentesco existentes. Sea desde el punto de vista eclesial (BURGOS, 2004; HILDEBRAND, 1993) o secolar (CASEY, 1990; CHACÓN, BESTARD, 2011), se entiende que la familia está formada por los progenitores y su prole, pudiendo ser ésta biológica o no. Cuando se considera el Magisterio de la Iglesia respecto a la reproducción, lo cual incluye el control de la natalidad obligatoriamente, se está hablando de un vínculo entre los progenitores y su grupo con el nuevo miembro, que deberá incluirse en él. (SCHNEIDER, 1984).

El parentesco es el vínculo imaginario que surge de aquella relación (WILSON, 2016). Ocurre que la noción de parentesco es un concepto amplio que envuelve subtemas e identidades, los cuales pueden variar de acuerdo a la región o a los elementos culturales, así como por razones cronológicas, porque tanto la familia como el parentesco son categorías orgánicas (BESTARD, 1998). Para balizar ese debate, se utilizará, principalmente, las nociones expuestas por el antropólogo Joan Bestard, para, a partir de esa definición, seguir el análisis y narrar cómo la Iglesia católica percibía y se posicionaba sobre la relación entre progenitores (padres), grupo familiar y prole.

Se puede considerar con Schneider, que el parentesco es una invención, una construcción cultural en la mente de quien lo considera; para efectos relacionales y para aquellos que tratan sobre ello. Dicho pensador criticaba el “bio-essentialism”, considerando el parentesco como dependiente de una acción biológica (WILSON, 2016), es decir, es a partir del acto reproductivo, como se regenera ese vínculo.

No es plausible afirmar que, alrededor del mundo, todos consideren los mismos criterios a la hora de definir las reglas de inclusión o reconocimiento del parentesco, por lo que existen numerosos modelos y formas de parentesco. Se verifica que la participación en la reproducción es una posibilidad de confección de parentesco, pero definitivamente no era la única. Tampoco se puede decir que la existencia de un modelo fuese única, en una zona específica, porque existían las variaciones.

Sobre la concepción moderna de parentesco, hay que referirse a los debates acerca de la visión *bio-essentialist*, que considera su existencia a partir de premisas biológicas-genealógicas-reproductivas (WILSON 2016). Dice ese autor, que los años 1960 y 1970 parecían evidenciar que el concepto de parentesco estaba limitado a la reproducción; sin embargo, esa creencia no lograba responder a todos los cambios que la sociedad presenciaba: el trabajo de las madres fuera del hogar, el avance de la contracepción, multiplicación de los divorcios, el amor libre, la liberación sexual, así como el desarrollo de las tecnologías de reproducción.

Parecía que el mundo funcionaba en nuevos sistemas con viejas definiciones. Es cierto, que las ciencias pueden tardar algo en incorporar los nuevos roles sociales. Aún así, la búsqueda por mantener algo intocable, no era real, sino imaginado, como lo mencionado anteriormente, hacía surgir un cuadro bastante complejo. En aquel contexto existía el funcionamiento del proceso dialéctico, en el cual la sociedad tenía que ser rediseñada, aunque sufriera presiones institucionales para preservar sus supuestos valores, como si estos fuesen eternos.

Es como si los estudios de Malinowski (2013) causasen una efervescencia por sugerir la existencia de un sistema matriarcal, donde la figura del progenitor, del padre, no cumplía perfectamente con la estructura organizada en Occidente de fuerte carácter institucional religioso. Existía una marcada tendencia etnocéntrica a la hora de establecer los vínculos de parentesco (BESTARD, 1998). La pluralidad de modelos, parecía dispersar la atención de las estructuras realmente importantes y válidas. Por ello, lo que se veía era la proyección de un modelo aplicado a las demás realidades culturales.

En algunas sociedades el parentesco estaría centrado en dos signos: la sangre y el amor. La primera de orden biológica y la segunda, más abstracta, en una especie de solidaridad (WILSON 2016). Para romper con esa visión eurocéntrica, en alguna medida -ya que los antropólogos que habían establecido esos criterios eran Europeos o culturalmente vinculados a esa región- Schneider proponía una división entre lo que era el acto reproductivo y el vínculo de parentesco. Decía él:

Kinship has to do with the reproduction of human beings and the relations between human beings that are the concomitants of reproduction. The reproduction of human beings is formulated as a sexual and biological process. Sexual relations are an integral part of kinship, though sexual relations may have significance outside kinship and sexual relations per se are not necessarily kinship relations. (SCHNEIDER 1984:188)

Mientras tanto, la crítica al hecho de que la sangre sea puesta como razón para el establecimiento del parentesco, no pretendía eliminarla, ya que se entiende que es un valor, como se constata amplia documentación historiográfica a este respecto. El problema estaría en descalificar los demás roles, poniéndolos en segundo plano. Aunque Wilson (2016) fue bastante categórico, en la afirmación de que esas narrativas históricas sirvieron al propósito, para confirmar la regla, de que en la sangre se formaba la relación parental.

En el siglo XX, la noción ordinaria sobre parentesco basado en la sangre se mostró insuficiente para dar cuenta de toda la complejidad que se formaba y de los que los investigadores se percataban, al tiempo que algunos cambios en los roles de parentesco que no eran recientes, entraban ahora en los análisis. Era preciso dedicar atención a los roles heterogéneos que contribuyen para la formación del parentesco; no basta seguir diciendo que se forma a partir de la reproducción porque había que considerar también la posibilidad de un parentesco imaginado (CARRASCO, 2011).

El antropólogo Joan Bestard (1998) nos explica que durante mucho tiempo el parentesco permaneció marginado dentro del estudio sobre la familia, sin embargo afirma que era inviable un análisis correcto de la sociedad, sin la debida observación de lo que se entiende como esencial en la organización de las comunidades. Por ello, el parentesco fue rescatado de su ostracismo para convertirse en elemento clave en los estudios antropológicos. Incluso, se podría decir, que llega a ser central a la hora de examinar al ser humano y su contacto con el mundo que lo circunda porque interfiere en las normas sobre la reproducción social.

En una expresión clásica se diría que “la sangre pesa más que el agua” porque el status, es decir, el poder económico, social y político podría ser transferido por la vía biológica desde que el progenitor reconoce su paternidad, acepta que es responsable de la procreación de otro individuo; “el parentesco, en tanto que elemento socializador, es mediador entre el individuo y la sociedad” (BESTARD, 1998, 31). En esta perspectiva, el pertenecer a un grupo determina la forma en cómo el sujeto se relaciona socialmente.

Durante algún tiempo hubo científicos, que se centraron en la defensa de que las familias habían sido estructuralmente transformadas por la industrialización, provocando un aislamiento de los grupos biológicos, con perjuicio para las relaciones entre los familiares más alejados. La literatura más reciente terminó por rechazar ese argumento, demostrando que los vínculos de solidaridad basados en el parentesco habían sido preservados, a pesar de cambios puntuales en la constitución familiar.

En las sociedades modernas, con foco en aquellas de tradición europea, los vínculos de parentesco continuaron siendo importantes aunque el Estado atendía ya varias demandas de los individuos. Las redes de parentesco marcaban tanto los roles de los miembros, contribuían a la concepción de persona y servían de ayuda frente a las carencias de sus integrantes. Por lo tanto, la familia y los vínculos de parentesco pueden haber sufrido adaptaciones, como se esperaría de una institución orgánica.

Como ha sugerido por Giddens (1993), los tiempos modernos favorecieron el despertar de las relaciones fluidas, la reproducción ha sido separada del sexo, las relaciones hombre y mujer pasaron por readaptaciones; los colectivos empezaron a organizarse y requerir atención, como el reconocimiento del derecho de generar hijos sin la unión matrimonial o el reconocimiento del parentesco de maternidad o paternidad sin haber pasado por la reproducción del sujeto acogido.

La constatación de esas transformaciones preocupó a ciertos sectores de la sociedad. La interpretación muchas veces consistía en que la institución familiar y parental estaba en crisis, sin embargo, si nos fiamos de Bestard (1998), innumerables veces ha sido interpretada y dada como tradicional como construcción de una representación, llegando a decir, que la idea de una familia nuclear es tan ilusoria como lo había sido la de la familia extensa, siendo que ambas han sido utilizadas para intentar recuperar nostálgicamente el pasado. Tanto la familia como la relación de parentesco se transforman adaptándose a las coyunturas.

La modernidad sugiere que los fenómenos sociales deben ser observados de una manera menos rígida para permitir que las idiosincrasias puedan ser desveladas. En el parentesco, es decir, en la relación entre progenitores y prole como vínculos reales o simbólicos entre personas, las obligaciones de unos con otros se organizan y reorganizan en un proceso continuo. Aunque el parentesco se forme por la transmisión genética aunque se constata que en la modernidad asume un carácter cultural. Por lo tanto, no hay un modelo, sino más bien, modelos de parentesco los cuales son perfilados por los individuos y por las instituciones contemporáneas.

No obstante, es sabido que las transformaciones son tratadas a veces de forma traumática en algunas organizaciones. Por ello, cuando las transformaciones desafiaban a la idea de familia nuclear y de parentesco, instituciones como la Iglesia se lo tomaban muy en serio, ya que solían entender dichas transformaciones como amenazas a sus estructuras, y más aún, un ataque a las normas definidas por Dios y transmitidas al hombre.

3 Visión conciliar sobre la familia: eje de la vida eclesial

Hasta el Concilio Vaticano II, se pensaba que la Iglesia solía captar e interpretar el mundo a partir de sus conceptos y preconcepciones, razón para que mantuviese la premisa de que el parentesco surgía del acto reproductivo. De ahí que los documentos eclesiales no hacen distinción entre lo que es la procreación y parentesco, uno está directamente ligado al otro. No sería una cuestión de opción o elección. Aunque pudieran ser consideradas otras posibilidades, esta era la deseada y fomentada por los eclesiales que determinaban el rumbo ser adoptado por los católicos laicos.

Evidentemente, la jerarquía eclesial compartía esta concepción, al tiempo que señalaba que la familia era una institución maestra y fundamental para el perfeccionamiento humano, por lo que era preciso fortalecerla para que tuviese el mejor desarrollo posible. Ahora bien, existía un problema: el reconocimiento de los vínculos de parentesco, sin la requerida unión matrimonial y relación conyugal, no era la situación óptima.

James Casey (1990) ha advertido que estudiar y hablar sobre la familia, traía ciertos riesgos porque algunos podrían esperar y entender que la misma organización del pasado seguía existiendo en otro tiempo histórico. En ese caso, la defensa de un determinado modelo de familia debería considerar sus características y su ubicación temporal, de tal modo que lo que se entendía por familia en el contexto del Concilio no sería precisamente el mismo modelo existente en otro momento histórico.

Si dentro de la normativa eclesial, generalmente, se asocia el parentesco con una serie de reglas que impedían la realización matrimonial, se debe a que para el sacramento ser reconocido como válido y legítimo ante Dios y la comunidad humana, debería cumplir con varios requisitos. Se pensaba que si se aceptaba cualquier vínculo de

parentesco entre los contrayentes, eso produciría confusiones y males (GOODY, 1986: 57).

Mientras tanto, el parentesco y la familia para la Iglesia Católica son conceptos amplios. El punto sobre el cual debemos detenernos es sobre cómo la institución se movía en medio de esa multitud de conceptos y percepciones de parentesco, la cual no podía ser simplemente por consanguinidad, a pesar de que fuera el modelo más deseable. La clase religiosa establecía una ordenanza, según la cual, la progenitura generaba también parentesco. Por ello, los documentos eclesiásticos no hacen distinción entre lo que es la procreación y parentesco dado que uno está directamente ligado al otro. No sería una cuestión de opción o elección.

Aunque es cierto igualmente que existía la adopción y la filiación por bautismo, en ese caso: ¿podrían existir dos vínculos de parentesco; uno con el progenitor y otro con el padre adoptivo; o en su vínculo femenino, la progenitora y la madre? En este caso, la Iglesia solía tratarlos como padre y madre, es decir, como aquellos que cumplieron con su papel de progenitores y se responsabilizaban de la crianza de la prole, con quien tenían el lazo de consanguinidad.

Dice el Magisterio eclesiástico que una de las responsabilidades de las personas que desean constituir un matrimonio debe ser la formación de una familia. Para cumplir con este precepto era indispensable la intención de procrear, o por lo menos de tener hijos. Este era un aspecto tan importante que si una de las personas no deseaba tener hijos, el matrimonio se anulaba aunque hubiera sido celebrado según el rito católico; por tanto, la intención de tener hijos era uno de los aspectos que la pareja de novios debía discutir antes de celebrarse la boda. No estaría acorde con la enseñanza católica querer constituir un matrimonio excluyendo la posibilidad de tener hijos y educarlos, pues era uno de los aspectos legítimos de la vida matrimonial y familiar.

No obstante, la Iglesia declaraba la validez de un matrimonio que por razones externas a su voluntad no pudiese engendrar la vida, de modo que era completamente posible la existencia de un matrimonio sin hijos. Era legítimo porque en este caso no había sido una decisión tomada por los cónyuges, sino un impedimento ajeno a su voluntad, lo cual no era causa de anulación de la unión matrimonial consumada, como establece el código de derecho canónico de 1917; “la esterilidad ni dirime ni impide el matrimonio” - Can. 1068 -§3 – (SANTA SEDE, 1917: 625).

El caso de un matrimonio impedido para tener hijos sería la excepción, de manera que la circunstancia normal era la de dos personas que a través del acto conyugal

engendrarían una nueva vida y se dedicarían a su cuidado. En este sentido especificó Pío XII fomentando la dedicación de los consortes al servicio de la procreación:

Bajo este benéfico influjo sacramental, como bajo un rocío de la providencia, crecen los hijos a semejanza de los renuevos de olivo en torno a la mesa doméstica. Reinan allí el amor y el respeto mutuo, los hijos son esperados y recibidos como dones de Dios y como sagrados depósitos que hay que custodiar con temeroso cuidado (PÍO XII, 1939b: 839).

Estar dispuesto a tener hijos era fundamental en el matrimonio católico. Sin embargo, la legitimidad de la maternidad y de la paternidad no se limitaba exclusivamente al hecho de generar nuevas personas, por el contrario, apenas era el inicio del proceso. Era responsabilidad de los padres crear el ambiente adecuado para el perfecto desarrollo de la nueva criatura, de manera especial, porque una de las características del ser humano es su fragilidad en los primeros años de vida, que más que por la debilidad podríamos caracterizarlos por un total estado de dependencia, de manera tal que sin el auxilio de otras personas, el recién nacido no podría sobrevivir. La persona viene al mundo en “total indigencia, es un grito silencioso de la nueva vida para que los padres den una respuesta de totalidad y lleven así a buen puerto la función que la naturaleza les ha confiado” (HELLÍN, 2005: 166).

Estas prerrogativas magisteriales permanecieron sobre la mesa durante la fase antepreparatoria, preparatoria y durante las sesiones del concilio. Los padres reunidos en secciones oficiales y en sus encuentros paralelos, tejían sus opiniones entre la imperativa necesidad de preservar la tradición o por lo contrario de abrirse, dentro de un límite, a las circunstancias examinadas en las parroquias y en la vida ordinaria.

Rouco Varela (2017) sostiene que el concilio puso como eje principal de sus debates y análisis el matrimonio y la familia; sin embargo, en las consultas esa temática no se destacaba, por tanto, nos parece una interpretación más especulativa que basada en datos. Durante los encuentros, las reuniones y las sesiones, el tema familia y matrimonio se tornó poco a poco importante, pero lejos de ser el principal foco de la atención de los padres conciliares (CHENAUX, 2014).

Hay diversos documentos conciliares que abordan la cuestión sobre la familia, el matrimonio, el parentesco, la reproducción, el control de la natalidad, etc., como por ejemplo *Lumen Gentium*. En esa Constitución dogmática se exponían los sacramentos cristiano-católicos en orden, dejando en último lugar el matrimonio. Allí se puede leer:

Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida. De este consorcio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el Pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada (CONCILIO VATICANO II, 1964b: 11)

Son muchos los tópicos descritos en un corto espacio, que logran sintetizar lo que la Iglesia de aquellos días establecía como base de la familiar, con especial énfasis en la reproducción humana, aspecto determinante para el cumplimiento de la normativa, aunque sin perder la referencia a San Agustín, quien exponía la continencia y la castidad matrimonial como virtudes.

Era explícita la intención de preservar la tradición expuesta anteriormente. El Concilio era innovador, pero no podía ser disruptivo porque eso significaría la propia negación existencial de la Iglesia. Por ello la innovación sería considerada en cápsulas, es decir, en pequeñas alteraciones que más tarde se consolidarían en otro documento conciliar y en elementos del magisterio de Pablo VI, el cual se esforzaba en salvaguardar el legado de Pío XI y Pío XII.

En el pasaje de la *Lumen Gentium* se destaca una visión biológica del parentesco. A los padres correspondía preparar los hijos para la vida civil y religiosa. Dado que el texto se fundamenta en la reproducción como hecho generador de legitimidad para la unión matrimonial y para la relación con la prole, sólo podemos entender que el texto estuviese centrando su mirada en la prole legítima, antes que en la natural, espiritual o afectiva.

Dos novedades conceptuales se destacaban en aquel escenario: Pueblo de Dios e Iglesia Doméstica. Ambos conceptos lanzaban un mensaje de comunicación con el mundo católico no consagrado. Era una manera de poner a la Iglesia en contacto con el mundo, acogiendo la experiencia eclesial como una acción colectiva, que se justificaba también en la exterioridad de sus palabras y actos, es decir, la Iglesia no estaba únicamente destinada a la preservación de sus símbolos consagrados, sino que se abría para incorporar a los laicos, aunque estableciese los límites de actuación para ellos.

En el mismo sentido, los padres conciliares declinaban reconocer la estructura específica de familia como Iglesia Doméstica. Esto es un elemento bastante significativo porque descentralizaba sutilmente algunas libertades eclesiásticas, por un lado reconociendo que los sacerdotes no eran capaces de controlar todos los elementos pertinentes a la vida diaria de las personas, y por otro por la actuación de los progenitores como una especie de sacerdocio instruyendo a la prole en los dogmas y magisterios eclesiásticos.

El texto más significativo en ese campo ha sido, según los expertos, *Gaudium et spes*, que trataba numerosos temas aunque se centraba específicamente en la cuestión familiar, con énfasis en los debates sobre la contracepción y la paz mundial según McGrath (1966). Ese documento es pos sí muy interesante y original. El hecho de que haya sido clasificado como Constitución Pastoral revela eso, porque por la primera vez en la historia se nombraba así un documento, después de muchas propuestas dejadas por el camino, como la de que fuese apenas una declaración (SCHICKENDANTZ, 2013).

Algunas interpretaciones sobre esa Constitución llegan a considerarla una de las principales fuentes de rupturas y desavenencias. Porque ningún otro documento había generado tantos puntos de desencuentro como ella. A comenzar por la perspectiva, es de donde se partía para dialogar con *todas las personas*. Ya se pueden vislumbrar dos innovaciones; los Padres Conciliares hablaban desde la realidad seglar, de las vivencias del tiempo moderno, haciendo un llamamiento a todas las personas.

Ha sido un documento polémico porque proponía un visión sobre el acto religioso en otra perspectiva, un método más sociológico, pero aún así necesario para que la Iglesia cumpliera con el espíritu del Concilio de comunicar *ad intra* y *ad extra*, como había sintetizado el Cardenal Suenens y confirmado Pablo VI. La Iglesia no se aislaba del mundo pero reconocía ser parte integrante de él. Si bien su ubicación estaba en un escalón superior como maestra de la verdad.

Al comienzo del documento se vislumbraba la pretensión de enseñar al mundo, sin hacer parte de él. Cuando se dice que la Iglesia no tiene ambiciones mundanas, es un recurso empleado para desvincularse de la lucha de poder o por proyectos económicos. Al hablar en tales términos, los Padres Conciliares se autolegitimaban para pronunciarse sobre los rumbos que la sociedad debería tomar. Reconocían la intensificación de los cambios en el orden familiar y organización social colectiva, como podrían ser el sistema de clanes, tribus u otras formas de reunión colectiva.

La idea de la Iglesia estaba muy alineada a la literatura de la época, que atribuía a la industrialización la responsabilidad por las transformaciones en la organización de la familia. Visión que más adelante fue puesta en jaque por estudios como los de Peter Laslett (1969; 1971), Chacón y Bestard (2011). La familia o las familias pasaban por cambios, porque eran instituciones orgánicas, no porque hubiera la revolución industrial.

De todas formas, el documento reconocía el impacto de algunas situaciones en el cotidiano de las familias, lo que requería una intervención eclesial. No era posible constatar la supuesta pérdida de valores y tradiciones sin manifestarse a favor de su preservación. A pesar del amplio avance de la industrialización, responsable de la mejora económica de las personas, esos cambios no surtían el mismo efecto a la hora de favorecer a las relaciones humanas. Al contrario, cada vez que la población y el sistema económico eran alterados, las personas y sus relaciones comunicativas eran a su vez amenazadas (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 6).

Una de las transformaciones más sintomáticas de estos cambios era el alejamiento de las personas de la religión. Se concluye de esa descripción que, para los Padres Conciliares, el desarrollo económico, algo positivo en principio, promovía simultáneamente la desestructuración del organismo personal, familiar y colectivo con su Creador. Situación entendida como catastrófica porque ponía en riesgo la alianza del hombre con Dios, algo que podría conducir al hombre a su propia ruina. Sin embargo, esa visión pesimista era evitada en el documento, aunque estuviera presente entrelíneas.

El peso de la modernidad calaba en las entrañas de la organización familiar. Sus integrantes eran presionados por el crecimiento demográfico, las diferencias entre hombres y mujeres, desavenencias entre progenitores y prole, etc.; problemas que fueron detectados y anotados. Si la sociedad moderna dibujaba el caos, era preciso buscar la solidez de las instituciones tradicionales, aquellas que habían pasado por momentos de inestabilidad y por ello representaban una fortaleza, como la familia defendida por la Iglesia.

El antídoto para los males se encontraba en los valores personalistas, que reconocían la importancia del diálogo y de la donación de una persona a otra. La adopción de esa medida significaba el rechazo del egoísmo, un vicio que enfrentaba a un ser contra el otro, responsable de instigar las disputas en el seno de la familia. En el discurso de los padres conciliares se señalaba que las mujeres abandonaban paulatinamente las atribuciones tradicionales y que pasaban a reclamar un lugar en ambientes ajenos al

espacio doméstico; fenómeno muy importante en aquella época de transiciones, ya que todavía no se había concretizado la llamada Revolución Sexual.

La primera parte del documento era más doctrinario que pastoral, Ésta sería la característica destacada en la segunda parte de la Constitución. Se meditaba la cuestión sobre que el hombre está inscrito en un plan más amplio que su simple voluntad o anhelos, el cual hace parte en realidad de un proyecto divino, que expuesto por la Ley Natural, establece una regla de subordinación la cual exige respeto a límites impuestos naturalmente.

La segunda parte del documento, es donde, se aborda de manera más clara, las demandas sociales, es decir, los elementos más pragmáticos de la vida humana. En otras palabras, se aleja de una explicación literaria o teórica de la existencia humana, para centrarse en los hechos de las personas, con sus trabajos, alegrías y sufrimientos ordinarios.

Se declaraba nuevamente el nefasto impacto de las prácticas que herían la esencia humana, como el aborto, la eutanasia, el genocidio y el suicidio. Estos no eran males exclusivos de la modernidad, pero cobraban nuevas dimensiones en ese período histórico. Los problemas habían sido, pero no se realizó un correspondiente desarrollo de cada uno de esos tópicos, pues tampoco era aquella la función del documento, dado el escaso espacio y tiempo para deliberarse sobre cada uno de esos elementos, los cuales, individualmente, se configuraban como constituyentes de lo que se entendía como crisis.

Eso tocaba muy sensiblemente la existencia de la familia. No podía pasar desapercibida o liviana por la problemática de la crisis ocasionada por la modernidad. Las familias y sus integrantes precisaban darse cuenta de que enfrentaban una nueva circunstancia, la cual les exigía fortalecerse para enfrentar esas amenazas. Por ello, la primera parte de la *Gaudium et Spes* recogía normas doctrinales para enseñar a los miembros de la Iglesia y a todas las personas que se sentían amenazadas o al borde de la crisis, a buscar refugio en el Magisterio.

La familia es tratada como una creación divina por lo que no podría estar limitada y controlada por instituciones humanas. Sus intereses pasan por el mundo, pero no son del mundo. Tiene responsabilidades con la organización social porque los Padres Conciliares reconocían el valor teleológico sobre el cual se constituía (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 32), entre otras razones, porque el hombre es una creación divina, lo cual es bacilar en la argumentación discursiva. Todo parte de esa premisa, de que el

ser humano, no es auto-creado, por lo tanto, debe obediencia a reglas más significativas que las escritas por hombres e instituciones seculares.

No hay ley humana que pueda ser más valiosa y dignificante que aquella confiada por Dios a su creatura. Esa creencia provoca que el discurso eclesiástico se dirija a la escatología, por la cual se afirma la certeza de que Dios volverá y que la humanidad tendrá que rendirle cuentas de cómo han tratado los dones dejados por Él. Frente a esa subordinación, en la Iglesia constituida por hombres, las personas consagradas o no, precisan adecuarse a la normativa moral, aunque no la entiendan plenamente. Ese era papel desempeñado por los Padres Conciliares, de preservar la tradición moral, aunque comunicándola de la manera más efectiva posible para que las personas puedan sentirse acogidas y movidas a dejarse guiar por los sacerdotes y por el Magisterio.

En varios momentos se amplía la concepción sobre el significado de familia, la cual deja de ser una comunidad de personas vinculadas por lazos de parentesco, consanguíneos generalmente, para convertirse en una familia humana. Los autores del discurso buscaron consagrar la idea de que toda la humanidad está ligada de manera intrínseca, cuyo eje unitivo es precisamente el hecho de ser criaturas divinas, y en algunos casos, hijos de Dios, desde que en las perspectivas eclesiásticas católicas aceptasen el bautismo y todas las prerrogativas atribuidas a ese sacramento.

Los Padres Conciliares seguían la tradición de la Iglesia de atribuir la constitución de la familia a Dios. Su premisa era que Dios creaba la organización familiar e invitaba al hombre y a la mujer que, mediante la celebración matrimonial, construyesen el escenario para la consagración de la familia; es decir, Dios creador había establecido el orden de que el hombre y la mujer, a través de la unión sacramental, se habilitasen a la convivencia sexual, la cual les permitiría la procreación. Los seres humanos en esa relación entran como coparticipes de un plan más amplio que el ellos mismos.

Para el historiador Ipojucan Campos (2011), esa definición hacía parte de una estrategia para involucrar a los laicos y depositar en ellos la responsabilidad de que el matrimonio fuese la base de la constitución familiar, además de que esa unión debiera posibilitar la formación preferencial de una prole numerosa. Mientras tanto, también se establecía que los cónyuges deberían estar atentos a los signos de su tiempo para interpretar sus circunstancias propias y las de la sociedad a la hora de procrear.

Por consiguiente, y como se viene adelantando, para los padres conciliares sólo había una constitución familiar aceptable, debería ser formada por un hombre y una mujer, los cuales, consagrados mediante el sacramento matrimonial, engendrarían una

prole y la educarían según los roles establecidos por Dios y defendidos por la Iglesia católica. Fuera de esa configuración, algunas pequeñas variables serían entendidas como familia, que no son citadas explícitamente en la *Gaudium et Spes*. Evidentemente, la Iglesia legitimaba la familia basada en una estructura de hogar, donde los progenitores convivirían con la prole, que serían aquéllos reconocidamente hijos e hijas por consanguinidad, más que por afecto.

Los Padres Conciliares estaban en un momento clave de la historia. Estaban impelidos a renovar la forma de comunicar la tradición y el Magisterio sin perder de vista la Escritura. El borrador de la Constitución Pastoral, elaborado por Chanu y revisado por Congar, resaltaba la acción del ser humano sobre la tierra. Lo cual explica que hubiera una dedicación especial a la familia, la cual, desde hacía bastante tiempo, había sido establecida por la Iglesia como pilar de la sociedad e institución creada por Dios.

Ocurre que eso se podría explicar desde una perspectiva representativa, es decir, para los creyentes Dios había concebido el desarrollo humano a partir de la constitución de un matrimonio, que a continuación se configuraría en familia. Entretanto, lo que el documento no demostraba era el histórico proceso de construcción de la sacralidad del matrimonio y de la familia, muy bien demostrado por Irigoyen (2007), Morant y Peruga (1998).

El foco del documento estaba puesto en la existencia atemporal de la organización familiar, y por ello se ignoraba estudios relacionados en relación al proceso, como el elaborado por Le Play (1885) disponible ya en aquel momento, pero aparentemente desconocido por los padres conciliares. Estos permanecían en una especie de zona de confort, considerando la familia a partir de presupuestos tradicionales y tratándola como una institución fija con un modelo estable, que por circunstancias de la modernidad sufría ataques y amenazadas.

Uno de los puntos más delicados de la fase conciliar, se dio cuando algunos Padres Conciliares quisieron posicionarse sobre temas demográficos, hablando sobre el control de la natalidad, o como vendría a ser denominado: Paternidad Responsable. Este fue un tema delicado y muy polémico, el cual ya estaba siendo estudiado por una Comisión Papal desde 1963, pero que dejaba muchos prelados recelosos de lo que pudiera surgir, pues flotaban sobre el aula conciliar ideas de cambios en el Magisterio establecido por Pío XI y Pío XII.

En el Decreto *Ad Gentes*, dedicada a la acción misionera de la Iglesia, en especial de los sacerdotes, se decía que los misioneros deberían ayudar a las familias en su labor,

fomentando el cultivo de las vocaciones en su seno (VATICANO II, 1965c: 39), porque se entendía que a partir de ese ambiente se formaba el cristiano. En diversos enunciados eclesiológicos se buscaba confirmar que la familia – Iglesia Doméstica – era el lugar adecuado para el primer contacto de la criatura con la Escritura, Tradición (CONCILIO VATICANO II, 1965c: 10) y Magisterio (CONCILIO VATICANO II, 1965c: 10), por ello, los padres eran llamados primeros educadores en la fe. Sin embargo, en el caso de la citación de la *Ad Gentes*, el foco ha sido puesto en el impulso a la vocación consagrada.

El papel de los laicos como colaboradores en la tarea de evangelización se realizaría “fomentando en sí mismos y en los otros el conocimiento y el amor de las misiones, suscitando las vocaciones en la propia familia” (CONCILIO VATICANO II, 1965e: 41). Por lo visto, la familia tenía un papel central en el funcionamiento y preservación de los valores católicos. Esta se desempeñaba como taller de nuevas vocaciones, y para ello era preciso que los padres abrazasen y siguiesen la enseñanza haciendo del catolicismo la base de su existencia.

Simultáneamente las familias recibirían destinatarias de la atención de la Iglesia consagrada: sacerdotes, religiosos y religiosas, prelados, etc., como espacio de catequización. Para su perfecto desarrollo, debería beber de la fuente, como quedaba expresado en la Constitución *Dei Verbum*, donde se exponía de manera destacada, que todos los cristianos deberían tener acceso al Texto Sagrado, “Es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura” (CONCILIO VATICANO II, 1965c: 22), y a partir de ella pautar sus decisiones y sus acciones como integrantes de la Iglesia (CONCILIO VATICANO II, 1965c: 26).

Los sacerdotes, entendidos con ministros de Dios, deberían según el Concilio estar pendientes de los más necesitados, por ello, se les amonestaba a que estuvieran al servicio de los matrimonios. En el Decreto *Presbyterorum ordinis*, dedicado a tratar sobre la actividad presbiteral, decía que se “atenderá con diligencia especial a los jóvenes y a los cónyuges y padres de familia” (CONCILIO VATICANO II, 1965f: 6), pues se concebía como grupo valioso y frágil a la vez.

4 La reproducción humana en perspectiva conciliar

La Iglesia consideraba la temática del control de la natalidad como punto neurálgico de la pastoral contemporánea. Por ello, algunos de los papas del siglo XX, antes de la realización del Concilio, se manifestaron acerca de la planificación familiar. Durante la realización de las sesiones conciliares, se formaron grupos reunidos bajo diversas características, como por ejemplo, la prerrogativa de cambio o de conservación del Magisterio; según la definición establecida por los propios participantes del Concilio: Progresistas y Conservadores³⁴ (CHENAUX, 2015).

De cierto modo, la comunidad eclesial se preocupaba por esa cuestión. Mientras tanto, es significativo recordar que en la fase ante-preparatorio, los obispos y preladados consultados no habían demostrado mucho interés por debatir la planificación familiar. Fue durante la realización de las sesiones, cuando los Padres empezaron a reunirse, el momento en el que el tema ganó fuerza y se iniciaron conversaciones más efectivas sobre la necesidad de que la Iglesia hiciera un pronunciamiento.

Muchos consideraban que el Magisterio no comunicaba con precisión la enseñanza bíblica y que lo planteado estaba desactualizado, por lo tanto, no dialogaba con las demandas de la sociedad moderna o aquellos que consideraban el Magisterio establecido como fuente suficiente de enseñanza para sacerdotes y principalmente para matrimonios.

Durante la realización del Concilio, apareció una fuerte demanda de reformas en el Magisterio sobre la planificación familiar, pese a que, al comienzo el principal tema de debate. Por este motivo, se empezó a configurar el documento *Gaudium et Spes*. El hecho de que algunos preladados e incluso el Sumo Pontífice temiesen la aprobación, o el simple pronunciamiento, en el aula conciliar a favor del relajamiento de la normativa sobre el control de la natalidad, fomentaba, entre los integrantes más conservadores de la Curia y del episcopado, la necesidad de preservación de los límites establecidos durante el siglo XX, principalmente aquellos delineados por el Papa Pacelli.

Debido al riesgo de desacuerdos públicos, los Padres Conciliares no pudieron desarrollar todo lo anhelado en el debate, pues surgió la determinación de que sobre ese tema habría una declaración papal. Por lo tanto, en las sesiones, simplemente se podría debatir de manera genérica, sin la publicación de una enseñanza distinta a la existente.

³⁴ Importante destacar que los términos *progresistas* y *conservadores* sean inexactos, lo cual es confirmado por la literatura historiográfica. Existen propuestas, como la de Chenaux, de ampliar el campo de visión para comprender que dentro de un evento tan amplio y complejo, como el Concilio Vaticano II, reducir el análisis a estos dos conceptos acaba limitando la comprensión del fenómeno.

En cualquier caso, se confirmó en los documentos conciliares, que la reproducción humana era un acto más amplio y profundo que la simple generación de un ser biológico. Por considerarse el ser humano una criatura divina, el acto reproductivo debería ser limitado a una situación sacramental, o sea, la única fórmula aceptable como legítima era la realizada dentro del matrimonio según el rito católico.

La reproducción era un acto de comunicación entre los cónyuges. Siendo así, no podría sufrir la intervención de un agente externo, como la utilización de una contracepción. Esa visión oficial había sido definida desde la década de 1930, siendo después reforzada por argumentos filosóficos, como indicaron Jacques Maritain (1968) y Dietrich von Hildebrand (1969).

La obra personalista, principalmente del primer filósofo, que tanto influyó en el Vaticano II, establecía que en el acto matrimonial la donación se establecería libremente y como un acto de amor. Además, para su plena realización sería imprescindible la existencia de una comunicación abierta, sin barreras impuestas por el ser humano, porque así había deseado y planeado Dios al crear el ser humano a su imagen y semejanza.

Así se expresa la *Gaudium et Spes*: hombre y mujer deben actuar para el bien colectivo, como una acción solidaria, con el fin de que los designios de Dios se realicen (CONCILIO VATICANO II, 1964d: 34). Entiende que en muchos momentos la ciencia colabora con el matrimonio para el cumplimiento de ese objetivo, sin embargo, señala que por egoísmo, se pone a disposición de “usos ilícitos contra la generación” (CONCILIO VATICANO II, 1965d, 47). Dice además que “Dios es el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios, lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano” (CONCILIO VATICANO II, 1965d, 48), y corona la argumentación diciendo que el “matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole” (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 48).

Ese enunciado confirmaba lo antes establecido por la Constitución *Lumen Gentium*, que se expresaba en esos términos: “los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia” (CONCILIO VATICANO II, 1964: 11). Esa actitud sería premiada con la santificación de los esposos, como ayuda para la recta procreación y educación de la prole, interpretada como don de Dios a la humanidad.

Cuando se acude a otros pasajes de los documentos conciliares, se nota que la justificación para la paternidad y la maternidad se iniciarían antes de la misma realización

de la boda, porque los novios ya deberían estar dispuestos a contribuir con la Iglesia en la formación de nuevas personas cristianas. Era preciso la recta intención, de los prometidos, de estar dispuestos a aceptar el nacimiento de un nuevo ser, para que el matrimonio fuera legítimo, por lo menos en lo que se refería a los aspectos vinculados a la procreación. Cualquier mentalidad o pretensión de interponer un método externo, podría servir como causa de nulidad para el matrimonio.

Es notable la importancia dada al acto reproductivo en los documentos. En la Declaración *Gravissimum educationis*, dedicada a la definición y explicación de la Educación cristiana, se decía: “Puesto que los padres han dado la vida a los hijos”, (CONCILIO VATICANO II, 1965a: 3).

5 Sexualidad y reproducción: debates internos y externos

Como se ha visto, la Iglesia poseía una clara estrategia de defensa del modelo familiar. Uno de sus principales exponentes ciertamente sería Jacques Maritain, que en parte fundamentaba su argumentación en la defensa de una estructura antigua que diferenciaba *individualidad y personalidad*. Los pontificados de la segunda mitad del siglo XX se orientaron hacia la segunda concepción, priorizando la persona antes que el individuo.

Eso significaría enfatizar un espíritu, la inclinación natural de la humanidad a la donación, a salir de sí mismo, como mecanismo para hacerse humano. Según esa visión, bastante difundida en el período examinado, el ser humano trae consigo una llamada a dialogar con el otro; estar abierto al contacto en plenitud. Siendo así, se entendía que los católicos “elegidos” para la constitución de familias precisarían estar dispuestos no sólo con su semejante, es decir, su cónyuge, sino también ponerse en contacto con la divinidad a fin de discernir lo que Dios les instruía. Ese aspecto puede parecer simple y sencillo, pero trae consigo una carga de responsabilidad y de presión bastante significativos.

El católico, según la expresión difundida en los espacios eclesiales, es un ser destinado al Cielo, pero que vive en el Mundo. Eso hace que se genere una crisis, porque en cierto sentido le transforma en un ser apátrida o por lo menos desterrado. Siendo preciso organizar una estructura de protección y de apoyo que le permitiese vivir y desarrollar su existencia en un ambiente solidario y convergente. Ocurre, como cualquiera

puede percibir que hombres y mujeres llevan su vida ordinaria en un ambiente distinto al añorado, hecho que les obliga a plantearse todas sus acciones a partir de datos teóricos, pensados o por lo menos interpretados por agentes que no viven como ellos viven.

Eso quiere decir que en el siglo XX, la Iglesia construye a duras penas un discurso acerca de las familias y específicamente sobre la sexualidad y la reproducción, que aceptado por grupos y personas más involucrados en la vida ordinaria de Iglesia, no llegaba a calar en los corazones de muchos de los esposos y esposas que tenían la vida religiosa como una actividad burocrática, o incluso como una tradición cultural familiar, que construían una barrera entre lo que era la actividad pastoral religiosa, distinta a la vida cotidiana.

Esas diferencias apuntadas por Maritain causaban una fisura en el seno de la Iglesia que, de acuerdo con la historiografía, evidencian que el catolicismo institucional perdía su tradicional prestigio desde el siglo XIX. De esa manera, los líderes católicos encontraron en la defensa de la sexualidad reglada y de la procreación numerosa una vía de preservación de sus valores, principios, dogmas y, por supuesto, de poder, aunque evidentemente esa es una visión exterior, pues dentro de la institución el sentido era el de preservación de valores, no de mantenimiento de poder.

Ni el católico ni la Iglesia estaban aislados en el mundo. Sus actividades eran resultado de un proceso de diálogo, por ello, Maritain y otros que lo apoyaban y lo difundían, aunque sin citar su nombre regularmente, como sería el caso de Pablo VI y Karol Wojtyla, interpretaban la historia presente de la Iglesia como un momento clave en el que la humanidad podría echar todo a perder. Dada la seriedad del problema necesitaban respuestas claras para asegurar la fidelidad de las personas en el plano defendido por el orden eclesiástico.

De acuerdo con lo que Hunter (2006) exponía acerca de América pero que, según él, podría ser trasladado a otros territorios, los años 1960 fue un período propicio para los conflictos entre tendencias y pensamientos. Los católicos estaban en la Iglesia, pero también fuera de ella, por ello se veían influenciados por ideas, opiniones y valores a veces antagónicos, que al fin y al cabo debilitaban la ya frágil situación de la Iglesia Católica en el mundo, aún más cuando de sus manifestaciones acerca de la sexualidad y de la reproducción.

Es interesante porque algo que se podría delinear como blanco o negro, poseía, sin embargo, tantas variables y matices que resulta prácticamente imposible abarcar todas sus posibilidades. No obstante, ese estudio se propone a lanzar una mirada sobre algunos

de ellos, con la intención de demostrar la complejidad del problema, que se reitera, no podría ser reducido a simplemente ortodoxia y heterodoxia. Hay que tener en cuenta que las pautas, planos y proyectos eclesiológicos ampliamente criticados, incluso dentro de los espacios religiosos, logran poco a poco asegurar la deseada fidelidad al plan moral del catolicismo reforzado o contraído durante a lo largo del siglo XX.

Si la temática de la sexualidad y de la reproducción no fuese fundamental para la Iglesia, no habría existido por su parte tanto empeño en demarcar fronteras. En realidad mucho esfuerzo fue realizado para garantizar la preservación de los valores familiares católicos. El coste de ese empeño fue alto, pagado con anatemas, fisuras y críticas internas y externas. Entretanto, la observación de aquellos eventos desde una relativa distancia permiten sugerir que el resultado fue parcialmente alcanzado, porque si los prelados no consiguieron llegar a la imposible plenitud de los católicos, por lo menos, delimitaron límites que posibilitaron el surgimiento de movimientos laicos y sacerdotales en defensa de la sexualidad y de la reproducción conformes.

Esa constatación lleva a considerar que la labor de Maritain y de otros intelectuales católicos surtió efecto, al exponer la esencialidad de la valoración de la personalidad, según la cual, hombre y mujer, en una relación conyugal se pondrán en situación de apertura a un diálogo permanente entre sí y con Dios. Como esa comunicación, efectivamente, es subjetiva y podría generar divergencias, entra en escena los representantes de la voluntad divina: la jerarquía eclesiológica, que organiza la argumentación para fundamentar una sexualidad destinada a la procreación, antes que al placer.

Maritain apuntaba la necesidad de que en el mundo contemporáneo los sujetos fuesen más personas y menos individuos. Tanto que criticaba al artista que despreciaba el contacto con el otro. Para el filósofo francés el contacto franco con el otro era la marca de distinción de ese con otros seres, no humanos, no racionales. En ese caso, la propuesta es doble porque dice que el sujeto precisa abrirse a la comunicación con el otro, pero el propio autor lo hace, cuando se sitúa en el lugar y el momento de dialogar con lo que pasa a su alrededor. Su visión es la de que el mundo padece una enfermedad, que precisa ser atendida para evitar su completa deterioración y muerte, por lo tanto, establece la comunicación desde un lugar definido, entendido como más apropiado que el construido sin la convergencia a las propuestas de la Iglesia (MARITAIN, 1986).

Lo que se ve es una intensa comunicación de sectores sociales, fuertemente influenciados por su coyuntura social y cultural. La evanescencia del poder de la Iglesia

simultáneamente posibilita la ascensión de propuestas opuestas a las hegemónicas hasta poco tiempo antes, que Foucault llamaría victorianas, pero que podrían asumir muchas formas, como patriarcal o sexista. Tanto los postulados de Maritain, como los establecidos por la jerarquía eclesiástica tenían un interlocutor, abstracto es verdad, porque muchas veces no le nombraban claro por la imposibilidad de realizarlo, aun así, estaba allí, como el enemigo dispuesto a destruir los valores morales cristianos, católicos, naturales.

Al verse desposeída de parte de su poder temporal, la Iglesia encontró en la defensa de la moralidad su espacio de fijar sus bases. En ese caso, el interlocutor era todo aquel que se opusiese a dicho patrón de conducta moral sexual y reproductiva. Materializado en una persona en algunos raros casos, en el Estado (ese ente abstracto) o en gobiernos que por desgracia no aceptasen la subordinación a las directrices, pero también los medios de comunicación, las artes (cultura), etc. Esas instituciones o fenómenos podían ser sintetizados bajo el vocablo de “mundo”. De esa manera se reeditaba la lucha de los bienes celestes y terrenos.

Durante la década de 1960 las personas y las comunidades poco a poco se liberaban de los grilletes que les sujetaban a una sexualidad tullida. Por lo menos así veían sujetos en aquellos años, que más adelante ocasionarían la Revolución Sexual. Entretanto, Foucault (1995), Giddens (1993) o Pinsky (2014) evidenciaban que la comunidad humana poseía desde antes una demanda por una libertad sexual y reproductiva sin tantas marras. Evidentemente no se habla aquí de mayorías o de totalidades, sino de movimientos por más autonomía y, por lo tanto, de menor interferencia de ciertos agentes externos.

Simultáneamente a estos movimientos externos, integrantes del catolicismo percibían la necesidad de establecer el diálogo con el “mundo”, siendo que las paredes de los templos religiosos no impedían la entrada de las voces disonantes, porque como es sabido, los vientos soplaban cambios. El hecho de que hubiera mejoría en los sistemas de comunicación y también que paulatinamente las muchachas pasasen a recibir educación escolar menos entrometedora, posibilitaba la intensificación de la velocidad de las transformaciones (entendiendo que algunas existían antes, aunque en menor escala y de profusión lenta, como podrían ser las divergencias expuestas por pensadores a partir de la filósofa Beauvoir, la cual en 1949 publicara *El segundo sexo*).

Hay que destacar el hecho de que para algunos analistas, lo que serían los “valores” perdían fuerza y relevancia en la sociedad contemporánea. En otras palabras,

lo que se dice siguiendo a VanMaren (2016) ha sido la gradual pérdida de autoridad de la familia, “usurpada” por el Estado. Evidentemente es difícil establecer si realmente el Estado usurpó esa autoridad de las familias, siendo que en ese rango se puede incluir aspectos sexuales y reproductivos. Pero para ofrecer una contribución al análisis de ese fenómeno, podríamos decir que si eso es verdad también lo sería el hecho de que la Iglesia había usurpado la autoridad de la familia.

Ni la familia, ni tampoco sus roles han sido, históricamente hablando, inventados por alguien, sino que son resultado de distintos procesos, en plural. Basta observar que diferentes sociedades poseen distintas maneras de relacionarse con esos fenómenos, pensando, por ejemplo, en lo que dijeron Malinowski (2013), Levi Strauss (2012), Rede (2006) o Girard (2005), acerca de la organización familiar y del papel de la sexualidad en comunidades distintas. Por lo tanto, hablar que la familia fue usurpada es arriesgado y en cierta medida una simplificación de la formación de las organizaciones familiares.

Con eso no se reduce de ningún modo la importancia de la Iglesia en el ordenamiento de un modelo de familia, de sexualidad y de reproducción. Modelo que debido a algunas de las situaciones expuestas recientemente, contribuyeron para la eclosión de innumerables críticas y ataques a dicho modelo. Proceso probablemente habitual en las transformaciones culturales y sociales, a lo largo del proceso histórico.

La Iglesia no estaba sola en el debate. Desde Freud despuntan investigadores que encontraron en la sexualidad su campo de actuación, algunos más radicales que otros, ciertamente, sin embargo, el tema del sexo dejó de ser algo privado y apenas comentado para convertirse en un objeto elemental en los debates del siglo XX. Si hubo quién dijera que esas cuestiones dejaron la oscuridad para ocupar el protagonismo de las acciones políticas, como sería la idea defendida por James Davison Hunter (2006), podríamos entender que el catolicismo tuvo una parcela muy importante de responsabilidad en todo ese proceso, pues desde los años 1930 no dejó de pronunciarse sobre ese fenómeno.

Hablar de la sexualidad fue la estrategia de la Iglesia. Evidentemente no se puede decir que otros temas era ignorados, pues la Iglesia poseía otros enemigos como el comunismo marxista y el modernismo, no obstante todos, de alguna manera, afectaban a la existencia de la vida de los matrimonios, es decir, eran una apertura a la depravación. Esos macro fenómenos interferían en la conducta de las parejas que, abandonando sus vidas tradicionales y subordinadas a la enseñanza eclesial, caían supuestamente ilusionadas en la tentación de obtener el placer. Esto era lo que precisamente defendían seguidores de Freud como Reich (1975) y Marcuse (1984).

La sexualidad era vista por aquéllos como un campo de liberación. Sin la plena y absoluta libertad sexual no se podría hablar de realización personal. Reich con sus propuestas escandalizaba una parcela significativa de la sociedad Occidental, todavía embebida en valores morales limitantes. Marcuse (1984), por su lado, con planteamientos mejor organizados, divulgaba sus ideas como una demanda humana. De todas formas, en ese contexto se sumaban personajes importantes como Margareth Sanger o Simone de Beauvoir que exigían, aunque indirectamente, una respuesta de la Iglesia, pues era señalada como responsable de la limitación de los potenciales humanos.

El escenario de disputas estaba montado. De un lado la tradicional estructura de la Iglesia Católica romana, que rehusaba alterar sus fundamentos porque afirmaba estar organizados según la naturaleza humana legada por Dios; de otro lado nuevas autoridades en el campo del saber, que lograban convencer a incontables personas, con sus argumentos y sus propuestas libertarias.

Es evidente que esa situación es más compleja que una simple dicotomía entre dos grupos, porque incluso en el seno del catolicismo existían voces divergentes del tradicionalismo, con propuestas de que la Iglesia fuese más paciente con las personas que se saltaran las reglas impuestas.

Los antagonismos del mundo contemporáneo exigieron de los preladados de la Iglesia un esfuerzo por elaborar nuevas directrices que mantuviesen abierto el canal de comunicación entre la Institución y la población laica. Era cuestión de supervivencia institucional impedir que los vientos de cambios alterasen en exceso las estructuras del catolicismo. Muchas de las mentes más ilustradas del catolicismo se daban cuenta de que impedir las transformaciones era una labor imposible, por lo que al menos se dedicaban a impedir que los daños fuesen irremediabiles.

Las personas, no sujetos abstractos, sino personas reales, demandaban respuestas exactas por parte de la Iglesia. Esa situación había llegado al Concilio en el que, conforme lo observado, los Padres se dedicaron a dialogar y elaborar informes y declaraciones que pudiesen convencer a los católicos de que la Iglesia les escuchaba y se solidarizaba con sus dificultades y demandas. Era preciso saber mientras tanto, si la respuesta ofrecida llegaba a tiempo y con la fuerza necesaria para impedir el derrumbe de la tradición.

Los años posteriores al Concilio Vaticano II demostraron que el éxito del proyecto fue parcial. La sangría del catolicismo continuó, constantándose la dificultad de la Iglesia para comunicarse con el mundo contemporáneo en dónde las voces divergentes lograban convencer cada vez a más personas, haciendo que propuestas de sexo libre, de menos

control de la moral sexual católica interfiriesen en la vida privada de los sujetos, como las de Sanger, Beauvoir (1988), Marcuse o Foucault (1995), las cuales obtuvieron éxito en sus empresas.

6 Derecho reproductivo: un campo bajo disputa

Hasta antes del Concilio estaba consolidada la idea de que el matrimonio estaba constituido primordialmente para la reproducción. Durante las sesiones conciliares o en muchas reuniones paralelas se debatía si esa situación debería ser preservada incólume o pasar por reformulaciones, las cuales aceptasen la importancia no jerárquica de los fines matrimoniales. De aquel proceso ciertamente traumático se consolida la idea de que el matrimonio católico poseía dos fines no jerárquicos. De tal modo, se puede constatar una mudanza de ordenamiento, ya que el fin reproductivo dejó de ser hegemónico.

Los trabajos sobre la reproducción humana se habían incrementado intensamente desde finales del siglo XIX. Era muy complejo que un siglo después de las propuestas del padre Lamcombe y de los pronunciamientos de varios dicasterios vaticanos, de teólogos y de papas, la Iglesia mantuviese las mismas explicaciones sin un mínimo de reformulación. Además, en el período conciliar, los datos sobre demografía y libertad individual propiciaban alteraciones en la estructura de la enseñanza sobre la reproducción humana.

Las nuevas tecnologías y el acceso a la información hicieron que esposos y esposas se planteasen la planificación familiar. Los estados y los organismos supranacionales se involucraron en los debates, y fundaciones académicas y de financiación profundizaron en investigaciones sobre las consecuencias de la manutención del crecimiento demográfico en algunos territorios y en el globo. Situaciones como esas presionaban a los prelados reunidos en Roma en el Concilio a deliberar hasta dónde deberían llegar las limitaciones establecidas por la Iglesia.

El mundo miraba los análisis del Vaticano II esperando su pronunciamiento con la expectativa de cambios. Sin embargo, como es ampliamente sabido, la Iglesia es una institución muy jerárquica cuyas transformaciones cuando ocurren siguen un ritmo particular, es decir lento.

Muchos intelectuales en el mundo exponían sus teorías y sus estudios defendiendo la necesidad de limitar el número de nacimientos, pues la producción y la economía se arruinarían en el caso de que el ritmo se mantuviese inalterado. Entretanto, los representantes más destacados del Concilio, empezando por el cardenal Otavianni, eran sabidamente pro-natalidad; hecho que si no impedía las transformaciones en la enseñanza, ponía obstáculos muy significativos, porque para los prelados más tradicionales o conservadores no era apenas una cuestión de limitar el número de nacidos, sino de interferir en la relación matrimonial, en sus bases.

En el tema de la reproducción hay que considerar demografía, economía y moral. Cuando se observa el trabajo de Kertzer e Barbagli (2002) se nota que es demasiado simplista observar un fenómeno tan complejo, como la reproducción humana, a partir de prismas aislados, y tampoco sería apropiado considerar los eventos de transformaciones de las relaciones conyugales, incluso de reproducción exclusivamente desde la perspectiva teológica moral del catolicismo.

Algunos prelados participantes de Concilio demostraron estar dispuestos a pensar la situación considerando aspectos diversos, pero muchas de esas pretensiones fueron rechazadas porque contradecían a los postulados católicos o no se ajustaban a las premisas establecidas para el evento y el momento.

Aceptando que el control racional sobre la reproducción no era una novedad en la segunda mitad del siglo XX podría esperarse de las autoridades civiles y religiosas, la presentación de propuestas más acordes a las demandas sociales de aquellos años. Sin embargo, suelen ocurrir cambios legislativos después de los eventos sociales o culturales. Las leyes difícilmente son origen de las transformaciones, sino que representan los cambios y, al entender las reglas eclesiásticas como normas legales, es cierto que con características particulares se concluye que las leyes eclesiásticas resistían a las transformaciones sin ser inmunes a ellas.

La Iglesia católica seguía siendo en el siglo XX una institución muy importante y destacada, a la vez que respetada por muchas autoridades y personas, como también destinataria de críticas de grupos y personas, las cuales la veían como representante y responsable de la manutención de ideas y prácticas anticuadas y antimodernas. Además de eso, hay que considerarse otros elementos que hacían de la Iglesia el blanco de ataques y acusaciones, como las diferencias existentes en protestantes y católicos, las cuales se agudizaban en territorios mayoritariamente protestantes.

En esa coyuntura, la Iglesia romana buscaba reforzar sus argumentos para defender la manutención de la reproducción como un aspecto elemental de la vida humana, que no podría ser separado del acto conyugal. La dificultad encontrada residía en la proliferación de sujetos, instituciones y Estados que pasaban a oponerse al postulado católico. Entre algunos destacados contrincantes se puede citar a Margaret Sanger, Herbert Marcuse, Fundación Ford, además de estudios desarrollados en importantes universidades del mundo, los cuales rechazaban las bases argumentativas católicas por considerarlas inadecuadas para hablar en nombre de una colectividad extremadamente amplia y diversa o por la debilidad teórica.

Sanger por ejemplo en sus escritos no atacaba apenas los postulados católicos cuando realizaba apología a la contracepción, sino que a veces lanzaba la carga contra la religión o la religiosidad (PELAJA; SCARAFFIA, 2008). Entendiendo que esa acción cultural era responsable del mantenimiento de leyes injustas que oprimían a las personas y las obligaban a vivir una realidad alejada de sus anhelos.

En un texto de 1932, Sanger acusaba a un político estadounidense de haber impedido la aprobación de una legislación que permitiera a las parejas, más específicamente a las mujeres, realizar el control de la natalidad. La base de su argumentación fue que en 1873 el congresista Anthony Comstock había actuado a partir de premisas religiosas y por esa razón la línea de argumentación de Sanger se centró en demostrar que:

- 1) Defendía métodos no abortivos de control de la natalidad;
- 2) La Ley Natural era irracional y no podría ser utilizada para fundamentar una regla civil;
- 3) El control de la natalidad beneficiaría a millares de personas, principalmente a las más pobres.

Dentro de lo que es el objeto de ese estudio, lo que más se destacaría en un primer momento, sin sombra de dudas, ha sido su crítica a los roles eclesiásticos. Si es cierto que ella no partía de una situación eminentemente católica, seguía siendo una estructura enunciativa religiosa cristiana. En sus palabras:

The next objection raised by the opposition is that Birth Control is against the laws of nature. Here is the most inconsistent and unreasoning assertion that any group living in the year 1932 can make.

The laws of nature! Poor old nature! What exactly are her laws?
(SANGER, 1932)

Para Sanger había un anacronismo en la defensa de la Ley Natural porque fue acogida como verdadera, antes que como una construcción mítica, había sido pronunciada cuando la humanidad era apenas una fracción de la población en el siglo XX, por lo tanto, según sus criterios, no se podría subordinar las reglas del Estado y las prácticas de comportamiento familiar a una normativa tan antigua y abstracta. A este último punto fue al que más énfasis se hizo, porque no era un conocimiento evidente y conocido por gran número de personas, al contrario sería obtuso y velado, de compleja explicación lo cual se fundamentaba en una secuencia de normativas restrictivas que impedían la utilización de métodos de control de la natalidad requería una explicación compleja.

Evidentemente su texto no era académico, sino un intento de demostrar lo que consideraba incoherente en la alegación cristiana, por ello hacía la comparación entre el órgano fisiológico como el estómago y el sistema reproductivo. Una simplificación que escandalizaría a cualquier tomista, pero que servía para comunicar su idea al público destinatario de sus palabras. Quizás la clave estuviese en la simplicidad y en la utilización de metáforas sencillas de dominio de la mujer, que todavía era fuertemente influenciada por algunas reglas de comportamiento bastante restrictivas y por el hombre, y que pasaba, sin embargo, a elucubrar una vida en la que pudiese vivir de una manera distinta, con más control sobre su sexualidad y reproducción.

Como dijo ella y ha confirmado la literatura (KERTZER; BARBAGLI, 2002), el control de la natalidad existía desde hacía tiempo, aunque su uso sistemático gana protagonismo en el siglo XX, principalmente entre las clases más pobres; los grupos de obreros y obretas, a quien Sanger (1953) dirige sus palabras con el objetivo de convencerles de que una vida mejor y más confortable dependía de que asumiesen el comando de su sistema reproductivo para espaciar los embarazos y reducir la cantidad de hijos en los hogares.

Sus acciones no quedaron restringidas a los Estados Unidos, como ella revelaba en la década de 1950 en una entrevista radiofónica. Su labor o su filosofía, como ella definía, estaba pautada por una fuerza de las circunstancias. Era preciso que alguien asumiese ese papel, aunque las consecuencias fuesen dramáticas y duras, aunque tuviese que enfrentar persecuciones, denuncias y prisiones a lo largo de los años de defensa por el derecho a que las mujeres pudiesen realizar el control de natalidad sin la condena de la justicia.

En sus palabras, su trabajo no era regional, sino que partía del regional para alcanzar el mundo. “My interests have expanded from local conditions and needs, to a world horizon” (SANGER, 1953). El logro de ese proyecto posibilitaría la consolidación de una vida con calidad para los hijos y para sus madres y padres, y establecería las condiciones necesarias para la constitución de una sociedad armoniosa.

Es sabido, por ejemplo, que Sanger alteró, en cierto momento conturbado políticamente, su pensamiento, pues en un principio era bastante cercana a teorías eugenésicas como mecanismo de mejoría de la sociedad. Alteró en el trascurso de su vida la base de su pensamiento, pues a partir de la década de 1940 sería difícil preservar las tesis eugenésicas en el Occidente.

Aún así, se observa que, en manifestaciones más tardías, seguía con la tesis de que el control de la natalidad posibilitaría la formación de buenos ciudadanos y que una nueva raza nacida por ser querida y planeada, podría desarrollar una sociedad pacífica: “Where peace on earth may be achieved when children are wanted before they are conceived. A new consciousness will take place, a new race will be born to bring peace on earth” (SANGER, 1953). Estaba convencida de que la generación de una prole planeada sería la base de una nueva sociedad humana.

Su visión era antagónica a los postulados religiosos, principalmente a los cristianos, que se mantenían fieles a la necesidad de preservar la subordinación a la Ley Natural y a la obligatoriedad de que el ser humano no alterase las reglas biológicas pensadas por Dios acerca de la sexualidad y reproducción. Ciertamente el pensamiento y la labor de Sanger constituyeron un punto de embate, aún más que en 1965, por influencia de la International Planned Parenthood Federation (IPPF), la Suprema Corte de los Estados Unidos reconoció la legalidad de la planificación familiar a través del control de la natalidad artificial, al examinar el caso *Griswold v. Connecticut*.

El catolicismo no era ajeno a esos hechos. La Iglesia Católica, como en otras áreas del globo mantenía representantes de alto rango en Estados Unidos, hombres que se dedicaban a defender los valores y los principios católicos en aquel territorio de mayoría protestante. No siendo tan influyente como en países europeos o sudamericanos existía la compensación con la organización; la National Catholic Welfare Conference, organización que intentaba ser la interlocutora del catolicismo con el mundo político estadounidense, pero los cambios sociales y legislativos tendían en los años 1960 a la centralización, acto que perjudicaba algunos intereses católicos, pues contribuían para la pérdida de autoridad de los obispos.

Aún así, obispos, laicos, religiosos e instituciones católicas buscaban interactuar con las autoridades públicas, sin embargo, como puede servir de ejemplo, el caso *Griswold v. Connecticut* demuestra que las voces del catolicismo no conseguían imponer su opinión en la esfera nacional (BYRNES 1991). Además, la agenda promovida por IPPF afectaba los intereses del catolicismo. Además, los prelados americanos se reunirán en el Vaticano para la celebración del Concilio, donde pudieron intercambiar experiencias y vivencias.

Como recuerda Byrnes (1991), los obispos y cardenales no son elegidos en un proceso democrático o con participación de los feligreses, sino de una decisión personal del Papa, que aunque reciba indicaciones y sugerencias de nombres, asume la responsabilidad de definir quién será consagrado prelado. Eso significa que los obispos y cardenales suelen ser convergentes con el posicionamiento del pontífice.

Frente a ese hecho administrativo surge la situación de que los prelados en Estados Unidos, como en otras regiones del mundo, pero mayoritariamente en Europa, habían sido escogidos por pontífices como Pío XII y Juan XXIII, por poseer el mayor número de diócesis, de donde se deduce que seguían las directrices morales establecidas principalmente por el Papa Pacelli, que de manera muy evidente se oponía a alterar dramáticamente el magisterio. Por lo tanto, los obispos estadounidenses que enfrentaban la avalancha de cambios de la década de 1960 no podían adherir propuestas distintas a aquellas adscritas en los manuales eclesiásticos sobre la reproducción humana.

Se verifica que los prelados se enfrentaban a las no tan nuevas ideologías de control de la natalidad. La diferencia en los años alrededor del Concilio Vaticano II era que las ideas se difundían en una velocidad mayor y con posibilidad de alcanzar cada vez a más personas. Es lo que se veía en diversas partes del planeta, donde la mentalidad de que la reproducción era un derecho de la mujer y de las parejas ganaba protagonismo, aunque recibiese una frecuente y fuerte oposición oficial del catolicismo.

La base de esa disputa se puede contemplar desde diversos prismas, aunque evidentemente el campo ético era uno de los más legítimos y frecuentes en aquel momento. Mientras Sanger estaba convencida de que su causa era “buena” y generaba el “bien” a los sujetos y a la comunidad, por otro lado, prelados como católicos estaban seguros de que su intransigente defensa por el respeto a la Ley Natural preservaba los valores más destacados de la persona y de la sociedad.

Se establecía un punto en el que el diálogo parecía desaparecer. Algo que según Maritain era esencial para la convivencia social. Al no haber base común entre defensores

del control de la natalidad y sus detractores, se convertía en una disputa desde donde difícilmente podría salir un consenso.

Para desconcierto de los representantes de la Iglesia, la mentalidad y las representaciones de las personas estaban en proceso de cambio en donde la tarea de los católicos era frenarlo y revertirlo, pero la cuestión clave es que proyectos como los de Sanger y con el apoyo de IPPF, la sexualidad cada vez más era separada de la reproducción, niquiera la red de comunicación y de apoyo establecida por la Iglesia era capaz de impedir que “nuevas” acciones se afirmasen como valores para los jóvenes.

La reproducción dejaba de ser una decisión establecida externamente, el siglo XX había visto el despuntar de un sistema de apología a la individualidad. La decisión de tener o no más hijos recaía, cada vez más, sobre los implicados: el hombre y la mujer (BENITO, 1994). Pero la Iglesia no se daba por vencida, consideraba su obligación de demostrar las consecuencias nefastas que la proliferación de esa práctica ocasionaría a los sujetos concretamente y al colectivo. Por ello, en la década de 1960, en la que se desarrollaba el Concilio Vaticano II, se estableció los límites para la realización de la planificación familiar. Se contemplaba a los católicos, pero se intentaba incluir a toda la humanidad.

Quizás ese fue un problema, pues la Iglesia actuaba desde una esfera muy amplia sin hacer distinciones entre las diferentes realidades humanas, sociales, culturales y religiosas. Si las unidades familiares, donde generalmente se hace presente la reproducción, abarcan multitud de idiosincrasias, ¿cómo no considerarlas a la hora de proponer una regla?, porque la Iglesia entendía a la humanidad como una sola, subordinada a una regla natural establecida por el creador. La respuesta puede parecer simple, pero si no convence a los sujetos será inútil. Ese ha sido un problema, porque la abstracción de la argumentación eclesiástica distanciaba a las personas, al contrario como ocurría con el argumento utilizado por Sanger y sus colaboradores.

Como ha quedado expuesto en momentos diversos de ese trabajo, la Iglesia no puede ser comprendida como una organización uniforme y estática, sino como una institución compleja y orgánica. Por ello, no debe sorprender que a veces personajes importantes pincelen ideas o actos divergentes, capaces aparentemente de ocasionar una fisura o un cambio radical en las estructuras, supuestamente inmutables en la institución milenaria.

Declerck (2010), al exponer una pequeña pero significativa participación del cardenal Suenens en el tema de la reproducción, demuestra esos matices sutiles. Suenens,

el cual tuvo una participación central en el funcionamiento del Concilio Vaticano II y era un hombre de la confianza de Pablo VI, presentaba ideas que al principio eran antagónicas con el postulado eclesialístico, pues aceptaba que algunos métodos contraceptivos no dañaban la moral sexual cristiana católica. Por ejemplo, en 7 de mayo de 1964, en una entrevista concedida en Boston decía que la Ciencia estaba a punto de desarrollar una píldora que ayudaría a los matrimonios a controlar los nacimientos sin desobedecer a la enseñanza de la Iglesia.

Esas palabras provocaron en el Vaticano más conservador una acción colérica. El cardenal Otaviani amonestaba a Suenens para reservar sus opiniones y no se manifestase sobre un tema que sería decidido por el Papa. Ese episodio ejemplifica una vez más que la sexualidad y la reproducción estaban en el centro de una disputa dentro y fuera de la Iglesia. Diversas personas e instituciones arrogaban el derecho de pronunciarse acerca de estos temas. La reproducción no era más una materia de foro interno, sino de un bien o un producto de debate y control público.

CAPÍTULO II

LA “HUMANAE VITAE”: FUNDAMENTO DE UNA TESIS

1 La decisión de Pablo VI y su enseñanza sobre la vida

1.1 Acercamiento a la cuestión demográfica y la natalidad

Al realizarse el examen de los discursos proferidos por los papas Pablo VI y Juan Pablo II, ambos de la segunda mitad del siglo XX, se percibe un claro movimiento por el ordenamiento de la vida sexual y reproductiva del feligrés laico, una vez que la sexualidad de los religiosos estaba regulada de manera bastante restrictiva desde hacía siglos. Puesto que sólo laicos podrían contraer matrimonio y estar efectivamente, desde el punto de vista fisiológico, “abiertos a la vida” (JUAN PABLO II, 1981: 31), la elaboración de un orden de conducta para ese grupo estaría vinculado de manera indisoluble a lo dictado por la jerarquía y por el plan divino, interpretados por el Magisterio de la Iglesia

Por ser una de sus atribuciones, el Sumo Pontífice necesita enseñar a su grey. Uno de los mecanismos más legítimos en ese proceso sería la promulgación de encíclicas, como la elaborada por Pablo VI en 1968, intitulada *Humanae Vitae*. En la polémica carta encíclica (SMITH, 1991) fueron apuntados algunos problemas de la modernidad y la mejor manera de enfrentarlos. Entre los males identificados estarían la separación del acto sexual de la reproducción, con foco en la contracepción farmacológica que permitiría a la pareja, o a las mujeres, evitar el embarazo, el divorcio, el individualismo y el abandono de las responsabilidades paternas y maternas.

Ocurre que para algunos sectores de la jerarquía católica y para muchos laicos, el referido Magisterio contra la contracepción se ubicaba distante de la realidad ordinaria de las personas. Visto de otro modo, no comunicaba con claridad la enseñanza cristiana, sino que imponía reglas y normas de acción, lo que era una actitud moralista por parte del Papa y de aquellos que aceptaban y divulgaban esa visión impositiva y categórica. Porque, al considerarse la complejidad de la fundamentación teológica que servía de argumento para el Papa, muchos se quedaban nada más que con las reglas; dada la sutileza

y dificultad de comprensión de los argumentos utilizados para prohibir el uso de la *píldora contraceptiva* o cualquier otro mecanismo de control de la natalidad.

Siendo así, se configuraba en el pontificado de Pablo VI un escenario de disputas y tensiones donde los grupos dentro de la Iglesia buscaban imponer sus concepciones sobre la moralidad sexual y las directrices reproductivas. Este apartado busca explicar ese juego o disputas, las cuales se tornaban hegemónicas, aunque no mayoritarias.

La *Humanae Vitae*, al ser un documento magisterial, ha sido adoptada casi como dogma por grupos más ortodoxos (MATTEI, 2018; SILVEIRA, 1969), algo que se configuró como una devaluación del proyecto de Juan XXIII, enunciado al convocar el Concilio Vaticano II. En aquella ocasión, proponía una actualización del lenguaje y una nueva pastoral (BARREIRO, 1974), antes que la creación de dogmas. Los adeptos de esa corriente “ortodoxa” optaban por una línea de interpretación de la Sagrada Escritura e incluso de la Tradición (ALLEN, 2008), más conservadoras y restrictivas. Lo que promovería la consolidación de una praxis política eclesial, o de una “opción” frente a otras posibilidades de interpretación de la Sagrada Escritura.

La enseñanza de Pablo VI se pautaba en el principio de defensa de la vida en todas sus etapas y la conservación del vínculo esponsal entre hombre y mujer. Entretanto, lo que a primera vista parece consolidado y no problemático, en tiempos de transiciones se mostró complejo, al punto de haber generado rupturas en el catolicismo. De hecho, no nos detendremos a juzgar si los resultados fueron buenos o malos, ese tipo de categorización no nos interesa, sino más bien, la identificación y análisis de las construcciones imaginarias, de los roles de poderes, que terminan por consolidarse en una estructura magisterial.

Queremos saber y narrar cómo tuvo lugar la decisión de reglamentar la ilicitud de la ingestión de la pastilla de hormona: *la píldora*, desarrollada por el biólogo Gregory Pincus y por el ginecólogo John Rock, y qué pensaba Pablo VI (Giovanni Montini) acerca de la vida humana y sus valores. Porque siendo el representante de la mayor institución cristiana del mundo, es cierto que su visión interfirió directamente en la vida de un sinnúmero de personas alrededor del mundo.

1.2 La sagrada vida humana

Para el catolicismo la vida humana es sagrada, y lógicamente para el Sumo Pontífice también lo sería. Frente a ese hecho consagrado, la vida no puede ser controlada o manipulada por el ser humano, como si de un producto se tratara. De hecho, Pablo VI se dedicó a transmitir la enseñanza de que la vida de una persona no debía ser evaluada por su productividad o su valor social, sino por ser una creatura divina, existiendo desde el vientre materno. Por esa razón, era imperativo respetarla por sí misma. La negación de esa “naturalidad” y de su plena subordinación a la voluntad de Dios haría que cualquier persona, hombre o mujer, al utilizar recursos inmorales y/o ilícitos, se constituyese en una barrera para la realización del plan de Dios, cayendo en la categoría de pecadora.

Si pecadora, la persona estaba automáticamente alejada de las gracias divinas, aunque estuviera a su alcance volver a estar en presencia de Dios desde que se arrepintiese y recurriese al sacramento de la confesión. Para el cristiano, esa situación de aislamiento o silencio causada por la acción personal genera la ruptura del vínculo relacional con Dios, algo bastante serio y profundo en la vida del creyente.

Por ello lo complejo de la situación. Por un lado, las personas podrían acoger el Magisterio como designio divino; por otro, como una acción de intromisión perpetrada por una persona alejada de las angustias ordinarias de las parejas. Al fin y al cabo, conforme a lo expuesto por investigadores de varias corrientes (KAISER, 2012; GIDDENS, 1993; BAUMAN, 2011), la visión y el entendimiento papal, acerca de la procreación, control de la natalidad y sexualidad, se han visto debilitados durante el periodo de su pontificado por el avance de mentalidades antinatalistas, utilitaristas o simplemente egoístas, como algunos llegaron a decir (VÁZQUEZ, 2004).

El pensamiento de Pablo VI acerca de la vida humana era claro. En varios momentos evidenció que la vida humana era un valor y debería ser defendida de manera constante y valiente (HELLÍN, 2005). Defender la vida implicaba la opción o la necesidad de caminar en una dirección, la cual se podría entender como conservadora, en el sentido que pretendía preservar la Tradición de la Iglesia, haciendo que el Magisterio sobre la vida humana y la procreación fuesen protegidos.

Mientras tanto, lo que acontecía en los años 1960 provocaba un torbellino también en la Iglesia. La propuesta de actualizar la comunicación eclesial podría generar confusión, por ello el afán de adherirse a la Tradición, a lo que se conocía, sin abdicar la invitación de Juan XXIII a dialogar con mundo. Aquello era un ejercicio complejo, porque de un lado, había una intensa campaña por aceptar y fomentar un control más efectivo y simple sobre la demografía y la reproducción, mientras que por otro, había una

fundamentada propuesta de catequesis sobre la inmoralidad de la interferencia en los planes naturales de procreación (LÓPEZ, 1990).

Pablo VI entendía que esa cuestión era un problema, y decía que, debido a sus atribuciones como líder de la Iglesia y vicario de Cristo, le urgía ofrecer una respuesta transparente, fundamentada en la pastoral sobre el crecimiento demográfico y sus implicaciones en la vida de millares de personas alrededor del mundo, de manera especial entre aquellas que padecían mayores dificultades derivadas de la pobreza y del subdesarrollo (PABLO VI, 1967).

Siendo así, ordenó el mantenimiento de la Comisión, responsable de investigar el problema demográfico, constituida por su predecesor Juan XXIII. Aunque en 1963, su pensamiento sobre la cuestión parecía definido, deseaba y necesitaba, sin embargo, un estudio profundo y multidisciplinar sobre el crecimiento poblacional y sus relaciones con la procreación. No obstante, no pretendía que ese estudio negase el Magisterio, aquel concebido principalmente en el siglo XX (MARENGO, 2018).

En su percepción residía la necesidad de preservar la normativa establecida por Pío XI y por Pío XII. La enseñanza establecida por aquellos papas predecesores era entendida como suficiente para responder a las demandas de la sociedad y de la comunidad cristiana católica contemporánea (ROUCHE, 1984), por lo que no deberían ser negadas o alteradas de manera que perdiesen sus características esenciales. De esta forma, lo que pretendía era una mostrar una fundamentación científica en la que se demostrara que la visión eclesial era cierta, pues, en algunos episodios declaró que la defensa de la vida humana, específicamente en la reproducción, había estado bien expresada por sus antecesores (BENITO, 1994).

2 Influencias de las comisiones en la Encíclica

La literatura acerca de la elaboración y publicación de la encíclica *Humanae Vitae* parece estar consagrada alrededor del hecho de que el Papa Pablo VI quiso retirar el tema de la procreación del debate del Concilio (MARENGO, 2018; KAISER, 2012). Hay pocas referencias sobre la versión opuesta a ese entendimiento, según la cual, desde las propias filas del Concilio, habría surgido la presión para que el tema fuera tratado de manera autocrática por el Papa (BENITO, 1994). Además, hay investigadores bastante

creíbles que defienden la primera interpretación, según la cual ha partido de Pablo VI la determinación de que el tema del control de la natalidad y de la reproducción humana no fuesen profundizados en los documentos conciliares (MARENGO, 2018).

Es sabido que en los años 1960, el tema del control de la natalidad y de la paternidad/maternidad preocupaba a la jerarquía de la Iglesia (MOYANO, 2017). Ese tema había sido tratado, inclusive, durante las asambleas conciliares, sin que se hubiera llegado a un consenso sobre la licitud de una planificación familiar con la utilización de métodos contraceptivos químicos y/o mecánicos (ROUCHE, 1984). Si bien es cierto que la Constitución *Gaudium et Spes* trató del tema, y por lo tanto, se evidencia de manera indeleble que, entre los obispos reunidos en el Vaticano, constituía un tema de su interés y de una importancia esencial para el futuro de la Iglesia.

Había, entretanto, un recelo de que la opinión o la reflexión de los padres conciliares fuese adentrarse en el camino de la ruptura con la Tradición. Eso se puede constatar, por ejemplo, cuando en un comunicado, el poderoso cardenal Ottaviani solicitaba la intervención del Papa en octubre de 1964 con el propósito de impedir que un obispo se pudiera pronunciar durante los debates conciliares, pues al principio, aquél haría una apología a la moralidad de la utilización de la “píldora” contraceptiva (MARENGO, 2018: 36). La tensión era casi tangible en los bastidores, los grupos parecían ir por la vía de discutir y deliberar sobre la cuestión, sin embargo, parece haber existido un temor por parte de Pablo VI de que el Colegio Episcopal se manifestara y que a su vez el resultado pudiera ser distinto al deseado por aquellos más cercanos al pontífice.

Aunque surgiera en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, la enseñanza sobre la procreación, este no era el eje del documento, por ello aparecía de manera discreta a pesar de la determinación de que la palabra final sobre la contracepción se reservaba a Pablo VI (MARENGO, 2018; ROUCHE, 1984). En la *Gaudium et Spes*, la sexualidad del matrimonio aparece como elemento integrante de la persona y de su dignidad, no siendo posible separarla de lo que se entendía como acción correcta, que en el entender de los padres conciliares, podría a veces ser oscurecida por “usos ilícitos contra la generación” (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 47), cuya respuesta esperada de los cristianos debería ser “la generosa fecundidad” (CONCILIO VATICANO II, 1965d, 48)

Aunque muchos obispos, teólogos y laicos estuviesen preocupados e interesados en la revisión y análisis del Magisterio sobre la contracepción (ROUCHE, 1984), debido a sus experiencias y vivencias, en parte, captadas desde la realidad de los creyentes en las diócesis, cualquier cambio significaría transformar lo que habían pronunciado Pío XI

(1930) en la *Casti Connubii* y Pío XII (1951) en la Alocución a las Comadronas (BENITO, 1994, MARENGO, 2018); algo complejo dentro de la estructura eclesiástica, que resiste a cambios abruptos o radicales.

Precisamente por la complejidad y la delicada situación vinculada a la procreación, algunos evitaban cambios en lo que ya estaba establecido, pareciéndoles suficiente la alteración implantada por Pío XII en 1951, al permitir una planificación familiar, como decía: “en casos de fuerza mayor” (PÍO XII, 1951). Frente a ese hecho, la prudencia parece haber sido el tono de las voces en las congregaciones y en los dicasterios, e incluso por el pontífice del momento.

Para evitar fisuras y rupturas, Pablo VI legitimaba la Comisión³⁵ y la reforzaba con más integrantes para estudiar el control de la natalidad y su relación con lo que se consideraba en aquel momento como un problema de superpoblación.

En dicho organismo de expertos, denominado oficialmente Comisión Pontificia para el Estudio Demográfico de la Familia y de la Natalidad, era nombrado secretario Père Henri De Riedmatten, quien había estado en contacto con el Santo Oficio, y en la secuencia de los trabajos asumía protagonismo (ROUCHE, 1984), pero el liderazgo del pequeño grupo de expertos³⁶ era reservado a Stanislas Lestapis (GRAHAM, 2002). La Comisión sería responsable de ofrecer al pontífice una visión católica sobre lo que podría ser calificado como *cuestión demográfica*.

Los trabajos de la Comisión se desarrollaron simultáneamente a la realización del Concilio. Esa situación es bastante singular, porque, aunque muchos de los padres conciliares deseasen deliberar sobre el tema y sentían la necesidad de hacerlo teniendo legitimidad para tal, habían sido frenados en sus pretensiones (CÂMARA, 1963). El tema de la reproducción se tornó en un objeto sensible y peligroso, que flotaba sobre algunos de los encuentros conciliares; tema que no debería ser desarrollado sin la participación directa del pontífice.

Así parece haber sido establecido desde el período del “Papa bueno”, porque el obispo brasileño, D. Hélder Câmara comunicaba a sus colaboradores:

O Concílio dará apenas a parte teológica, doutrínária, sobre os grandes problemas da hora atual. E encarregará uma Comissão de peritos, sob a

³⁵ Commissione incaricata di studiare il “Birth Control.”

³⁶ Miembros de la Comisión: Stanislas Lestapis, Henri de Reidmatten, Clement Meters, John Marshall, Pierre Von Rossum e Jacques Mertes de Wilmars.

égide de uma Comissão Conciliar ou Pós-Conciliar, de traçar diretrizes mais concretas sobre restrição de natalidade (CÂMARA, 2008: 500)

Eso, quizás, sirva para notar que la situación enfrentada por el clero era delicada. Percibían la necesidad de tratar sobre la cuestión, pero los riesgos eran altísimos y los resultados incontrolables. Por ello, la cautela era un sentimiento al que se aferraban porque peor que mantener una acción tal vez anacrónica -sería su manera de ver- era la de tener una proposición incoherente o de negación de los valores católicos. Por ello, se dilataba la responsabilidad de la Comisión.

Entretanto, sus primeras actividades fueron reducidas a un pequeño grupo formado por seis miembros: el jesuita Stanislas de Lestapis, el dominico Henri de Riedmatten, el neurólogo John Marshall, el demógrafo Clement Martens, el médico Pierre van Rossum y el economista Jacques de Wilmars (MATTEI, 2017). La mayoría de estos participantes eran hombres casados y ninguno teólogo. Es importante destacar que sus nombres habrían sido indicados por el Cardinal Suenens, y aunque comprensible para el periodo, destacaríamos la ausencia de mujeres.

Ese grupo elabora un borrador y se lo envía a la Secretaría de Estado, que por el Dossier, recibe la responsabilidad de incorporar más integrantes a la Comisión, que pasaría a tener la atribución de construir un argumento sólido sobre aspectos doctrinarios del control de la natalidad. Al grupo se adjuntarían, por ejemplo, los teólogos Josef Fuchs y Bernhard Häring, el jesuita español Marcelino Zalba, Pierre de Loch, Jian Visser, Tullio Goffi, Fernando Lambruschini y los demógrafos Bernardo Colombo y Thomas K. Burch. De esa manera, el hasta entonces grupo restringido se ampliaba y se tornaba más ecléctico (MATTEI, 2017).

Con esa ampliación se evidenciaba la necesidad de robustecer la argumentación, que siguió siendo bastante dependiente de la Ley Natural. Conforme lo evidenciado por uno de los documentos originados en ese período, la familia era enaltecida y responsabilizada por la formación de una comunidad de salvación: “il matrimonio come comunità di salvezza, la sacramentalità [...], che realizza l’immagine del dono di Cristo alla Chiesa”. Además, destacaban “la gravità del peccato nelle relazioni coniugali”, como un riesgo de ruptura de la relación entre el matrimonio y Dios, que en cierta medida podría ser evitado cuando los cónyuges adhiriesen al: “carattere delle verginità cristiana e il suo nesso con le esigenze della castità coniugale” (DOCTRINA DE LA FE, Dubia Varia – 1963 n°3- Controllo delle nascite. Carpeta III, 112, fasc. 3,15. Apud.. Marengo, 2018, p.31).

Es perceptible que la Ley Natural fue mantenida como central en la Comisión, es decir, como línea argumentativa. Siendo utilizada por el catolicismo, se asienta en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el cual definía que la persona es participante en la mente de Dios, porque Él tiene un proyecto sobre los seres creados (AQUINO, SUMMA Th I-II, 94, 1).

Existirían tres inclinaciones en el ser humano: la sustancia, la perpetuación de la especie y el ser racional. De esa manera, estaría inscrito en lo íntimo de cada persona humana el llamado a vivir bajo unas ciertas condiciones existenciales, porque el hombre no podría vivir sin más, habiendo recibido un llamado de más arriba. En palabras de López (1990)

El hombre, por su naturaleza, está esencialmente inclinado a conservar y prolongar su vida, y aquí nace el derecho a la vida y a la defensa de la misma, así como el derecho a los medios de subsistencia, que permitan su conservación y desarrollo. El hombre, también por su naturaleza está esencialmente inclinado a la propagación y conservación de su especie, y de aquí se origina el derecho al matrimonio” (LÓPEZ, 1990: 19)

Se evidencia que, para un importante grupo de teólogos e integrantes de la Iglesia involucrados en el proceso del estudio sobre la demografía y el control de la natalidad, estaba en juego algo más que una decisión técnica sobre la utilización o no de un método de planificación familiar. Era una cuestión de considerar y respetar los dictámenes establecidos por Dios en la naturaleza humana, independientemente de los aspectos culturales o sociales. Por ello había corrientes y grupos dentro de la Comisión, porque mientras algunos deseaban relecturas del proceso, otros buscaban la preservación de la Tradición, en ese caso, ligada al tomismo.

Dentro de la Comisión había quien defendiese la preservación de la teología de los dos fines, pero también quien entendía la necesidad de ofrecer una alternativa a esa concepción, proponiendo la superación de ese argumento (ROUCHE, 1984). No obstante, es perceptible que temas correlacionados a la procreación permanecían intocables como el carácter sacramental del matrimonio, pero las disputas se desarrollaban en otros campos, como la implicación en el ser de la persona y en la conyugalidad, así como el empleo de métodos contraceptivos. Por lo que hemos visto en los documentos, la Comisión partía de la propuesta de Pío XII, siendo que aparentemente no era una opción sustentable volver a la concepción de los dos fines jerarquizados, antes defendidos por Pío XI.

De todos modos, tenían razón aquellos que llamaban la situación del control de la natalidad “grave problema”. La reciente publicación de documentos de la Comisión revela las disputas dentro de la Comisión. Cohabitaban visiones y fundamentos teóricos distintos y hasta antagónicos, por esa razón, se sometió a votación lo que debería constar en el informe. Básicamente se preguntaban si la píldora inhibitoria era lícita o no. El resultado es que al llegar a un veredicto el Papa adoptó medidas para impedir el esparcimiento del debate a otras esferas de la Iglesia.

Antes de la Tercera Sesión del Concilio y previamente a conocerse los frutos de la segunda sesión de la Comisión (MARENGO, 2018), Pablo VI, en un discurso al Sacro Colegio Cardenalicio, en 23 de junio de 1964, se pronunció acerca de lo definido como “problema [...] del llamado control de la natalidad” (PABLO VI, 1964), diciendo que la Iglesia precisaba ofrecer luz a la sociedad acerca de esa cuestión, pero que hasta aquel momento no había datos suficientes para alterar el Magisterio. Aún así, reiteraba a los padres conciliares y a cualquier otro representante de la Iglesia, fuese teólogo, cardenal o dicasterio, no pronunciarse contrariamente a lo definido por Pío XII. En sus palabras:

En tema de tanta gravedad es conveniente que los católicos sigan una única ley, la que la Iglesia autorizadamente propone; sin embargo, creemos oportuno recomendar que ninguno se arrogue el derecho a pronunciarse en términos distintos a las normas vigentes. (PABLO VI, 1964)

Con ese enunciado el pontífice claramente reducía la autoridad de los padres conciliares, para deliberar y proponer cualquier especie de análisis o interpretación distintas a las preexistentes. Algo que por algunos analistas ha sido entendido como una actitud centralizadora, si no autoritaria (KAISER, 2012). No deja de ser interesante, que en la misma oportunidad hubiese manifestado su admiración por el trabajo desarrollado por las Comisiones Conciliares, como una manifestación de la luz y de la verdad de la Iglesia para el mundo.

Como a un acontecimiento del cual ha de esperarse para la Iglesia aquella abundancia de luces y de gracias que la hacen aparecer siempre, aun en las dificultosas contingencias de la época moderna, resplandecientes de verdad y centro inequívoco de unidad para todo el género humano (PABLO VI, 1964)

El propio pronunciamiento papal afirmaba al principio que el Concilio era una institución de estima y con poderes para realizar cambios en el funcionamiento de la Iglesia, como ya había sido realizada, a partir de la publicación de la Constitución de la

Sagrada Liturgia. Pero a la hora de tratar sobre el tema demográfico y del control de la natalidad, se evidenciaba la incertidumbre acerca de lo que podría surgir de aquella asamblea multitudinaria y heterogénea (MARENGO, 2018).

Es bien probable que la “cautela” derivase del recelo de que una opción por cambios en el Magisterio terminase por promover una fisura en las filas del catolicismo, o peor un cisma, como algunos vistos a lo largo de la historia institucional. A pesar de parecer lógica esa precaución, nos atrevimos a considerar lo que la propia institución entiende sobre estos procesos colectivos y sus roles. La Iglesia afirma: “seguimos y seguiremos el desarrollo de esta ardua y compleja labor con inmenso interés espiritual, de acuerdo con el espíritu de Cristo, y fieles al *depositum* de verdades y preceptos que confió a su Iglesia” (PABLO VI, 1964). ¿Por qué no confiar en el espíritu de Cristo confiado a la Iglesia?

El Papa y los católicos acreditaban hablar en nombre de Dios, que el Espíritu Santo actuaba por su medio y a través de ellos, que el Concilio era fruto de la voluntad del Señor, encabezado por el Papa, para ofrecer enseñanzas que serían beneficiosas a la humanidad entera (PABLO VI, 1964)³⁷. Examinando el enunciado, nos topamos con la situación de que el pontífice ensalzaba al Concilio, que había proseguido durante su pontificado, con importantes resultados, pero que, a pesar de esa constatación, decidía impedir que la Asamblea propusiese cambios magisteriales acerca de la denominada planificación familiar.

Considerando el imaginario católico, sería como decir que el Concilio era legítimo representante de Dios, protegido e iluminado por el Espíritu Santo, pero que no poseía autoridad para tratar determinados temas magisteriales (BENITO, 1994). Eso dicho, porque está consagrado, según las directrices eclesiológicas, que en temas dogmáticos no se permitían alteraciones. ¿Sería el motivo para impedir el debate sobre el control de la natalidad en el Concilio, apenas, miedo de fisuras y cisma?

No sería apropiado reducir una decisión tan compleja y amplia, afirmando que “apenas” el miedo habría movido al Papa aunque se puede confirmar que era una justificación substancial porque si consideramos postulados sobre el evento, nos encontramos con la afirmación “Mentre egli non voleva che un’incertezza sulla

³⁷ Exhortamos también al episcopado y a los fieles del mundo a la plegaria fervorosa y a la confiada esperanza de los beneficios que la humanidad entera sacará de la grandiosa Asamblea de los Sagrados Pastores puestos por el Señor mismo para regir, bajo la suprema autoridad del sucesor de Pedro y Vicario de Cristo, la Iglesia santa de Dios. (PABLO VI, 1964)

valutazione etica dei metodi di regolazione delle nascite generasse un clima di scontro polemico e divisioni in concilio” (MARENGO 2018, 41).

En el contexto de posibilidades de cambios, un discurso del card. Ottaviani con una amplia carga de simbología, en octubre de 1964, ejemplificaría la compleja situación en debate. Recordemos que ese prelado no había tenido su propuesta de Concilio acogida por los Padres Conciliares (ALBERIGO 2005), como tampoco parecía controlar los rumbos de los debates sobre la demografía y la contracepción, aunque fuera un fiel colaborador del Papa y de su visión sobre la vida y la familia. Fue él quien durante las sesiones que debatían el *Schema XIII*, expuso su experiencia y biografía como ejemplo de que la fidelidad al plan divino pasaba por una procreación numerosa. Comentando casuísticamente la historia de su padre decía: que había tenido 12 hijos y que nunca había pensado en limitar el número de la familia, porque era un hombre creyente y fiel a la “Providencia” divina (MATTEI, 2018).

Ese hecho revela la diversidad de recursos discursivos utilizados por los grupos para defender su posicionamiento, contra o a favor de la intervención artificial en la planificación familiar. Pero desde las filas de pensadores y grupos a favor de licitud de los contraceptivos, también se encontraban discursos sentimentales, de carácter personal, para captar la atención y la empatía de los receptores del mensaje.

2.1 Comisión Pontificia sobre Población, Familia y Natalidad

En la secuencia de los trabajos, tanto en el Concilio, como en la Comisión, la tensión se evidenciaba de manera cada vez más contundente, incluso con la publicación no autorizada de documentos por la prensa francesa y estadounidense.

Aunque la Comisión hubiese sido preservada por Pablo VI (MARENGO, 2018), hay fuertes indicios de que los resultados de los trabajos poseían una conclusión anticipada (KAISER, 2012), porque el Papa y algunos de sus colaboradores afirmaban la necesidad de preservar: el lenguaje tradicional, el Magisterio sobre sexualidad y

procreación, además de la moral de dignificación de los matrimonios, todo eso desde el prisma de la Ley Divina (MARENGO, 2018), porque conforme el propio pontífice revelaba en 1964 y lo repetía en 1966: el pensamiento y la norma de la Iglesia no son modificables.

Está sometido a un estudio, decimos, que esperamos prontamente concluir con la colaboración de muchos e insignes estudiosos. Daremos pronto sus conclusiones en la forma más adecuada al objeto tratado y al fin que se trata de conseguir. Pero digamos, entre tanto, con franqueza, que todavía no tenemos motivos suficientes para creer superadas y, por tanto, no obligatorias las normas establecidas por el Papa Pío XII a este respecto. (PABLO VI, 1964, §36)

Il pensiero e la norma della Chiesa non sono cambiati; sono quelli vigenti nell'insegnamento tradizionale della Chiesa. Il Concilio Ecumenico, testé celebrato, ha apportato alcuni elementi di giudizio, utilissimi ad integrare la dottrina cattolica su questo importantissimo tema, ma non tali da cambiarne i termini sostanziali; atti piuttosto a illustrarla e a provare, con autorevoli argomenti, l'interesse sommo che la Chiesa annette alle questioni concernenti l'amore, il matrimonio, la natalità, la famiglia. (PABLO VI, 1966, §5)

De inmediato las palabras de Pablo VI revelan una recta intención de preservar la Tradición, lo que se entendía como un tesoro de la Iglesia. Aunque hubiese referencias significativas, que demostrasen la posibilidad de transformaciones en el Magisterio (GRAHAM, 2018). Como prueba de eso bastaría echar un vistazo a la historia reciente de la Iglesia, cuando el Magisterio sobre la procreación, establecido por Pío XI (1930) había sido alterado por el discurso de Pío XII (1951).

El resultado de las deliberaciones de la Primera Comisión (1963 – 1965) habían llegado a generar proposiciones insatisfactorias, desde el punto de vista papal, o curial, pues sugería la posibilidad de que los matrimonios hiciesen uso de métodos contraceptivos artificiales: farmacológicos. Eso para el pontífice era inaceptable, Marengo (2018) lo relata de la siguiente manera:

D'altra parte, l'implicito passo indietro rispetto alla disciplina ecclesiastica fino ad allora seguita introduceva un altro elemento inaccettabile per il Papa: favorire un mutamento di indirizzo del Magisterio, per di più giustificato non da ragioni forti e condivise, ma dall'incapacità di giungere a sciogliere tutti i nodi ancora sul tappeto" (MARENGO, 2018, 41).

Lo que se observa es una situación que vendría a confirmar la hipótesis de que la Comisión debería ofrecer una respuesta científica y pastoral para lo que existía

previamente, conforme a lo recientemente sugerido por Christian Brugger (2011). En otras palabras, sería confirmar el Magisterio.

Como, a su vez, esa razón clara no le era ofrecida, los textos enviados por la Comisión en mayo de 1966: *Status quaestionis: Doctrina Ecclesiae ejusque auctoritas* (Minoría) y *Documentum synteticum de moralite regulationis nativitatum* (Mayoría) fueron acogidos con preocupación y entendidos como imprecisos. La formulación de estos textos cumplía dos papeles: Ofrecer subsidios para una decisión eclesiástica y ser una estrategia de protección del papado, porque era sabido que la publicación de un documento sobre ese tema sería polémica y tendría una gran probabilidad de ser rechazada, fuese cual fuera su enunciado. No obstante, lo que no se esperaba, en principio, era la fisura de la Comisión. A final, los resultados de los estudios de los expertos deberían, hipotéticamente, fundamentar una regla preestablecida (MARENGO, 2018; Pablo VI, 1966), antes que proponer una innovación.

El documento de la minoría fue firmado por cuatro personas: Zalba, John C. Ford, Stanislas de Lestapis, Jean Visser, además de la ayuda del teólogo estadounidense, que no integraba oficialmente la Comisión: Germain Griez (BRETZKE, 2013).

Debido a las respuestas insatisfactorias, la Comisión fue disuelta (HERRANZ, 2017) y de los dos documentos producidos: mayoría y minoría, se aprovecharon más los elementos de la minoría, aunque fuesen incompletos y existiesen dudas sobre algunos de sus planteamientos. De todas formas, sus posicionamientos serían más convergentes con la conservación de la Tradición; además, tejía duras críticas al documento mayoritario (BRETZKE, 2013), que se posicionaba favorablemente a la flexibilización de las reglas de planificación familiar mientras la idea de permitir el uso de la píldora no había convencido a la Curia. En realidad, ponía en jaque elementos comprendidos como esenciales para el mantenimiento de las virtudes cristianas.

De aquella Primera Comisión, que llegaría a estar compuesta por 58 “expertos” (HERRANZ, 2017), permanecieron algunos de sus integrantes, trabajando en la formulación de un estudio sobre demografía y control de la natalidad, pero a partir de comienzos de 1967, el número de estudiosos acreditados y responsabilizados con ofrecer subsidios para el documento pontificio, se reduciría significativamente.

En esa nueva etapa se destacaría el papel desempeñado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, responsabilizada por coordinar el equipo compuesto por más teólogos que por otros pensadores. De ese hecho, se deduce que los trabajos primarían por un examen más doctrinal, siguiendo una senda moralista.

Después que la *Gaudium et Spes* fue publicada, Pablo VI esperaba la continuidad de los trabajos de la Comisión, pero de manera reformulada, sin tantos integrantes y con un carácter más teologal (BENITO, 1994). Entre los estudiosos que permanecieron en la Comisión, para lo que se podría denominar de “Nueva” Comisión, se destacaría: Henri De Riedmatten, nombrado secretario, pero que en el evolucionar de las actividades perdería protagonismo para los obispos y cardenales incorporados al grupo (MARENCO, 2018: 51).

Incluso, hay quien dice que Riedmatten pretendía convencer al pontífice de alterar el Magisterio (BRETZKE, 2013). Lo que se sabe es que fue dejando de ser figura importante dentro de la Comisión. Los trabajos se desarrollaron con intensa participación de teólogos de línea más conservadora y tradicionalista, que imprimían su carácter a los pareceres y textos preparados para la Doctrina de la Fe y posterior comunicación al Papa (HERRANZ, 2017).

Sin importar que hubiera disensiones en el interior de la Comisión, había una cierta expectativa de que se expusiera a las otras instancias del Vaticano y al mundo una imagen de uniformidad y de consonancia, aunque eso fuera mucho más un anhelo que una realidad. De hecho, durante los trabajos de la 5ª Sesión, algunos de los integrantes, que totalizaban 16 integrantes; terminaron por acercarse a lo que se podría denominar de “conversión” a una visión más pragmática de la presencia humana en la tierra (DE MATTEI, 2018).

Para el éxito del proyecto, la visión de los sacerdotes moralistas debería ser oída y atendida. Sin embargo, la diversidad de campos abordados y la extensa duración de los trabajos favorecieron que algunos integrantes de la Comisión se alejasen de lo pretendido por el pontífice y por la Doctrina de la Fe. En ese cuadro, podríamos situar a Josef Fuchs, cuya línea argumentativa se soportaba en la Ley Natural, pero que poco a poco, se mostraría favorable a la licitud de la contracepción artificial.

Es importante destacar que este dato es elemental, porque conforme se ha visto, esa corriente argumentativa, de Ley Natural, prevalecía como eje en la defensa de los valores tradicionales de la Iglesia, según la cual, una interferencia artificial en la sexualidad matrimonial, que separase el acto conyugal de la posibilidad reproductiva, lo haría incompleto en sí mismo y sería ocasión de desunión entre esposo y esposa. Por ello, que uno de los integrantes de la Comisión se volviese más flexible con la licitud de cambios en la norma generaba serias preocupaciones.

Josef Fuchs sería, según lo entiende Roberto De Mattei (2018) un ejemplo o, incluso, víctima de la ola modernista, influenciada por el evolucionismo, freudianismo, y, probablemente lo más peligroso de todos los sistemas, el marxismo, que asolaba a la Iglesia y ponía en riesgo la existencia virtuosa de la comunidad humana.

2.2 La Comisión dividida

El funcionamiento de la Comisión había transcurrido en un extenso período de tiempo con la producción de dos informes: el de la Mayoría y el de la Minoría. La perspectiva de los cuatro teólogos que firmaron el texto minoritario era que la contracepción química o mecánica era inmoral, porque se interponía en la relación amorosa del matrimonio (HERRANZ, 2017). A pesar de las imprecisiones del informe, hubo la confirmación del Magisterio pero con algunas reinterpretaciones sobre los fines matrimoniales.

En aquella fase ocurrió un hecho inusual, que exige una ponderación. Se trata del encaminamiento de una comunicación/informe paralelo al Papa Pablo VI. Ese evento se destacaría, por la relevancia que el autor del documento vendría a desempeñar en los años siguientes y por lo inusitado de la situación. El hecho de que Karol Wojtyla hubiera enviado su parecer sobre el tema directamente al pontífice se muestra esencial, en el proceso de formulación o reformulación del Magisterio. Porque visto en sentido sincrónico, demuestra un carácter dialogado entre los miembros del alto clero, así como la posibilidad de rupturas de las reglas formales o consuetudinarias del Vaticano.

El hecho de haber enviado la carta al Papa, con su visión sobre el tema debatido se muestra muy interesante, porque refuerza la concepción de que era un objeto central, en los intereses eclesiásticos, no a penas de uno u otro prelado, si volvemos la mirada hacia los países que vivían bajo la administración socialista y/o soviética, podríamos deducir, a partir de una vasta literatura (HOBSBAWM, 1995; BERNSTEN; POLITI, 1996) que existían temas delicados y complejos. Sin embargo, el obispo de Cracovia dirigiría su preocupación, y los hechos demuestran que no fue momentáneamente, hacia la cuestión de la sexualidad, amor y procreación. A punto de suspender el tratamiento de otras cuestiones, para deliberar con intelectuales y elaborar un parecer sobre dichos temas (WEIGEL, 2009).

Además de ese hecho, digno de notar y de observación, estaba el de que esa correspondencia no seguía precisamente el rito y la diplomacia establecida para el funcionamiento de la Comisión. Siendo así, habría que preguntarse, ¿por que Wojtyla parece haber sido tratado con deferencia en aquella circunstancia? Teniendo en vista que rompió el orden de comando, superponiéndose a la presidencia del cardenal Ottaviani y del secretario De Riedmatten, al enviar su conclusión sobre la cuestión de la “población, familia y natalidad”.

Habiendo una comisión, ¿el parecer de Wojtyla no precisaba haber sido enviado al grupo e incorporado a la conclusión de la Comisión? ¿Aunque fuera junto al de la Minoría? Aparentemente no. Esto desvelaría un trato desequilibrado, porque otros integrantes de la Comisión no disfrutar de dicha oportunidad. Incluso, se puede especular que no era el deseado, porque siendo así, no sería necesaria la constitución de una Comisión, sino más bien se solicitaría informes a algunos expertos, aisladamente. De inmediato, expone una preferencia y deferencia por la opinión del joven obispo, aunque sea cierto que tampoco era, en aquél entonces, un personaje de gran relevancia entre el Alto Clero.

A pesar de la inusitada situación, Pablo VI acogería el informe y habría comulgado con su argumentación (MARENGO, 2018). De tal manera, se nos presenta la circunstancia de que el pontífice, que precisaba de un estudio sobre el cual construiría su argumentación, iniciaba el año de 1966 en posesión de tres documentos sobre los cuales deliberar y trabajar. Había uno, el de la Mayoría, que sería rechazado, pero dos sobre los cuales podría dar continuidad a la formulación de una palabra magisterial sobre el control de la natalidad, algo que urgía, porque los católicos cada vez más consideraban la posibilidad de utilización de fármacos como método contraceptivo.

Todo este hecho demuestra la complejidad de elaborar y publicar, aquella, que quizás, haya sido la encíclica más polémica del siglo XX. En la secuencia de acontecimientos habría que añadirse el hecho de que Pablo VI hizo la solicitud al Santo Oficio de que invitase al teólogo francés, Gustave Martelet a examinar y sintetizar lo que había sido producido por la Comisión y aportales su opinión (MARENGO, 2018: 59). Es sorprendente que sólo una persona fuese invitada a hacer comentarios sobre el tema y los resultados de los estudios, porque de haber tenido otras opiniones, se hubieran generado más datos, quizás se pensó que, precisamente, no habría servido para aclarar dudas.

Martelet, hizo su labor e informó al Vaticano a través de lo que vendría a ser registrado como *Abbozzo di linee principali per un progetto di dichiarazione*, producido

durante abril de 1966, documento que ha venido a la luz en el año de 2018 anticipando la apertura los archivos referentes a la Comisión. Al sacerdote y teólogo Gilfredo Marengo 2018 ha le encargó consultar el Archivo Secreto del Vaticano y publicar algunos de los documentos producidos durante los años de estudio y preparación de la encíclica que vendría a ser denominada *Humanae Vitae*.

El *Abbozzo* abordaba la contracepción como mal y como un acto inmoral, según Marengo (2018, p.70): “L’argomentazione sviluppata per mostrare l’illiceità delle pratiche contraccettive veniva guadagnata dall’interno del binomio amore – vita, presentato secondo questo profilo: l’amore è per tutta la vita (fedeltà) ed amore della vita (fecondità)”. Martelet dibujaba el entendimiento de que dicha fidelidad debería existir entre los cónyuges y de estos para con Dios y su proyecto, inscritos en el corazón de la persona. En ese sentido, se puede leerlo como una interpretación influenciada por el tomismo más tradicional.

La aproximación al objeto: sexualidad y reproducción se realizó de manera didáctica, recorriendo la historia de la Iglesia y de su enseñanza, hasta llegar a la *Gaudium et Spes* y a las palabras del Sumo Pontífice, que en última instancia hablarían el lenguaje del amor, del Amor de Dios³⁸. Ese sería el mismo lenguaje que los matrimonios deberían utilizar para comunicarse, en un diálogo que se respetase la voluntad y el plan divino (BENITO, 1994).

Entretanto, el teólogo francés parecía sorprender, al escribir que la institución matrimonial, a pesar de ser una institución de amor a servicio de la vida, no estaría sujeta necesariamente a la función procreativa: “Partir de l’institution conjugale comme de l’institution de l’amour au service de la vie. Qu’on ne voie pas aussitôt dans cette définition l’assujettissement de l’amour conjugal aux fonctions procréatrices” (MARTELET, 1966, 5). Realmente, ese no fue el pilar de su documento, pues se concentró en defender la centralidad del amor conyugal, recurriendo al reciente Magisterio conciliar, algo que fue utilizando para atacar su texto (MARENGO, 2018).

Sus esfuerzos buscaron sintetizar y ofrecer una voz pastoral sobre la cuestión, donde pretendía actualizar el modo de enunciar la enseñanza sobre la fecundidad, la

³⁸ Or, la question ici abordée étant celle du mariage, la vraie manière de se recommander à la conscience de tous est de parler le langage de l’amour auquel tout homme par raison de création par le Dieu qu’est l’Amour, est profondément sensible. C’est, de fait, du sens même de l’amour dans l’institution conjugale que le Pape, dans la ligne de G. S., qui a aussi trouvé le chemin du cœur des hommes, veut parler... (MARTELET, 1966 – *Abozzio* §5)

procreación y su papel en la vida de los matrimonios, sin con eso realmente cambiar los principios: “Aggiornamento nécessaire non pas de la Loi comme telle, mais de la manière de la pratiquer” (MARTELET, 1966: 13). Además de resaltar que la contracepción no debería asumir un carácter central en la existencia y en el día a día de los matrimonios, sino que era una cuestión más. Siguiendo por esa línea, sugería que las personas no fuesen condenadas, sino acogidas y amadas, dentro de sus realidades y circunstancias: “Ni condamner les personnes, ni approuver les conduites néfastes, toujours aimer en révélant dans mesure où c'est possible le véritable devoir être de l'homme” (MARTELET, 1966: 13).

No era que el teólogo francés estuviera haciendo una apología de la contracepción, sino que propugnaba el acogimiento, de aceptación basada en el amor, porque en otros pasajes del texto, decía que la sexualidad era importante, como la posibilidad de apertura a la vida. En ese sentido, era un servicio al plan procreador de Dios³⁹ y un respeto al ritmo impuesto por la naturaleza: “Des rythmes, en effet, qui font que la fonction n'est pas toujours procréatrice sont des rythmes qui son conditionnés par le fait qu'elle a pour but de le devenir et de le rester” (MARTELET, 1966 : 7). No innovaba el contenido del Magisterio, porque se subordinaba a lo pronunciado por Pío XII, sino que cambiaba la mirada, sugiriendo que la Iglesia actuase como preceptora.

Cabe decir que no todos los teólogos estaban de acuerdo con su propuesta, de centralidad en el amor y en los aspectos antropológicos. Por ello su texto falló en obtener un consenso dentro del grupo, vistas las críticas ofrecidas por el cardenal Luigi Ciappi, que entendía aquella propuesta como capaz de generar dudas y ambigüedades entre los feligreses (MARENGO, 2018: 73).

Después de la presentación del *Abbozzo*, de los debates y de los análisis correspondientes, a Bernardo Colombo le incumbió sintetizar las propuestas en un documento que sirviese para la futura intervención pontificia. En ese *Progetto*, ha sido preservada la concepción del amor, ampliamente repetidas por Martelet, vinculándola a la fecundidad, conforme podemos verificar:

È necessario che gli uomini medicino e comprendano bene le caratteristiche dell'amore umano, se vogliono essere un grado di

³⁹ L'amour en effet n'est pas seulement pour la vie au sens où il doit durer autant que les époux eux-mêmes, mais il est aussi pour la vie, en ce sens qu'il est à son service.

comprenderne la grandezza, le esigenze, la missione. È un amore totale, è un amore fedele, è un amore volontario, è un amore fecondo (COLOMBO, 1967: 4).

Se trataba de una interpretación, según la cual el amor exigía una plena apertura y disponibilidad, siendo incoherente la negación de esa totalidad. Se entendía que entre las personas no podría haber reservas y parcialidades, porque eso, representaría la utilización del otro, antes que la complementariedad. La fidelidad de los cónyuges se revelaría también elemental en su postulado.

Una vez más un documento preparado por el grupo buscaba la legitimación del discurso de fecundidad, como un elemento de semejanza con el plan creador de Dios. Además de eso, subordinaba el amor conyugal a la fecundidad, haciendo eco a lo que existía en la historia reciente de la Iglesia. Como recurso legitimador, se esgrimía el argumento de la *Gaudium et Spes*, para decir que la Iglesia sentía como suya la cruz, los sufrimientos y angustias de la humanidad (COLOMBO, 1967: 1).

La argumentación seguía por la línea de reforzar la centralidad del amor, pero de una manera esencialmente cristiana, porque en todo momento hacía referencia a la voluntad de Dios, a la inscripción de un mandato en el íntimo de la persona, clavado de forma indeleble en la naturaleza del esposo y esposa. Estos se valdrían de su inteligencia, para ponerse a servicio del otro y del proyecto divino, porque ninguno de ellos poseería el derecho de cambiar la ley natural, establecida por el Creador (COLOMBO, 1967: 4b)⁴⁰. Por lo tanto, existiría la obligación de subordinación a dicha norma, lo cual bajo ninguno concepto podría ser cambiado. En este caso, se aprecia la reafirmación de manera más detallada, del Magisterio establecido por los papas precedentes.

2.3 Las atribuciones de La Doctrina de la Fe

En lo sucesivo, fueron producidos más documentos que buscaban acercarse a los objetivos planteados y pretendidos por el Papa y su grupo más cercano. Siendo así, ha sido elaborado un texto por una comisión creada por la Congregación para la Doctrina de

⁴⁰ “Così nell’adempimento della missione di trasmettere la vita no possono agire a loro arbitrio, ma devono rispettare tutte le realtà e le finalità inscritte nella propria natura o nelle sue funzioni” (COLOMBO, 1967, 4b).

la Fe, que se reunió entre los días 11 y 25 de enero de 1968, se elaboró un texto, cuyo principal eje sería la regulación de la natalidad.

La línea de análisis predominante sería la perspectiva doctrinaria y moral, en al tratarse del tema dentro de una sección vaticana, que velaba por la defensa del Magisterio y de la Tradición católica, de perspectiva doctrinaria y moral. Había referencias al Concilio y se identificó el momento vivido, como siendo de duras pruebas para las sociedades y para los sujetos; cuyos dolores y angustias de las personas, serían acogidos y hechos propios por la Institución: “La Chiesa si sente più mai impegnata in questo momento della sua storia, anche per l’inspirazione del Concilio, a fare propri tutti i problemi dell’umanità” (DOCTRINA DE FE, 1968: 1)

Es sabido que ese ha sido un recurso bastante utilizado, como estrategia de legitimación del discurso y de construcción de empatía, es decir, los prelados, representando a la Iglesia, se mostrarían a sí mismos y a los demás integrantes del clero, como partícipes de las circunstancias ordinarias de los católicos laicos. Pero también es sabido que aquellos eclesiásticos representaban el más allá, se pronunciaban hablando en nombre del mismo Dios, por lo tanto, no podían ser unos cualesquiera, sino más bien serían los guías, los integrantes preparados para enseñar a los demás el camino a seguir.

Sus pronunciamientos son magisteriales por ese motivo, hay un orden de enunciación desde arriba. Por más que las circunstancias ordinarias de los matrimonios católicos fuesen tomadas en consideración, la normativa era establecida por hombres con una formación bastante específica, que durante muchos años de sus vidas se vieron alejados de las demandas y sufrimientos que el hombre y la mujer casados vivían (SERBIN 2008). No quiere decir eso que eran hombres alienados o insensibles, sino, que una persona o un grupo, cuando se pronuncia, suele hacerlo desde un lugar de habla (ORLANDI 1996) de tal forma que su formación intelectual y personal ciertamente ejercen influencia en su manera de ver e interactuar con el mundo que le circunda.

Además de eso, hay un elemento, a pesar de bastante conocido, que puede nos ayudar a entender esa situación. Dice Moscovici (1985), Levine e Pavelchak (1985), que una persona dentro de un grupo recibe una fuerte presión para adaptarse a las reglas y a la mentalidad del grupo. Existiría la tendencia, y eso sus estudios lo comprobaron, a que el grupo suele influir en un sujeto para que se conforme con la manera de actuar y pensar de la mayoría. Así es como una autoridad ejerce un poder nada insignificante sobre aquellos que están subordinados a él, en un orden de obediencia, difícil de romperse.

Así es como vemos en ese proceso de formación o reforma del magisterio sobre la procreación una tendencia a la conformidad, tanto que los sujetos divergentes fueron estigmatizados, como se describe en el documento producido por la Doctrina de la Fe (1968), donde se lee:

Ma le conclusioni alle (Commissione) è giunta non potevano naturalmente essere considerate senz'altro come definitive e dispensarci da un personale riesame di una questione tanto grave e che direttamente investe la responsabilità del Magistero che ci stato divinamente affidato. Tanto più che non v'era stata concordanza di giudizi circa la dottrina morale da proporsi e soprattutto perché alcuni principi suggeriti si distaccavano dal precedente unanime Magistero della Chiesa (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 5).

¿Qué podemos deducir de ese hecho? Dos interpretaciones nos parecen plausibles: Existe una idea de conformidad, porque los miembros de la jerarquía vaticana no deseaban o no podían cambiar el Magisterio, por ello presionaban a los demás miembros a que se adecuasen a su manera de pensar, y, simultáneamente, una estructura de poder basada en la obediencia, ignorada por muchos miembros de la Comisión, que proponían cambios en la doctrina moral de la Iglesia. Además de eso, el documento era preparado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero lo redactaban en nombre del Papa, por ello, aparece siempre el narrador en primera persona, la del pontífice, y no como una redacción colectiva, como en realidad era.

Insistimos, la situación se construía con el objetivo de preservar el ordenamiento doctrinal. El grupo formado en la Doctrina de la Fe para redactar un borrador, en nombre de Pablo VI, se posicionaba en contra de la licitud de los métodos contraceptivos; sus componentes reiteraban conocer y entender los problemas de aquel tiempo, pero no podrían rendirse a las demandas seculares, porque estarían negando la enseñanza dejada por Cristo y preservada hasta entonces por Su Iglesia (BENITO, 1994).

Informaba que la Iglesia no se limitaría a decir que los nuevos conocimientos científicos no estaban, por principio, en contradicción con la experiencia humana iluminada por la Revelación, desde la cual el hombre había sido conducido a lo largo de la historia⁴¹, conforme ya había sido enunciado por los padres conciliares (VATICANO

⁴¹ Ci limiteremo a dire che non ci sono estranei e che siamo persuasi che le nuove cognizioni scientifiche non contraddicono ai principi, ricavati dalla più universale esperienza umana ed illuminati dalla Rivelazione

II, 1965b). La sugerencia del grupo era que el matrimonio y la reproducción humana fuesen vistos en sus complejidades, no apenas como un aspecto de la sociología o de la demografía, sino de manera integral, a partir de lo definido por la tradición cristiana. Sin embargo, se acogía como algo válido y virtuoso señalado por los Padre Conciliares, que resaltase el singular carácter del “*amor conyugal*”, que ya había sido destacado por Martelet.

Esa prerrogativa establecería que los cónyuges estarían unidos de manera indeleble, para que juntos siguieren por un camino de perfeccionamiento personal y colectivo. Esa proposición requeriría del esposo y esposa: “un amore totale, cioè una particolare forma di amore personal che non ammette indebite riserve; che non degenera in uno sfruttamento dell’altro” (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 9). Según ese prisma, los cónyuges se sometían a la norma moral de no vilipendiar al otro, con un amor incompleto, con medias prácticas o donaciones fraccionadas. Por el contrario, la entrega de uno al otro se daría de manera plena, sin la interferencia de artificios, sino empleando recursos creados por Dios y en conformidad con la naturaleza humana (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 10)

Eso revelaría la confirmación de lo expuesto por Pío XII de que el matrimonio podría realizar una planificación familiar, en tanto que limitada por las reglas de la naturaleza, entendiendo que no todo acto conyugal debería ser realizado con la intención de procreación, porque la unión de los cónyuges era entendida como una virtud. Se referían a la situación en los siguientes términos:

Questi atti, con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onetti e degni, e sono per loro natura ordinati alla piena comunione umana degli sposi e al loro reciproco perfezionamento. La Chiesa insigne pure che essi sono legittimi anche quando non si può avere prole per cause indipendenti dalla volontà dei coniugi (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 10)

Eso sería lo que la Doctrina de la Fe ofrecía al Papa como borrador. La paternidad y maternidad no serían una consecuencia estrictamente biológica, sino más bien un reflejo del amor del hombre y de la mujer, de su complementariedad personal. De donde surge la definición de Paternidad Responsable, como acto de amor, pero también de donación y de uso de la razón. Si en principio la Doctrina de la Fe decía que los conocimientos científicos no serían comprendidos como nefastos, podemos interpretar que se estuviera

manifestando precisamente sobre la viabilidad de que los matrimonios empleasen su capacidad racional, para examinar las circunstancias antes de engendrar una nueva vida.

La Paternidad Responsable era definida (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 11) como una situación derivada del amor, pero subordinada al uso de la razón, en vista de que esa es la capacidad que diferencia al ser humano de otros seres. Negar ese hecho y subyugarse plenamente a los ritmos naturales, podría ser la negación de la creación divina.

Se destacaría, todavía, que la Congregación, empezaba la definición de Paternidad Responsable en una perspectiva negativa, diciendo que era una manera de combatir la irresponsabilidad del instinto animal, de las pasiones y del erotismo. Es importante destacar, que, durante la fase de tesitura de ese documento, el Papa escribió un comentario, indicando que en el concepto de Paternidad Responsable debería privilegiar la perspectiva positiva.

Si el lado positivo no se ha logrado, por lo menos hubo la introducción de indicaciones fundamentales. Seguía el documento, de una manera reveladoramente clara: “la procreazione dev’essere governata dalla ragione, dall’amore cosciente delle sue implicazioni e delle sue finalità e della sua umana spiritualità” (DOCTRINA DE LA FE, 1968: 11). La Paternidad Responsable será gobernada por la razón, no por el instinto que domina a los animales irracionales, no hijos de Dios.

Eso nos parece revelador. Quizás incluso un punto de divergencia (MOSCOVICI, 1985) en el grupo. Es cierto que ese documento sufrió innumerales interferencias y no fue plenamente acogido por el Papa, pero nos parece, por lo demás, sorprendente que en la fase en que se encontraba el estudio, todavía surgiesen elementos contracorriente.

Lo que se revelaba en el texto de la Doctrina de la Fe era el entendimiento de que esposo y esposa deberían examinar racionalmente su coyuntura y la de los demás, examinar la circunstancia de la familia, las consecuencias de un nuevo miembro en el grupo familiar. Es decir, realizar la Paternidad Responsable era actuar racionalmente, con criterio y rigor, porque estaría en juego la salvación de los progenitores y de todos los demás miembros de la comunidad familiar. Por lo tanto, Paternidad Responsable, en aquel momento, no era simplemente, que los cónyuges aceptasen livianamente todos los hijos que pudiesen ser engendrados. Eso, según la Congregación, no era responsable.

Entretanto, preservando lo dicho por los *Predecessori*, se hacía hincapié en el imperativo deber de que los cónyuges fuesen cooperadores del amor de Dios, de tal manera, que seguía la condena y el rechazo de las prácticas contraceptivas artificiales, porque en su entendimiento, no estaban en el plan divino, sino eran medidas desarrolladas

por el deseo humano de hacerse protagonistas de la creación, antes que de la procreación. Los seres humanos eran puestos en una situación de dependencia del orden instaurado por Dios, por lo cual tendrían que realizar un *buen juicio*.

La comisión se pronunciaba sobre algunos criterios que la pareja podría utilizar a la hora de realizar el examen racional sobre la Paternidad Responsable. Podrían tenerse en cuenta: aspectos físicos, económicos, psíquicos, sociales de la familia y de la sociedad. Es decir, en el documento remitido al Papa, se recomendaba que la decisión sobre la gestación de la prole comportase más que elementos teleológicos, salvíficos, sino que se atuviese a las condiciones ordinarias del grupo familiar y de la comunidad humana.

Decir que deberían contemplarse cuestiones físicas era algo muy amplio ya que lo mismo se podría decir de las demás categorías. ¿Qué querían definir con físico? ¿aspectos materiales de la vida ordinarios? ¿si la familia tenía bienes suficientes para un integrante más? o ¿sería algo constitutivo de la estructura corporal de las personas? Esa cierta ambigüedad hace que los textos y documentos eclesiásticos, sean muchas veces blanco de especulaciones y claro de interpretaciones diversas y antagónicas. De todos modos, la incorporación de dichas categorías ha sido vista como algo positivo, pues pasados algunos meses fueron publicadas en la *Humanae Vitae*, en el número 10.

Por lo tanto, el documento de la Doctrina de la Fe proporcionó elementos para un sutil avance en la temática de control de natalidad, sin cambios estructurales en el Magisterio, como querían los integrantes de la Comisión. Es decir, a partir de ese documento, conociéndolo retrospectivamente, podemos encontrar algunas de las directrices expuestas por Pablo VI en su encíclica, pero hasta ese momento, la redacción pasaría por otras etapas, incluso, la elaboración de un borrador de lo que sería el pronunciamiento del pontífice sobre la demografía, el control de la natalidad y la moral sexual, para los católicos y las personas de *buena voluntad*.

2.4 Obispos se manifiestan sobre el borrador de la Encíclica

Mientras el grupo de trabajo en la Doctrina de la Fe trabajaba; se reunían obispos en Roma para el Sínodo. Era intención del Pontífice que el texto, o por lo menos, su borrador fuese presentado a los prelados. Según consta en la literatura, de los 199 obispos participantes en el Sínodo de 1967, apenas 26 contestaron a la encuesta solicitada por el

Papa, siendo que de éstos sólo 7 se posicionaron por la conservación del Magisterio sobre la contracepción.

Nonostante che i membri del Sinodo fossero 199, risposero solo 26 presuli, in un arco di tempo compreso tra il 9 ottobre 1967 e il 31 maggio 1968; di questi la maggioranza manifestò una sensibilità incline a posizioni certamente no consentanee con l'indirizzo sposato da Paolo VI: soltanto sette gli chiesero di pronunciarsi ribadendo l'illiceità della contraccezione (MARENGO, 2018: 89).

Entre aquellos que contestaron al llamado papal, se podría contar con Karol Wojtyla y Julius Döpfner. Entretanto, en la lista presentada por Marengo (2018: 97) constan prelados que contestaron más de una vez, como es el caso de Leo-Jozef Suenens y Julius Döpfner. Otro dato importante es que hay referencia de que algunas respuestas no eran personales, sino que hablaban en nombre de la Conferencia episcopal, como en el caso del Card. Justinus Darmojuwono, que se pronunciaba en nombre de la Iglesia de Indonesia, o del arzobispo Pierre-Paul-Émile Martin, que hablaba por los obispos de las islas del sur de Oceanía.

De Sudamérica hay dos referencias, siendo que una era de Mons. Guillermo Hartl, vicario apostólico de Araucanía, en Chile; y de Brasil, Aloísio Lorscheider, citado como obispo de Brasilia, cuando en realidad era de Fortaleza. El origen diverso de tantos obispos puede revelar una convergencia de ideas e interpretaciones, sobre la moralidad de la contracepción farmacológica. Algo que podría (especulación) haber sido suficiente para asegurar la implementación de la visión de la *mayoría*, pero no fue así.

Según informado por Andrea Tornielli (2018), los pareceres encaminados al Papa se configurarían de la siguiente manera, a favor de la contracepción artificial o cambio en el Magisterio: Suenens (Bruselas) y Döpfner (Baviera), los estadounidenses Shehan (Baltimor), Krol (Filadelfia), Dearden (Detroit), Wright (Pittsburgh); el cardenal Renard (Lyon), el obispo Martinj (Nouméa en Nueva Caledonia) el cardenal Legér (Montreal), el administrador apostólico de Toronto Phocock, el obispo Hurley (Durban); el obispo Lorscheider (Fortaleza); el cardenal Darmojuwono (Semarang), el obispo Martensen (Copenhague); el consejero del Patriarca de Antioquía de los melquitas, Edelby; el obispo Flahiff (Winnipeg), el obispo Beck (Liverpool); el obispo Dupuy (Albi).

Los que se oponían a la contracepción y defendían la conservación del Magisterio sobre la procreación: el estadounidense Fulton Sheen, obispo de Rochester; el cardenal Santos (Manila); el cardenal Tappouni, Patriarca de Antioquía de los sirios; el cardenal

Siri (Génova); el obispo Attipetty (Verapoly, en India); el vicario apostólico Hartl (Araucanía, Chile); el obispo de Cracovia, Karol Wojtyła.

La realización de una consulta es un dato importante, porque si por un lado aceptamos que la Iglesia no se reconoce como una institución democrática, y por otro, que adopta decisiones colegiadas, sería lógico considerar que la opinión, entendimiento y voluntad de los integrantes fuese entendida como necesaria para el mejor ordenamiento institucional. De manera simple e incluso pueril, pero fundamental, el propio nombre Iglesia hace referencia a un colegiado, *ecclesia* (*ἐκκλησία*): gentes, asamblea⁴². Si la práctica griega fuese seguida, importaría lo que la mayoría dijera, pero la manera como la Iglesia católica reinterpreta las instituciones no es esa, por tanto, no sería posible esperar la preservación de una tradición política pagana en la estructura católica contemporánea, el resultado es que la Iglesia no suele acatar sin más la opinión o la voluntad de la mayoría.

Marengo tuvo acceso a los documentos del Archivo Secreto del Vaticano, por ello ha logrado aportar datos muy interesantes al debate. Sin embargo, podría haber sido más crítico tanto en relación con las fuentes, como a los criterios metodológicos, porque no avanzó en el análisis tanto cuanto podría en el análisis. Si los datos demuestran que solamente nueve prelados estaban de acuerdo con el Papa, hay una prueba de que el Magisterio eclesiástico acerca de la contracepción no era totalmente compartido.

Es poco científico y creíble, que se considerase correcto exclusivamente la opinión de un grupo reducido, al fin y al cabo, todos los que contestaron eran miembros de la jerarquía de la Iglesia. Aunque eso exponga las fisuras existentes en la institución, puede confirmar una de nuestras hipótesis: Pablo VI publicó una encíclica con el criterio moral más importante de los últimos cincuenta años (KAISER, 2012) de manera casi unilateral. Aunque haya habido diálogo, ese extremo ha sido ignorado y de poco sirvió para aminorar las dudas acerca de la moralidad o inmoralidad del recurso a métodos artificiales de planificación familiar.

La dicotomía entre grupos a favor y en contra de la conservación del Magisterio se configuraría de manera arquetípica, pues existen numerosos matices entre una posición y otra. Como ya se ha comentado Pablo VI, en vista de la complejidad del tema del control de la natalidad, optó por sacarlos de los debates del Concilio Vaticano II y solicitar estudios a varios grupos (SMITH, 1991; BARBERI; SELLING, 2013)

⁴² Siendo esa en la sociedad ateniense antigua, una de las más importantes instancias de las decisiones de la comunidad

De los pareceres enviados, sobresaliendo los elaborados por la comisión encabezada por Wojtyla, se elaboraría la *Humanae Vitae*, a pesar de esa actitud abierta y casi democrática, al fin y al cabo, no ha sido necesariamente la opinión de la mayoría la que prevaleció, sino la que teóricamente estaba más alineada con los valores de aquellos que entonces lideraban la Iglesia católica (ALLEN, 2008).

2.5 “*De Nascendae Prolis*” a la “*Humanae Vitae*”

Después de la consulta hecha a los obispos en el Sínodo, el Papa enderezó, a principio de 1968, el documento para que fuera traducido y posteriormente publicado. Esa atribución recaería sobre la Secretaría de Estado. Era deseo del pontífice que la encíclica al ser publicada fuera clara y estuviera libre de cualquier malentendido o incertidumbre (MARENGO, 2018). El 8 de mayo de aquel año, el Papa recibió el texto y al día siguiente lo aprobó, estableciendo fecha para su publicación, que debería celebrarse en la solemnidad de la Asunción de la Virgen, el día 23 de mayo de 1968. Pero los planes sufrieron percances.

La Encíclica debería llamarse “*De Nascendae Prolis*” (MARENGO, 2018: 103). Seguiría la estructura del borrador preparado por la Doctrina de la Fe, aunque con incremento sustancial del Magisterio establecido por Pío XII, además de las referencias a la legitimidad de la doctrina eclesial y su derecho de interpretar la Ley Natural.

Se trataba de un documento no muy diverso de lo que ha sido publicado, aunque tengamos que reconocer que en algunos puntos era muchísimo más claro en las directrices. Su eje estaba ubicado en la doctrina en defensa de la procreación, aunque reconociese la existencia y la licitud de algunas situaciones y prácticas, que por alguna razón condujesen a la infertilidad (PABLO VI, 1968. Apud. MARENGO, 2018).

Observando el texto, nos encontramos con la definición de que el matrimonio no sería resultado de un proceso inconsciente de la fuerza de la naturaleza (PABLO VI, 1968: 8 Apud. MARENGO, 2018). Sino de una voluntad amorosa de Dios, que, en su sabiduría y benevolencia, convidaban a los seres humanos a participar en la gestación de la especie, por ello, había creado hombre y mujer, para que se complementasen: biológica y espiritualmente.

Las criaturas, según los autores del texto, no podrían controlar los elementos biológicos, desconsiderando el proyecto divino. Antes, siendo participes, se adecuarían a los roles establecidos por Dios. No buscando exclusivamente las satisfacciones sensuales, sino la comunión de sus almas, porque estarían destinados a colaborar con Dios en la generación y crianza de los hijos. A eso se referían también, cuando empleaban el concepto de *amor conyugal*, como una acción positiva de perfeccionamiento personal, en vistas de lograr el cumplimiento de la voluntad de Dios y el beneficio de la salvación (PABLO VI, 1968: 8 Apud. MARENGO, 2018).

Ese aspecto de la vida matrimonial se mostraría convergente con la definición expuesta sobre la Paternidad Responsable, introducida de manera clara, sin rodeos: como una actitud racional. Es decir, la paternidad, una situación sociocultural derivada de una situación biológica, debería ser alcanzada por medio del uso de la capacidad racional. Hombre y mujer, esposo y esposa, deberían conocer el ordenamiento físico de la reproducción humana.

Con eso se reconocía el avance científico, que había sido resaltado en la Comisión, exponiendo para los que leyeran y estudiaran el texto, que la procreación no podría ser plena, sin el conocimiento de que el ser humano razonaba sobre sus actos, los cuales, impactarían en el cuerpo y en el alma de los seres. Decían los autores: “è Giusto infatti che la procreazione sia governata dalla ragione” (PABLO VI, 1968: 11 Apud. MARENGO, 2018).

La capacidad racional del hombre, que en la tradición católica había sido valorada por Santo Tomás de Aquino, a punto de ser inferida como referencia para esas afirmaciones, debería ser empleada para que el hombre controlase lo que se denominó “tendencias irresponsables del instinto” (PABLO VI, 1968: 11 Apud. MARENGO, 2018). Correspondería al matrimonio, constituido por personas, racionalmente conscientes de las implicaciones de sus decisiones, conocer y emplear los datos disponibles. Es evidente que, para los prelados dedicados a esa labor, como para el Sumo Pontífice, eso no sería realizable a contento, si las reglas morales defendidas por ellos no fuesen tenidas en cuenta.

La Paternidad Responsable debería ser realizada a través del uso de la razón, pero siempre con respecto y sumisión a la moral expuesta por la Iglesia. De este modo, no hubo cambios en el Magisterio, pues se mantuvo el razonamiento de que la contracepción artificial era ilícita. En palabras expresadas en el documento: el ejercicio de la paternidad no significaba que los esposos pudiesen actuar a su propio albedrío (PABLO VI, 1968:

11 Apud. MARENGO, 2018), porque la Iglesia ofrecía la interpretación adecuada de la Ley Natural, reconociendo como lícito el uso de medios terapéuticos necesarios para la sanación de alguna enfermedad, aunque de ese hecho se derivase un impedimento de procreación no buscado (PABLO VI, 1968: 12 Apud. MARENGO, 2018).

Aunque la carta encíclica estuviese lista para la publicación, situaciones de orden técnico tuvieron parte en la suspensión de su lanzamiento. Los responsables de la traducción del documento, del latín a lenguas vernáculas, hicieron llegar a Pablo VI su entendimiento de que el estilo de la carta no sería favorable, por contener un estilo ininteligible, lo que podría producir ruidos y malentendidos en la comunicación de una materia tan delicada. Ante ese comunicado del grupo de traductores, la tramitación de la encíclica fue interrumpida para que las adecuaciones necesarias fuesen realizadas (MARENGO, 2018, 107). Con esto se comprueba la complejidad del pronunciamiento. Todos los detalles debían cuidarse hasta el último detalle para evitar confusiones e imprecisiones.

No obstante, todo el cuidado a la hora de elaborar y transmitir la doctrina, se evidencia el poder que los traductores tuvieron. En una etapa, probablemente, menos importante y burocrática dentro del proceso, pudieron alterar los planes del Vaticano y promover cambios significativos en la redacción de la encíclica, con revisión de los elementos doctrinales y transformaciones en el estilo, de aquella que sería publicada en 25 de julio de 1968, como *Humanae Vitae*.

Todos esos avances y retrocesos en la reelaboración del Magisterio revelan que Pablo VI era consciente de los problemas y dificultades que enfrentaba, no sería casual que su carta haya sido definida posteriormente como profética, ese adjetivo ha sido uno de los más empleados para alabar aquella labor. Entretanto, por más profética que haya sido, principalmente, para aquellos que se posicionan a su favor, la publicación representó un hito en la vida y en la pastoral del Papa, visto que no lanzó ninguna otra encíclica en lo resto de su pontificado, que todavía perduraría por más de diez años.

Algunas interpretaciones sostienen que esto pudo deberse a una especie de crisis, por la cual ha pasado el pontífice. Quizás, temeroso de tener su pastoral afectada, puesta en jaque o criticada, pero también por un recelo personal, de ser atacado por pensar y actuar contrariamente a la corriente de la época, que pretendía flexibilizar la norma sobre la planificación familiar y control de la natalidad. Cambios, al fin de cuentas, rechazados durante toda la fase de estudio y elaboración de la encíclica.

3 Estructuras antropológicas de la Encíclica

La antropología entendida por la Iglesia, por el catolicismo, no es precisamente la concepción científica autónoma, con que se suele entender el campo antropológico de estudios del hombre en su contexto cultural. En que se considera construcciones étnicas, partiendo de la autocomprensión que los sujetos tienen de sí mismos y de aquellos relacionados a ellos. Es decir, algo distinto a los estudios desarrollados por Bronisław Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Roberto da Mata o de Joan Bestard, se trata de una estrategia de ver el hombre en su ambiente pero como creatura divina. Hay, por lo tanto, una perspectiva direccional, en sentido de que la persona humana es comprendida a partir de un rol definido desde fuera.

La antropología cristiana que aparece de manera importante en el Magisterio del siglo XX es un intento de captar la circunstancia y el contexto de ser humano en relación con los roles establecidos por la naturaleza. Cómo hombres y mujeres se encuentran y se relacionan entre sí, en consonancia con la enseñanza cristiana. Es una manera de ver a la persona humana como parte de un plan más amplio que sus vínculos culturales.

De tal forma la religión no es tratada como una construcción cultural, sino como una subordinación al creador, como un llamado natural a la reconexión con el Ente superior que le creó y le ofreció lo necesario para su desarrollo personal y colectivo. En ese caso la religión es entendida como parte esencial de la existencia humana. Evidentemente, no cualquier religión porque Cristo se hizo hombre y dejó una secuencia de reglas para guiar a los hombres por el camino que les conduciría a la salvación.

Por ese prisma la persona humana no puede ir a su aire, sino precisa entender o por lo menos seguir las reglas de convivencia establecidas por Dios que, interpretadas por la Iglesia, les facultan para respetar al otro, como un ser creado y deseado por Dios. Eso influye incluso en las decisiones sobre las uniones entre hombres y mujeres, entre individuos y familias, entre familias y comunidad; dicen, respecto a las prácticas sexuales y las reproductivas.

Esa antropología es como el cristianismo comprende el hombre, su razón de existencia, sus demandas y las amenazas que sufre en el largo proceso de peregrinaje por la Tierra. El ser humano no fue entendido como una secuencia genética, un organismo

biológico, o por lo menos, no apenas eso. El cristianismo del siglo XX, frente a los avances tecnológicos se esforzaba por elaborar una enseñanza compleja y completa sobre la persona y sus roles. Percibiéndole de una manera plena, como se dice en la *Gaudium et Spes* y en la *Humanae Vitae* o en la “*De Nascendae Prolis*”.

De hecho, la visión cristiana busca entender al ser humano más allá de lo material, de esa manera rompiendo la tendencia del siglo XX de reducir el saber y los valores a lo que pudiese ser contado. Se creía que la persona era espiritual también, poseyendo un vínculo con algo intangible, pero que le daba sentido existencial.

Con relación a esa máxima, existía una tensión entre dos visiones de mundo hasta cierto punto antagónicas, pero simultáneamente necesarias una a la otra para estimular el avance del conocimiento y del saber. Recurriendo a la proposición *kierkegaardiana*, se podría decir que se negaba la existencia universalista para destacar la importancia individual de la persona, la singularidad de cada uno, incluso en su correspondencia con Dios. “El hombre no es una cosa, un pedazo de materia o un momento en la historia; es un ser que procede de Dios y que solo se realiza cuando libremente se pone en relación auténtica con Él” (LORDA 1996, 29)

Es interesante percibir que pensadores del siglo XIX ejercían influencia en la elaboración de argumentos e intentos de explicaciones para fenómenos del siglo XX. El reconocimiento de la influencia de Kierkegaard para el cristianismo en esa centuria es notable: El reconocimiento de que el ser humano no es exclusivamente materia, que es formado por su espiritualidad y por su individualidad.

Sobre esa senda abierta por el filósofo danés, caminarían algunos representantes del catolicismo. Si no directamente, por lo menos vislumbrando sus contribuciones. En Pablo VI, por ejemplo, se encuentra datos suficientes para el establecimiento de un contacto. El hombre es un ser biológico y espiritual, decía en la *Humanae Vitae*, por lo tanto, hay que ser valorado como una criatura divina, no como una materia maleable y manipulable. De ahí, la necesidad imperativa de respetarle y dignificarle la existencia. Rechazando medidas supuestamente perjudiciales al propio ser de la persona.

No hemos encontrado referencia de que Pablo VI haya conocido la obra de Martin Buber aunque existe una relación entre sus pensamientos, porque para Buber el ser humano ha sido creado para relacionarse: con las demás personas, con el mundo y con Dios. Eso significa que el hombre no puede tomar decisiones a pesar de los demás, precisa considerar las demandas colectivas, partiendo de su contacto con Dios. ¿No es eso que vemos en la encíclica? Que la persona precisa en diálogo con Dios y con su cónyuge,

interpretando el mundo que le rodea, deliberar sobre la necesidad o no de realizar un control de la natalidad. Notando los impactos que esa decisión desencadenarían en su ser y en los demás.

Esa perspectiva convergente con el análisis sobre el hombre y la humanidad, teniendo el cristianismo católico como referente. Una visión humanista, pero de manera más contemporánea, personalista que a partir de la segunda mitad del siglo XX ejerció fuerte influencia en el pensamiento y en la acción del catolicismo.

En síntesis, la persona en la encíclica es un ser concreto, que precisa de una respuesta para su vida ordinaria. Con esa perspectiva, de manera particular con que la Iglesia, o de manera más específica, el Vaticano, elaboraron el documento guía. La persona debería ser dignificada y protegida.

Por otro lado, eso no significaría que la Iglesia lo hiciera exclusivamente como una acción desinteresada. Su objetivo implícito era convencer a los demás de que su antropología era la correcta, capaz de proporcionar respuestas adecuadas a los sujetos y a las comunidades, para que pudiesen lograr un pleno desarrollo de sus potencialidades: respetando al otro y al mundo. Es una labor política, de convencimiento de que el Magisterio es el camino correcto que debe ser seguido.

El hecho fundamental de la existencia del hombre es el hombre con el hombre. Dice Lorda (1996) que la fe cristiana es profundamente antropológica, fundada en la coexistencia de la comunidad humana (Pueblo de Dios) y en la comunión con el eterno Tú (Dios). Esa marca cristiana en la manera de ver e interpretar las acciones humanas sobre la tierra, producen impacto en el quehacer cotidiano de las personas, que se encuentran circundadas por los valores heredados de la tradición judeocristiana, con fuerte presencia del pensamiento tomista.

Es decir, el magisterio de Pablo VI y su síntesis en la *Humanae Vitae* pretendían evidenciar de forma categórica la importancia de la subordinación a los designios divinos. La normativa construida por Dios para el hombre a lo largo de su existencia, queda ejemplificada en numerosos pasajes bíblicos y de la cristiandad, cuando la Palabra era pronunciada e interpretada para esclarecer dudas y conducir el pueblo a buen fin. Era la acción humana la que determinaría la necesidad que Dios y de que sus intérpretes se manifestasen, para establecer el orden. Por lo tanto, la vida de las personas se encontraría más cercana o alejada de la voluntad divina, de modo que, Pablo VI afirmaba la necesidad de enseñar a los creyentes la correcta manera de vivir.

Interpretar que la fe es antropológica era aceptar que el hombre estaba en un proceso dialógico con Dios, que le interpelaba en la medida de sus demandas. A final de cuentas, Dios se hizo carne, o como es dicho por el evangelista Juan “El Logos se hizo carne”. La existencia del cristianismo es antropológica: es humana. La visión religiosa de que la divinidad asumiese no solo la forma, sino todas las características humanas es algo que singulariza la fe cristiana, por lo tanto, la perspectiva es en la que Dios, hecho hombre, habla al hombre con propiedad, porque sabe por haber vivido, sus dolores, sus angustias, así como sus alegrías y gozos.

El tiempo de las teologías superiores, distanciada de las demandas del hombre había pasado, no extintas, pero dejaban ciertas reminiscencias. La segunda mitad del siglo XX asistía a la ascensión de teologías humanas, que miraban a Dios a partir de su creatura, lo cual explica la difusión de una mentalidad más cercana al pueblo, de intentos de corregir los rumbos de aquellos que dejaban de seguir el camino protegido por la Iglesia.

Aunque no haya una referencia directa a los pensadores que se destacaban en el rescate de la persona, del hombre, como valor, que podríamos relacionar a la antropología cristiana o a las filosofías personalistas, la *Humanae Vitae* refleja los resultados de la labor de pensadores como Maritain, Nédoncelle, Marcel, de Lubac, Congar y Wojtyla, para citar algunos. Estos pensadores consideraban la centralidad del hombre en la historia, no de los objetos o de los bienes materiales.

Sencillamente, si consideramos que sus pensamientos fueron esenciales durante el Concilio Vaticano II y siendo la encíclica derivada de debates allí ocurridos, basta notar la cantidad y la variedad de veces que se aludía en la encíclica a los documentos conciliares para deducir importante influencia de esa antropología cristiana en las líneas de la *Humanae Vitae*.

En varios momentos de la encíclica, se afirma con afirmaciones de que el hombre no debe limitarse por las ambiciones materiales, existe algo más allá, que le provoca y simultáneamente le consuela: la esperanza en la vida en la voluntad de Dios. Ora, ese es un pensamiento perfectamente coherente con las propuestas personalistas, aunque no sean nombradas como tal en el documento.

Eso aparece, por ejemplo, en forma de pregunta: “¿no se podría admitir que la intención de una fecundidad menos exuberante, pero más racional, transformase la intervención materialmente esterilizadora en un control lícito y prudente de los nacimientos?” (PABLO VI, 1968: 3) El Papa lanzaba el interrogante, para más adelante responder “El problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana,

hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena sino también sobrenatural y eterna” (PABLO VI, 1968: 7). Lo que percibimos es una adecuada confirmación de que las problemáticas humanas estaban siendo consideradas, es decir, situaciones concretas antes que abstractas. Eso es la antropología cristiana en funcionamiento.

Con una pizca de atrevimiento se puede decir que la *Humanae Vitae* rehabilitó la antropología cristiana. Ha hecho que elementos destacados con gran resalte en la *Gaudium et Spes* fuesen consagrados en una encíclica, confiriéndole el sello de aprobación papal. Al punto que prefiguró el principio identitario congregador, antes que el diferenciador. Si se entendía “el yo” como “el no otro”, la Antropología pasaba a resaltar la necesidad de “el otro” para la constitución de “el yo”, algo que Nédoncelle (1997) diría como el “yo-tú”, con evidente presencia en el Magisterio de Pablo VI y más adelante en el de Juan Pablo II.

El fomento a la antropología cristiana se vio reforzada por el Concilio, en el documento más innovador y también el más problemático, la *Gaudium et Spes*. Incluso en sus documentos preparatorios exponía una metodología distinta a la tradicional utilizada por la Iglesia (SCHICKENDANTZ 2013). Ha sido una experiencia bastante interesante de hacer teología partir de los hechos del tiempo presente. Es decir, la acción reflexiva empezaba en el ser humano, en sus demandas. Algo que se sintetiza en la frase: “Escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4)

las exigencias del amor conyugal y de una "paternidad responsable", conviene precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado, a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (PABLO VI, 1968: 7)

Se evidencia que Pablo VI y aquellos que participaron de la elaboración de la encíclica, tenían en cuenta esa metodología antropológica, de examinar las problemáticas considerando lo que significaban para el ser humano, aunque no siempre fuesen convergentes con los anhelos de las personas sino con lo que entendían como necesario para su pleno crecimiento en la fe y en su existencia.

Salas (2006), por ejemplo, dice que en la Constitución Pastoral la idea de mundo, que fundamentaba el texto, era el mundo de lo hombres, antes que sobre el cosmos. Por

esa razón es estructuralmente antropológica, por observar al hombre. Tal era la intención de Pablo VI en la encíclica.

4 Paternidad responsable en un mundo en transformación

Hay analistas que sostienen que la *Humanae Vitae* sería profética (MARENGO 2018: 7, BARAHONA, 2018: 62), porque había previsto que la aceptación de los métodos artificiales provocaría: infidelidad conyugal; rebajaría la mujer a una fuente de placer; el poder público podría hacerse responsable por la planificación de las familias; no produciría mayor felicidad entre los matrimonios y sería responsable por el invierno demográfico en Europa.

Esas afirmaciones nos parecen poco fiables. Hay una amplia literatura que demuestra que la infidelidad matrimonial siempre existió (WRIGLEY, 1997)⁴³, por lo menos, desde que se entiende el matrimonio como una relación entre personas, que hacen un pacto de exclusividad. No ha sido la modernidad la que ha inventado la infidelidad matrimonial, incluso en la Sagrada Escritura hay una importante cantidad de referencias a esa falta. Además, durante épocas en que la Iglesia tenía más relevancia en la formación de opiniones y de conductas prevalecía la llamada “doble moral” (ACCATI 2005; PINSKY 2014)

Aunque sea posible retroceder a otros períodos históricos, incluso a otros siglos para comprobar esa afirmación, basta un análisis del Siglo XX, para encontrar referencias de que la infidelidad matrimonial era practicada, principalmente por los esposos/hombres (PINSKY, 2014). A principio de esa centuria el poder y la legitimidad de la Iglesia eran más hegemónicos, sin contar con que los métodos contraceptivos que más preocupaban a Pablo VI, concernientes a la *píldora contraceptiva*, todavía no existían. De tal manera, decir que la posibilidad de evitar un embarazo sería la causa del incremento de casos de infidelidad se presenta como un argumento no confirmado, de tal modo, no serviría para justificar la condena de la contracepción farmacológica.

⁴³ Uno de los grandes estudiosos de la reconstrucción familiar afirma: “procreation outside marriage was both important as an element in overall fertility and a topic of great interest in its own right”, cuando explicaba la importancia de la procreación fuera del matrimonio. Eso para un largo período de la modernidad, cuando todavía no existía la contracepción hormonal.

Lo que Marengo (2018) parece sugerir, aunque no lo haya pronunciado directamente, es que la contracepción hormonal favorecería la infidelidad matrimonial a través de las esposas/mujeres. Esa sugerencia es especulativa, porque el autor no esclarece cómo podría la infidelidad haber sido incrementada; es una opinión que parece sexista, además, infundada.

Para que esa afirmación fuese plausible sería preciso la exposición de un estudio cuantitativo, demostrando el incremento de casos extraconyugales, cuyas causas hubiesen sido generadas por la acceso fácil o amplio a la contracepción. Sin esos resultados, aquella afirmación no pasa de una hipótesis, todavía carente de un fundamento científico.

El argumento de que las mujeres perdieron su valor y se convirtieron apenas en fuente de placer es bastante frecuente entre filósofos y teólogos convergentes con la tesis de la *Humanae Vitae* (BURGOS, 2001). También entre pensadores no católicos se puede encontrar esa interpretación, que no se restringiría a las mujeres sino también a los hombres (GIDDENS, 1993). Pero en un sentido dialéctico, nos encontramos con posiciones divergentes de ese, según los cuales, las mujeres, en realidad se volvieron libres precisamente a partir del momento en que pudieron disfrutar de su sexualidad sin la condicionante de una gestación (RAGO, 2000).

Con todo, el argumento de Marengo parece haber encontrado eco en otros autores, aunque no sea irrefutable. La producción sobre la historia de las mujeres a cada día nos presenta datos para el entendimiento de ese fenómeno. Por esa razón, es preciso ser cauteloso para no hacer de una percepción, una verdad social aplicable a todas las personas, en todos los rincones. Hay datos suficientes para decir que grupos muy significativos de mujeres dejaron de sentirse cautivas de una sexualidad pro natalista (ALVES, 2004).

Evidentemente no hay una respuesta definitiva sobre eso, porque tendríamos que considerar el imaginario colectivo y las representaciones sociales de esos roles (MOSCOVICI, 1985). Eso quiere decir que, si eligieramos el relato de una mujer casada, católica y convergente con la *Humanae Vitae*, para ella, la visión de Marengo que es coincidente con la de Caffarra (1992), Martelet (1996), Wojtyla (1969), Silveira (1968), le satisfaría, pues ofrece respuestas y apacigua, porque cree en lo dibujado por el Papa, de que la sexualidad femenina desvinculada de la posibilidad de reproducción, sería una idolatría del placer.

Por otro lado, al considerarse una mujer casada, católica, pero divergente con la *Humanae Vitae*, esa teología le resularía anticuada y una injerencia, porque le impediría

utilizar técnicas y métodos disponibles para libremente mantener una relación sexual con su esposo, sin que con eso supusiera una gestación (DALMOLIN, 2012). Para esa mujer, el método artificial de control de la natalidad era un recurso que la liberaba. Recordamos que no estamos tratando de la verdad, sino de las representaciones, del imaginario de las personas (BOURDIEU, 1989)

Argumentar que la propagación de los métodos contraceptivos en privado, haría que el Estado u organismos públicos pasarían a controlar la planificación familiar no es del todo correcto. Primero, podemos entender que la Iglesia no es propiamente una institución privada, por lo tanto, cuando ejerce su papel magisterial de enseñar y formar opinión acerca de un tema, como lo es la sexualidad o la procreación, lo hace como agente externo a la persona, por lo tanto, su influencia también afecta la decisión sea de la pareja o de las mujeres, de procrear o no (SANTOS; CORDOVA, 2005).

Además, podemos colocar entre paréntesis aquella pregunta retórica. ¿Quién puede impedir que a nivel público un Estado imponga aquel método que él considere más eficaz para el control demográfico? Aunque la intensión de Marengo (2018) haya sido generar una sensación de impotencia y de subordinación a la voluntad de un Estado autocrático e injerente, ofrecemos una situación de sencilla respuesta. Las propias reglas del Estado de Derecho protegen al individuo de injerencias de esa naturaleza, que aparentemente preocupaban a sectores de la Iglesia, incluso a Pablo VI, que lo expresa en *Humanae Vitae*.

Para ilustrar esa situación, se puede recoger, en el caso brasileño, la Constitución de 1946, que estuvo en vigor hasta 1967 que decía en su artículo 167 “É obrigatória, em todo o território nacional, a assistência à maternidade, à infância e à adolescência. A lei instituirá o amparo de famílias de prole numerosa” (BRASIL, 1946). En la Constitución de 1967, en su artículo 167 § 4º se establecía: “A lei instituirá a assistência à maternidade, à infância e à adolescência” (BRASIL, 1967). En la Enmienda Constitucional de 1969, en su artículo 175 § 4º, establecía: “Lei especial disporá sobre a assistência à maternidade, à infância e à adolescência e sobre a educação de excepcionais” (BRASIL, 1969). Esos son tres indicios de que el Estado se presentaba, legalmente, como defensor de principios familiares convergentes a los de la Iglesia católica.

Hay datos que evidencian, desde organismos legítimos como la ONU, había respeto a la voluntad de la persona y del matrimonio. La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 establecía en su artículo 2: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo,

idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole” (ONU, 1948) o en su artículo 16: “La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado” (ONU, 1948).

El mundo estaba en veloz transformación en los años 1960, lo cual preocupaba a diversos grupos e instituciones. Tanto que la Comisión iniciada por Juan XXIII había sido provocada por la ONU. Diversos pensadores de los más diversos campos veían con preocupación las transformaciones sociales. Marcuse (2012), Amoroso Lima (1999) veían, cada uno a su manera, con preocupación las alteraciones en los patrones de comportamiento y de mentalidad de las personas.

La Iglesia, como institución plenamente legítima, veía y comunicaba a través de sus organismos lo que entendía como riesgos al orden social. Su característica era percibir estos cambios como amenazas a una recta conducta moral. De manera que, estableció unas reglas para sus integrantes, con el deseo de preservación de las estructuras. Entretanto, oponiéndose a cambios que no tuvo fuerza para frenar porque conforme se puede verificar, fenómenos como el laicismo, ateísmo y agnosticismo encontraban cada vez más espacio entre los grupos sociales, incluso católicos.

Ocurre que la normativa sobre la Paternidad Responsable, por ejemplo, de usar la razón para planificar la familia, por más innovadora que pudiera parecer, no llegó a generar la revolución que sería esperada o deseada, un retorno a los valores consagrados (DALMOLIN, 2012). Las contradicciones de la contemporaneidad se mostraban demasiado embreñadas en el cotidiano (BAUMAN, 2015) utilitarismo cada vez más marcado en el imaginario de las comunidades, búsquedas de placeres inmediatos impedían que el enunciado católico fuese aceptado masivamente.

5 Reacciones al Magisterio

Desde diversos espacios surgieron comentarios sobre la *Humanae Vitae*. Como fue enunciado antes, muchos de ellos asumieron el carácter de oposición, fuese porque la existencia de la Comisión o la publicación de algunos de sus documentos habían hecho que la prensa y sectores de la sociedad quisiesen ver flexibilizaciones en la normativa eclesial o, porque al contrario, causaba escalofríos a algunos grupos de la Iglesia por

miedo de que se aprobase alteraciones morales en el campo de la sexualidad y la reproducción.

Por otro lado, hubo un muy significativo apoyo a la publicación de la encíclica, a su contenido atendiendo a la cantidad y calidad de respuestas y comentarios. Ha sido acogida como una señal de fidelidad y una alternativa a las desviaciones de la modernidad. Innumerables religiosos y laicos se pronunciaron favorablemente a su publicación, por entender que aseguraba el *estoque de la fe* protegido por la institución.

Entre los nombres de mayor relieve que salieron en su defensa, estaba Karol Wojtyla. Él deseaba que el Vaticano publicara un comentario sobre la encíclica, pero el Papa prefirió no hacerlo, aunque le autorizó a publicarla. A continuación, haremos un breve análisis de ese documento, por servir de parámetro y por ser convergente con otros textos apologéticos.

El artículo intitulado de Verdad sobre la *Humanae Vitae*, fue publicado a principio de 1969, con el objetivo de desglosar los elementos evaluados por su autor, como los principales en el texto papal. En ese caso es importante resaltar que, aunque Wojtyla supiera que la redacción había sido elaborada por la Doctrina de la Fe, con participación de otros expertos, entre los cuales estaba él mismo, atribuía su autoría a Pablo VI.

Exponía que para tratar de un tema elemental como la reproducción humana, había que considerar elementos formativos de la propia esencia de la persona. De esa manera, pretendía decir que no eran conocimientos demográficos o sociológicos los que darían cuenta para abarcar toda la complejidad e importancia de la procreación humana. Solamente desde el matrimonio basado en el sacramento y dispuesto a subordinarse a la Ley Natural se conseguiría ofrecer una palabra y una enseñanza completa, todas las demás serían parciales.

La respuesta plena era una oferta de la Iglesia, que se revelaba en la *Humanae Vitae*, defendiendo: la comunidad de personas, el hombre como persona, la mutua donación y la dignidad de hombres y mujeres. Todo eso se resumiría en prácticas concretas, marcadas por el amor, el cual genera la paternidad y ésta trae como exigencia intrínseca la necesidad de responsabilidad. De ahí que surgiera una constante referencia y apología de la Paternidad Responsable que, según Wojtyla, “se convierte en el nombre propio de la procreación humana”.

Sin rodeos sostenía que en la familia se desarrolla la Paternidad Responsable, cuando el matrimonio, acepta el desafío y la cruz de estar dispuestos a no ceder a las tentaciones de macular su relación conyugal, con artificios farmacológicos o mecánicos.

Hacerlo sería rechazar las responsabilidades requeridas por los actos humanos. El único método aceptado como lícito y presente en la encíclica eran los ritmos naturales de la fertilidad o infertilidad femenina, todos los demás eran atajos, que perjudicaban a la persona y al matrimonio.

De una punta a otra, es un texto convergente con la encíclica, no hay ningún intento de criticar o discordar de lo que había sido publicado. Al contrario, alababa la labor del Papa de haber logrado preservar la tradición eclesiástica, introduciendo un nuevo concepto; el de Paternidad Responsable, que se mostraría elemental en pontificados siguientes.

La Iglesia era la institución fidedigna para defender los valores humanos, inscritos en el corazón de cada hombre, pero maculado por oposiciones a los principios morales conyugales. El eje de la responsabilidad se hacía presente por todo el texto, porque decía que se extendía a toda la vida matrimonial. De ahí la posibilidad de entender la Paternidad Responsable también en el hecho de no procrear, con las limitaciones descritas por el Papa.

En su entender lo que el Magisterio hacía era permitir que el matrimonio utilizase la continencia periódica, el tiempo en que la esposa/mujer no estuviese en su período fértil. Para realizar el acto sexual, corporal, sin macular la relación, sin interferir en el ordenamiento natural o en la Voluntad de Dios. Eso, a su ver, era muy diferente de la anticoncepción, un recurso banal y peligroso.

Wojtyla justificaba su parecer explicando que la Ciencia desempeñaba un papel significativo en ese proceso, pero que sus aportes deberían restringirse a suministrar datos más precisos sobre los ritmos de fertilidad femenina, no para producir artefactos o artificios que falseasen la mutua donación del matrimonio, que bajo ningún concepto podría separar los actos unitivo y procreativo.

En resumen, no era un texto que innovaba o profundizaba lo expresado en la encíclica. Funcionaba más como un refuerzo, para consolidar la argumentación papal, y refutar una primera ola de argumentos que intentaban deslegitimar los postulados eclesiásticos. Su base argumentativa era retroalimentada de los propios fundamentos teológicos empleados para la elaboración del Magisterio, es decir, sus referencias no fueron más allá de lo que ya había sido expuesto por el propio documento pontificio.

Siguiendo esa línea de raciocinio, Marengo entendió el control de la natalidad, o la paternidad-maternidad responsable (MARENGO, 2018) como “mera voluntad de limitar los nacimientos”, esa perspectiva no ha sido novedosa, en realidad parece repetirse

en el tiempo, teniendo en cuenta los textos de la Doctrina de la Fe (1968), Pablo VI (1968) y Wojtyla (1969) es lo que se que reconocen la Paternidad Responsable como una de las novedades presentadas por la encíclica.

Alineada con el pensamiento de Wojtyla otros siguieron por caminos semejantes. Es el caso de Dietrich Von Hildebrand, quien también en 1969 elaboró y publicó un largo artículo intitulado “The Encyclical *Humanae Vitae*- a Sign of Contradiction”. Texto bastante interesante, por repasar varias situaciones relacionadas a la vida matrimonial, para, al fin, justificar por qué la contracepción artificial era un pecado y un mal en sí mismo.

Algunos pasajes de su artículo convergen perfectamente con la elaboración hecha por el cardenal polaco. Ambos percibían la vida conyugal como un bien, con exigencias de conducta bien definidas por la Ley Natural y sintetizadas por la Iglesia. La realización del control de la natalidad con métodos artificiales era un fraude, interponía un agente externo, no pensado y no deseado por Dios. En última instancia, impedía que Su plan fuese ejecutado, porque las personas se hacían señoras de su propia vida. En otras palabras, un acto de intromisión, de apropiación de un fin que no les pertenecía.

6 ¿Conservadurismo o defensa de la tradición?

La idea de conservadurismo adoptada aquí trae un tono de crítica, de exageración, porque ha sido empleada con el sufijo *ismo*, que indica la creación de un sistema. A pesar de significar una idea o movimiento con vistas de preservar la situación (ABBAGNANO, 1993). Es decir, el conservadurismo sería casi un sistema autoimpuesto de impedir alteraciones o cambios estructurales, una concepción de que es preciso protegerse de lo que sería visto como amenazas.

Por su parte, la tradición denota la idea de resultado de un proceso histórico, aunque debemos reconocer que, en la formación aristotélica, llevaba aparejada la concepción de verdad, porque había sido algo generado por los antepasados y transmitido a las demás generaciones. De todas formas, defensa de la Tradición expone una idea orgánica, que conlleva la necesidad del diálogo entre pasado y presente.

Lo que se intenta con ese apartado es verificar, si hubo, con la publicación de la *Humanae Vitae* un movimiento inerte de conservar lo que existía en el pasado de la Iglesia

o si hubo un intento de buscar una verdad, aunque construida sobre el fenómeno del control de la natalidad y de la Paternidad Responsable.

Si se entiende la Tradición a partir de esos presupuestos, veríamos las acciones de Pablo VI, y de aquellos que convergían con su visión del hombre y de la moralidad sexual y reproductiva, como el resultado de un proceso histórico en el cual habían contribuido teólogos, filósofos, pero, principalmente, y tal como ya expusimos, los papas Pío XI y Pío XII. Eso se confirmaría por un análisis de las referencias de la encíclica *Humanae Vitae*, porque hay una prolífica citación de esos dos pontífices pero poquísimas de la Sagrada Escritura, y cuando las hay son poco relevantes acerca del objeto principal del documento.

Siendo así, lo que existe es una defensa de una Tradición elementalmente reciente de la Iglesia acerca de la planificación familiar. Recogida y preservada en la encíclica de Pablo VI. Por otro lado, el proceso de elaboración de dicho documento, conforme enunciado antes, ha sido fruto de un intenso y tenso debate y conflicto entre posiciones distintas sobre el objeto. Cabiendo en ese caso, reconocer, por ejemplo, que el informe de la mayoría de la Comisión estaba de acuerdo en respetar y considerar la tradición, pero siguiendo las directrices de Aristóteles, eliminando los aspectos equivocados o errados producidos y legados por los antepasados.

Ya aquellos que identificaríamos como conservadores, estaban más alineados con la simple y natural necesidad de evitar que hubiese cambios en la doctrina eclesiástica. Buscaban a toda costa evitar alteraciones en los roles, aunque eso significase negar la propia esencia del movimiento conciliar, fijado de manera más evidente en la *Gaudium et Spes*, de observar los hechos seculares, para ofrecer una palabra a las personas.

Es sabido que la Tradición ejerce un rol fundamental en la estructura de la Iglesia católica. A tal nivel que se pone como argumento para la legitimación del Magisterio y de las decisiones adoptadas por los prelados, que crean las normativas. Tradición y Escritura forman una díada empleada para consolidar una idea o una propuesta magisterial. Hay que destacar la importancia que la Tradición asume, porque es puesta de realce junto a un elemento sagrado y fundante del cristianismo.

Todo esto se puede apreciar en la defensa de la Tradición, por lo menos, por parte de algunos integrantes de la Comisión o del episcopado, que trabajaron en la elaboración de la encíclica *Humanae Vitae*, por ejemplo, cuando en su número 23 dice: “a los gobernantes, que son los primeros responsables del bien común y que tanto pueden hacer para salvaguardar las costumbres morales” (PABLO VI, 1968: 23). Donde se lee la

necesidad de preservar la Tradición establecida por la Iglesia. Para en las conclusiones afirmar:

Venerables hermanos, amadísimos hijos y todos vosotros, hombres de buena voluntad: Es grande la obra de educación, de progreso y de amor a la cual os llamamos, fundamentándose en la doctrina de la Iglesia, de la cual el Sucesor de Pedro es, con sus hermanos en el episcopado, depositario e intérprete (PABLO VI, 1968: 31).

La construcción de un argumento de afirmación de lo que había sido producido por la Iglesia a lo largo de su existencia, como defensora de los valores expresados por Jesucristo, pero interpretado por cada uno de los hombres que ocuparon la cátedra de Pedro. Eso es la Tradición vista como verdad. Si determinado principio o enseñanza fuera pronunciado anteriormente por un papa era señal de que debería ser mantenido incólume.

La Iglesia, en aquel momento, se veía como infalible, aunque no todo lo que fuera pronunciado era legalmente estaba configurado de esa manera. Aún así, negar una enseñanza papal era un riesgo, que Pablo VI y otros integrantes de la Santa Sede no quisieron -o en su manera de ver- no pudieron realizar, porque expondría una fragilidad de la institución al posibilitar cuestionamientos sobre su conducta. Por lo que, era frecuente ensalzar la Tradición como signo de respeto a la voluntad de Dios.

En otra perspectiva, el conservadurismo, era el deseo casi irracional de preservar lo establecido, sin la observación de lo que se pasaba en el mundo. Dándose en ese caso, la negación de los avances producidos durante el pontificado de Juan XXIII y en el discurrir de las sesiones conciliares. Esa corriente se solidificaría, por ejemplo, en los intentos de proteger el lenguaje de la doctrina de Pío XI, que resaltaba la jerarquía de los fines matrimoniales.

Es decir, era una línea de acción aislada, que se mantenía arrinconada como defensora de una estructura dibujada por Dios, a que debería subordinarse toda la humanidad, porque suscrita a la Ley Natural hablaba a la humanidad. Aquellos adeptos de esa visión se mantenían encerrados en una mentalidad preconiliar. Al punto de que existieron pequeños cismas y rupturas, como los vistos dentro de la propia Comisión donde los integrantes que divergían de la mentalidad prevaleciente eran paulatinamente excluidos. Eso sería el conservadurismo en acción, al no aceptar la divergencia.

Aparentemente, a pesar, de los arrinconados, se defendió la tradición, porque, la *Humanae Vitae*, siguiendo el ejemplo de lo que ya contenía la *Nascendae prolis* reconocía la metodología de hablar de algo que preocupaba y hacía sufrir al Pueblo de Dios, además

de haber preservado la ausencia de jerarquía entre los fines matrimoniales y la posibilidad de que los matrimonios hiciesen uso de los ritmos naturales para efectuar la regulación de la natalidad. Aunque es evidente, que esa interpretación no ha sido unánime, porque Kaiser, Fuchs y Suenens fueron algunos de los que la consideraron excesivamente conservadora, al no incorporar los conocimientos del campo biológico y sociológico.

Por otro lado, existe una rica producción literaria, que reconoce la encíclica como un ejemplo de protección de la Tradición eclesiástica. Sus adeptos suelen definirla como un documento fundamental del Magisterio eclesiástico del siglo XX, que habría anticipado diversos problemas de orden moral, ya hemos visto que la clasifican como profética y como clave en la defensa de los valores cristianos católicos, sería el caso, de Ottaviani y Wojtyła.

No es sencillo establecer la línea entre el conservadurismo y la defensa de la Tradición. Porque siempre hay un juego y espacio para movimientos entre lo que es el respeto a lo que fue producido por los integrantes de la Iglesia, durante décadas o siglos, y lo que es el enraizamiento a hábitos, rutinas y mentalidades. Aunque las expresiones conservadores y defensores de la Tradición sean imprecisas, es un intento de observar y examinar las disputas y juegos que existieron alrededor de la publicación de la *Humanae Vitae*.

Vista como innovadora, por presentar nuevos conceptos y perspectivas sobre el control de la natalidad; como la Paternidad Responsable, es simultáneamente conservadora porque se ha creado o desarrollado ese concepto nuevo para justificar una práctica existente.

De hecho, no hay una opinión clara y tajante acerca de si el documento fue conservador o no. Dependerá mucho de quien lo observa, basado en su lectura del mundo e ideas sobre los roles papales y eclesiásticos. Lo que parece cierto es que hubo tensiones, reflejos de las disputas de grupos a favor y contra la encíclica.

7 Repercusiones de la Encíclica entre el episcopado brasileño

Conforme lo expuesto por Pedro (2003) hubo, durante los años 1960 y 1970, una significativa pérdida de representatividad de la Iglesia católica en Brasil. Ese dato corroborado por otros estudios (SERBIN 2008, CALDEIRA, 2009) y por la propia

institución (CNBB, 1977) se reflejaba en el hecho de que la comunidad católica no dejaba de sentirse católica, integrante de la iglesia, sin embargo, poco a poco abandonaba las prácticas más piadosa y subordinada a las directrices episcopales y sacerdotales (AZZI, 1987). Ese hecho se concretizaba de manera aún más contundente en lo que se pasó a entender como áreas privadas, como podrían ser la sexualidad y la planificación familiar.

Los datos estadísticos lo demuestran de manera contundente: las familias en el tema del control de la natalidad se distanciaban de la enseñanza papal y eclesiástica tradicional. Aunque el número de católicos sufriese descenso y de tal forma sería de esperar una reducción en el número de natalidad, esa reducción también se daba en las filas del catolicismo, conforme afirmado por el teólogo Kloppenburg al reconocer que en Brasil el uso de los métodos “anticonceptivos artificiais, [...] se propaga dia a dia mais assustadoramente mesmo entre os melhores católicos praticantes” (KLOPPENBURG, 1968: 652). Esto, correlacionado a investigaciones estadísticas, comprueba que católicos y católicas desobedecían las determinaciones pastorales emanadas desde Roma.

Investigaciones llevadas a cabo por Joana Pedro (2003) y por su equipo, lo confirman. Las mujeres católicas pasaron a utilizar métodos contraceptivos artificiales, a pesar de la directriz que prohibía el uso de esos recursos (BENITO, 2018). Entrevistadas por Joana Pedro han sido muy contundente al decir que “a religião não interfere em minha decisão” de planear la familia y realizar el control de la natalidad fuese con la ingestión de contraceptivos hormonales, con ligaduras de trompas o incluso con histerectomía.

Ese dato evidentemente preocupaba a los religiosos, aquellos convergentes con la línea adoptada por los papas. El hecho de que en 1968 hubiera sido publicada la *Humanae Vitae* no parece haber alterado significativamente la tendencia de aquellas mujeres de asumir el comando de sus vidas sexuales y reproductivas. Ese escenario, desde el punto de vista de la jerarquía muchas veces era identificado como crítico; había, por lo tanto, justificación plausible para la publicación de la Encíclica, bien como para la reedición del Magisterio, porque los feligreses se volvían, paulatinamente, insensibles a las medidas de control eclesiástico, conforme Pedro (2003) revela y corroboran otros estudios, como de Giddens o Moyano, tampoco las amenazas y las exclusiones de la comunión hacían que la tendencia se alterase de manera representativa.

Por ese motivo se consolida una situación de ambivalencia, donde las personas seguían siendo católicas, participando de las actividades dominicales y parroquiales, pero sus vidas privadas y cotidianas dejaban de ser controladas por los decires del sacerdote o de algún representante de la jerarquía que intentase inmiscuirse en ese campo privado.

Quizás porque, de manera imaginada e idealizada, en generaciones anteriores al Vaticano II, las personas acogiesen y entendiesen los planes y acciones de la Iglesia, como parte de sus vidas. Pero a partir del momento en que pasaron a tener más acceso a la información y libertad de pensamiento, separaron sus vidas de la Iglesia.

De acuerdo con los resultados presentados por Cavalieri (2017) la rápida e intensa reducción del número de hijos por mujeres en Brasil, durante la década de 1960, estuvo directamente relacionada al inicio de la comercialización de la píldora anticonceptiva. Decayendo de 5,8 hijos en 1960, a 4,3 en 1975. Ese dato confrontado con la presencia del catolicismo y coincidiendo con la publicación de la *Humanae Vitae* confirman la idea de que las palabras de los obispos perdían legitimidad, conforme ya enunciaba el arzobispo de Diamantina, Don Geraldo de Proença Sigaud (1975), quien se preocupaba con las amenazas representadas por los modernismos, que alejaban las personas de la vida virtuosa representada y defendida por la Iglesia.

No obstante, esos datos, es preciso hacer una crítica al trabajo de Cavalieri, porque si ella ha dicho que los anticonceptivos hormonales eran ilegales en Brasil hasta la década de 1970, ¿cómo podría haber fábricas y distribución de ese fármaco en los años 1960? Sería necesario, la presentación de un análisis, que desvelase cualquier duda sobre el consumo, caso contrario, permanecería sobre el aire, la sospecha de que todo ocurría ilegalmente, incluso toda su investigación podría perderse, porque se basa en entrevistas con médicos que recetaban la “píldora” precisamente en los años 1960, período en que se intensifica el descenso de las tasas de natalidad.

A pesar de ese serio problema cronológico y analítico, la autora entra en el debate sobre el control de los cuerpos femeninos. Si nos encontramos con el hecho de que la Iglesia construyó un complejo mecanismo de administración de la sexualidad y reproducción humana con especial énfasis en los roles atribuidos a las mujeres. Vendría a ser reforzado por la *Humanae Vitae* entendida como un documento social y moral. En parte los prelados conservadores (KADT, 2003; CALDEIRA, 2009) veían con temor que su autoridad fuera contestada e ignorada. Ese fenómeno, no era visto exclusivamente en Brasil, sino también en otras partes de Latinoamérica (ARCOS, 2015) y del globo (VÁZQUEZ, 2004), donde se habría dado una transición de legitimidad desde el sacerdote hacia el médico, quien, como porta voz de la ciencia, dictaría las directrices acerca del cuerpo humano y principalmente del femenino.

Eso se muestra esencialmente en un contexto en el que las mujeres nacidas en los años 1940 y 1950 pasaban a integrar de manera amplia el sistema de educación formal,

además de ocupar espacios públicos, dejando la *burbuja*, que podría ser el hogar, para lanzarse a actividades laborales externas a la casa. En otras palabras, esas mujeres se encontraron con un mundo distinto al de sus madres y tías. La voz del sacerdote era confrontada con las voces de periodistas, artistas y principalmente de médicos, que fueron fundamentales para el éxito de la adopción de los anticonceptivos hormonales.

El moralismo autoritario de sacerdotes, muchas veces europeos, no calaba tan fácilmente en la mente de aquellas jóvenes dispuestas a ocupar espacios, antes vetados y cerrados a las generaciones anteriores. Las mujeres de las clases medias y alta cambiaban la percepción del mundo, no deseaban subordinarse a otros, sino convertirse en protagonistas, lo que incluía planificar la maternidad.

Hay que reparar en el hecho de que un ala más conservadora (KADT, 2003), tradicionalista o ultramontana (CALDEIRA, 2009) estaba lista para apoyar la proclamación de la *Humanae Vitae* como una respuesta a las inmoralidades del tiempo presente. Luchar por la familia (SIGAUD, 1975) era la idea que predominaba entre algunos obispos de esa línea. Aunque no pocas veces esa defensa era hecha dentro de un espectro amplio, como podría ser la defensa de la Tradición o el combate al avance de un hipotético comunismo en Brasil.

Don Sigaud (1962) no ahorra palabras para relacionar el comunismo con la profecía apocalíptica en que Satanás hacía surgir un dragón rojo que amenazaba a la criatura que la mujer, la Virgen, engendrara. Una alusión bastante significativa de que para esa corriente católica aceptar el comunismo significaba aliarse al enemigo perverso, que amenazaba la mujer y su criatura.

Aunque no tan catastrofista, pero fiel a la necesidad de combatir el comunismo para preservar los valores familiares, Don Mayer (1968)⁴⁴ enaltecía la encíclica como una medida para “reunir os católicos em torno da doutrina e da prática relativas ao ponto delicado do controle dos nascimentos”. Esa frase ha sido escrita en una carta dirigida al líder del grupo Tradición, Familia y Propiedad, donde aprovechaba para atacar a los grupos divergentes de la Conferencia Episcopal Brasileña, por decisiones no representativas de la colectividad y para el bien del catolicismo en Brasil.

⁴⁴ Ese prelado fue excomulgado por rechazar el Concilio Vaticano II y por ordenar obispos sin la autorización de la Santa Sede. Era un prelado cercano a Sigaud, al movimiento TFP (Tradición Familia y Propiedad) y al cismático Marcel Lefebvre.

Asumía que dentro de la Iglesia brasileña había grupos que en algunas ocasiones parecieron irreconciliables, pues Don Mayer, obispo de Campos, afirmaba de manera categórica estar a favor de los valores cristianos católicos, porque se mantenía fiel a la doctrina y, por ese motivo, no podría ser acusado de promover *divisiones*, porque no se puede ceder cuando se tiene la verdad de su lado.

Don Mayer decía en 1971 que los prelados poseían una inmensa responsabilidad de defender la Iglesia porque en su seno había una crisis generalizada y sin precedentes. “La crisi nella Chiesa non potrebbe essere più profonda” (MAYER, 1977). Si no hablaba de dragones rojos no por ello dejaba de diagnosticar una situación caótica de degradación moral, que entre sus causas y consecuencias estaba el desequilibrio familiar. El problema residía en el hecho de que los católicos estaban siendo guiados por el espíritu del siglo. Y delataba que los males encontraban eco en el proyecto de fundación de una Nueva Iglesia, cuyas características seguirían el gusto de las personas antes que en las enseñanzas tradicionales.

El temor de Mayer era que la Iglesia fuese desfigurada, sus palabras y actitudes acerca del Concilio y de la Nueva Teología revelaban una resistencia a aceptar lo que la mayoría de los prelados y de analistas enaltecían como un logro: el acercamiento de la Iglesia institucional a la comunidad católica. Sin embargo, Mayer veía eso como una amenaza a la Tradición y a los valores cristianos. Veía en los cambios promovidos en el Vaticano II la victoria de los enemigos, a tal punto que crearon la Iglesia del Hombre, ignorando las enseñanzas y los dogmas.

Nei costumi, il medesimo principio dimentica l'ascetica cristiana, ed è assolutamente indulgente anche con il piacere sensuale, dal momento che l'uomo deve cercare la sua pienezza sulla terra. Nella vita coniugale e familiare, la religione dell'uomo esalta l'amore e antepone il piacere al dovere, giustificando, a questo titolo, i metodi anticoncezionali, diminuendo l'opposizione al divorzio, e rivelandosi favorevole alla omosessualità e alla coeducazione, senza temere la sequela di disordini morali a essa inerenti, come conseguenza del peccato originale (MAYER, 1977: 6)

Decía eso, aunque se estuviera refiriendo esencialmente al Concilio, pero llevaba en consideración no sólo los postulados en el Schema XIII, o en la *Gaudium et Spes*, sino también las divergencias surgidas de la Comisión y las polémicas e intentos de flexibilizar la normativa expuesta por la *Humanae Vitae*. Sus palabras revelan un resentimiento con lo que sería la supe vaporización del amor conyugal, que conduciría al hedonismo y al cuestionamiento sobre el sagrado deber de procreación, cuyas consecuencias eran la

ruptura del vínculo matrimonial. El obispo de Diamantina veía la amenaza de los métodos contraceptivos todavía, aunque Pablo VI no hubiese promulgado la encíclica

Para que no hubiese equivocaciones o ambigüedades, como Mayer solía referirse a los textos conciliares, vaticinaba que era imperativo la preservación del Magisterio, la herramienta indicada para proteger la Iglesia y los feligreses de los errores de la modernidad indicaba la necesidad de ahincarse en los principios tradicionales, de ese modo la corrupción de las costumbres sería evitada y la comunidad de los cristianos crecería. Decía: “l’antidoto a una crisi tanto profonda di linguaggio, di pensiero e di azione, lo incontriamo soltanto nella fedeltà alla Tradizione” (MAYER, 1977: 10). La corrupción de la modernidad, según el prelado, había adentrado las puertas de la Iglesia, por lo tanto, urgía empezar un trabajo de expurgación y de restauración de la doctrina fundamentada en el pensamiento tomista; sin los ornamentos y reinterpretaciones de olas innovadoras.

l’atto di Paolo VI, che dichiara illecito l’uso degli anticoncezionali, si inserisce in una tradizione ininterrotta del Magistero ecclesiastico. Non accettarlo, insegnando l’opposto di ciò che esso prescrive, oppure consigliando pratiche da esso condannate, costituisce un tipico esempio di negazione di un insegnamento tradizionale. (MAYER, 1977, 13)

El pensamiento de Mayer y de otros que hicieron parte del grupo conservador en el Concilio se fundamentaba en el principio de que la Iglesia estaba rodeada y dominada por enemigos, que la querían destruir. Frente a esa amenaza precisaban ofrecer respuestas rápidas y eficaces, por lo tanto, exponía la manera como entendía la *Humanae Vitae*; como una esperanza de que la Tradición fuese preservada y que a partir de ejemplos como aquél la Santa Iglesia pudiese recuperar su prestigio y lugar de guía de la humanidad. Sus palabras evidencian que manipular el Magisterio era un grave error. No existía en su visión, posibilidad de relativismos con relación a la contracepción, la verdad había sido revelada, por lo tanto, había que ser seguida estrictamente.

El prelado veía la Iglesia bajo una crisis jamás presenciada, porque el mal había entrado en la Institución y ejercía desde dentro sus acciones demoníacas, influenciando cambios normativos con vistas a desfigurar la institución cristiana. Para evitar los males del modernismo era preciso actuar con perseverancia. Creía que los fieles podrían colaborar con la labor de salvarla: participando de la sagrada eucaristía, meditando, realizando exámenes de conciencia, con mortificaciones y oración cotidiana del rosario,

en la esperanza de que la Virgen siguiese protegiendo la Iglesia y la salvase de aquella degradación.

Entretanto, es preciso reparar que esos preladados eran representativos de una línea del catolicismo brasileño. Había obispos, sacerdotes y otras autoridades eclesiales que veían la promulgación de la *Humanae Vitae* como una acción tímida, incapaz de dialogar con los católicos y tampoco con la humanidad. La Conferencia Episcopal Brasileña (CNBB) asumía un papel en parte ambiguo.

La publicación del documento: “A família: mudança e caminhos” (CNBB, 1977) era una publicación con carácter pastoral, buscaba demostrar a la comunidad un intento de diálogo de la Institución con los problemas y cuestiones expuestos por la sociedad contemporánea. Ha sido una publicación colectiva que evidenciaba una situación ambigua, porque hay momentos de apología a la Tradición Católica y su Magisterio, pero también se evidencia un intento de experimentación, que también se puede ver como una divergencia del posicionamiento clásico, esbozado en la encíclica.

En 1973 la Conferencia Episcopal Brasileña vivía un momento complicado en su historia, su relación con los militares que habían realizado el Golpe de Estado en 1964 se había deshecho, sacerdotes estaban bajo investigación y para colmo un prelado, D. Aloísio Lorscheider había sido detenido por las Fuerzas de Seguridad (SERBIN, 2001). El margen de actuación de la CNBB se veía seriamente afectado. Sin embargo, la Iglesia brasileña no aceptó la marginalización que algunos querían imponer, al contrario, mantuvo su trabajo, mirando hacia el campo en que había elegido como primordial.

En ese contexto publica el documento exponiendo su total legitimidad para manifestarse, enseñando a la población lo que tenían que realizar para vivir en plenitud, aunque bajo un sistema autoritario. Tamaña era su legitimidad, que la Iglesia do Brasil se comparaba a las Naciones Unidas, diciendo haber se adelantado y declarado el “Año de la familia”, antes que el organismo hubiese declara en año de 1974 como “Año de la población” (CNBB, 1977). Es evidente que familia y población no son sinónimos, pero los preladados realizaban esa comparación para asegurar su lugar de habla, acerca de todo que estuviese relacionado a la reproducción y demografía podría ser abordado por ellos, conforme había sido hecho antes por Pablo VI en la *Humanae Vitae*.

El episcopado fundamentaba su argumentación en el Magisterio, que incluía principalmente la encíclica publicada en 1968, bien como en los documentos conciliares. Eso quiere decir que institucionalmente había una línea teórica para orientar sus trabajos y las publicaciones que se hiciesen. Entendía que al tratar de control de la natalidad, fuera

quien fuese, Naciones Unidas o Estado brasileño, tendría que considerar la opinión eclesiástica. Ella era la principal especialista en el mundo.

Su estrategia para volver a tener el prestigio social de antaño, pasaba por un trabajo de catequesis. Precisaban enseñar, primero a los progenitores, como transmitir la fe a sus hijos. La familia debería ser una escuela de vida cristiana, y los padres serían los primeros catequistas, exponiendo de manera rutinaria las virtudes cristianas y los principios católicos. Decían los prelados (CNBB, 1977) que ese camino era repleto de barreras y enemigos, que intentaban engañar a los fieles con falsas promesas e ideologías deshumanas e inmorales. Para enfrentar estos problemas era fundamental estar bien preparados y la Iglesia, a través de la Conferencia Episcopal y de los sacerdotes, estaría disponible para ayudarlos en sus luchas espirituales, ofreciendo su ayuda en los momentos más difíciles y su solidaridad.

La intención de los prelados era catequizar a los padres y madres, que la mentalidad utilitarista intentaba convencerlos de que el divorcio y el control de la natalidad eran derechos humanos, pero era un engaño. El bienestar no sería logrado con la naturalización de las rupturas matrimoniales o con la manipulación de la reproducción. Creían que los intereses de organismos internacionales actuaban para debilitar la moral de los brasileños, para combatir ese proyecto egoísta era imprescindible que los progenitores notasen el peligro y sintiesen la necesidad de hacer frente a los problemas que empezaban con el relativismo moral.

Al mismo tiempo que los obispos se mostraban atentos a los problemas de las familias y se ponían a su servicio, manifestaban su vigilancia al Estado. Aunque las relaciones no estuviesen en armonía, ejercían presión para que las autoridades actuaran en beneficio de la población. Determinaban que los administradores gubernamentales creasen centros de salud para atender a los ciudadanos, incluso con talleres y oferta de información sobre la regulación de la natalidad. Según los prelados los profesionales debían “esclarecimento aos pais para o exercício da Paternidade Responsável com o devido acesso às informações e meios adequados para conseguir o objetivo desejado” (CNBB, 1977: 46). De esa manifestación episcopal se puede sacar dos conclusiones, eran oblicuos cuanto a sus acciones y favorables a la planificación familiar.

Al decir que eran oblicuos se quiere destacar que habían afirmado estar atentos a los problemas espirituales y en las dificultades de los matrimonios y de las familias, pero a la hora de actuar, indicaban que el Estado debería ofrecer los recursos para la realización del proyecto de difusión de la Paternidad Responsable. En ese caso el concepto presente

en el discurso eclesiástico desde la *Humanae Vitae*, significaba la regulación de la natalidad, con la utilización del método Ogino-Knaus (DUPONT, 2018). Pero es bastante revelado de la mentalidad de los prelados brasileños, que estimulaban el Estado, que tenía una actitud neutral en relación a la planificación familiar, ofreciese los recursos para que los matrimonios pudiesen regular la natalidad.

Esa decisión de los prelados podría escandalizar a los más conservadores, como aquellos que todavía seguían defendiendo una doctrina más restrictiva, como la establecida antes del Concilio Vaticano II (KLOPPENBURG, 1968). Sin embargo, la pastoral de la Conferencia estaba en sintonía con lo que el Papa había establecido cuando dijo: “a los seculares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar con espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que viven” (PAULO VI 1967: 81). Es decir, la jerarquía eclesiástica se sentía apta a determinar que los católicos presentes en el gobierno actuaran adoptando medidas que fuesen convergentes con el Magisterio, aunque fuese fomentando la práctica de la regulación de la natalidad; tema repleto de polémicas.

Se acataba las directrices papales, pero con un énfasis quizás demasiado progresista para obispos más tradicionalistas, que no perdían la oportunidad de mostrarse descontentos con los rumbos de la Iglesia surgida del Vaticano II. Acerca de la doctrina de la *Humanae Vitae*, defendida por la Conferencia Episcopal, apenas exponían la normativa y orientaban un poco, sobre lo que deberían considerar los padres para mantenerse fieles a la moral católica. No había explicación de lo que era la moral y en que estaba fundamentada. Se parafraseaba la encíclica al decir: “quanto às condições do casal, tanto se supõe a generosidade de querer fazer crescer a família, como a decisão de evitar por motivos consideráveis, por tempo determinado ou não, o Nascimento de um novo filho” (PAULO VI, 1968: 10, Apud. CNBB 1977: 53).

Era notorio el intento de hacer la normativa comprensible a la población brasileña, adaptando el lenguaje cuando necesario y presentando ejemplos de la realidad regional, como la ilegitimidad de la prole, el patriarcalismo, los riesgos para las mujeres en los procesos de divorcios y la mala preparación de los jóvenes para el matrimonio. En lo general los obispos, en grupo, convergían con el Papa. Exponían a través de la Conferencia los males contemporáneos, las virtudes de mantenerse la fidelidad al matrimonio cristiano católico y a la doctrina eclesiástica.

Los prelados solían evitar polémicas, pero no dejaban de enunciar de manera sutil y a veces velada la posibilidad de relativizar el mensaje, por ejemplo, cuando dijeron:

“Não se deve perder de vista, neste contexto, os problemas do subdesenvolvimento, que afetam gravemente as condições da Família” (CNBB, 1977: 72). Querían alertar para las responsabilidades que las familias tenían en el tema económico. Recordemos que en aquellos años había una intensa campaña internacional que asociaba desarrollo con limitación de la natalidad.

Es importante destacar que esa visión colectiva cambiara ligeramente, desde que la Conferencia se pronunciara en octubre de 1968 sobre la *Humanae Vitae*, cuando sintetizó que el documento:

interpela os responsáveis pelo governó do mundo para que na ajuda aos povos famintos, não substituam a política difícil e exigente, mas única verdadeira, do desenvolvimento, pela política fácil e aviltante da desnatalização de qualquer modo e a qualquer preço” (CNBB, 1969: 1027)

Entre las pocas excepciones, que se podría apuntar a la visión convergente y conciliadora, se debió a los obispos de Ceará, una región pobre del Nordeste brasileño. Habían dicho, que la Encíclica dejaba aspectos importantes de la vida ordinaria y de la aplicación de la normativa en la sombra, al no considerar las implicaciones políticas y pastorales de manera clara (BISPOS DO CEARÁ, 1969: 1030)

La sutileza y la diplomacia eran virtudes eclesíásticas, según el historiador Manlio Graziano (2012), por otro lado el teólogo Clavel (2018) calificaba como característica la ambigüedad, al permitir que el texto fuese interpretado de diversas maneras. Si la interpretación Graziano está correcta podría ser observada en ese evento, porque los prelados brasileños se manifestaban de manera muy discreta, aunque cuando había divergencias entre ellos. Entretanto, conforme decía Orlandi (1996) el discurso escabulle al control del autor, siendo así, es posible ver las discrepancias en las entrelineas del enunciado de los obispos, por más que se esforzasen para ocultarlo.

La Conferencia hacía una adaptación del Magisterio menos romanizada, cuando instruía sus fieles sobre la Paternidad Responsable. Enseñaba que era una decisión del matrimonio, que debería actuar libre y en consciencia sobre aumentar el número de hijos, pero la interpretación que hacían iba más allá de las conocidas estructuras fundamentadas en la donación de sí o en el imperativo categórico, instruían los católicos brasileños a considerar la situación socioeconómica en que se encontraba (DUPONT, 2018). Así exponían el Magisterio, enfatizando el aspecto de la moralidad de la regulación de la

natalidad, que en otras Conferencias episcopales y en manifestaciones de la Santa Sede eran velados.

La interpretación hecha por el episcopado brasileño se mostraba en algunos puntos, convergente con teorías desarrollistas, en que la reducción del número de hijos podría generar resultados de incremento económico (BECKER; LEWIS, 1973; BAILEY, 2013), aunque los métodos eclesíásticos y de las fundaciones Rockefeller y Ford, que financiaban el funcionamiento de la IPPF y de la BEMFAM fuesen claramente opuestos (ARCOS ,2015). La Iglesia brasileña en ningún momento consideró promover la anticoncepción y mucho menos propagar la esterilización de hombres y mujeres, tampoco el aborto, como dichas fundaciones. Lo destacado es la relación que los obispos hicieron entre desarrollo y planificación familiar.

En su intento de interpretar y adaptar el Magisterio, los prelados terminaban por acercarse a propuestas teóricas antagónicas. Decían ser conscientes de que la regulación no era capaz de solucionar el problema de la miseria en el país, aún así, querían que los fieles planteasen esas cuestiones, porque acreditaban que el crecimiento continuo de la población provocaría el aumento de la brecha social, al incrementar el número de trabajadores, que ocasionaría la reducción de las remuneraciones (CNBB, 1977: 72).

La responsabilidad sobre la regulación de la natalidad recaía sobre los progenitores, estaba claro desde el pronunciamiento papal que nadie podría interferir determinando que actitud la pareja debería adoptar. Pero como Madre, la Iglesia se otorgaba el derecho de enseñar las más virtuosas acciones. Se reiteraba que los esposos deberían tomar la decisión sobre la procreación, después de una profunda y compartida meditación, en que la oración debería estar presente a todo tiempo, porque hacían los fieles recordar que eran cooperadores del plan de Dios.

Los católicos que actuasen responsablemente no se doblarían a los impulsos biológicos. El cristiano debería controlar su libido, frenar su concupiscencia y ser fiel al mandato divino de utilizar su razón para iluminar la decisión sobre la procreación. No era casual que desde la Santa Sede hablasen en procreación responsable, porque convergirían fe y razón en la disposición de los esposos (CNBB, 1977: 72).

Como instrucción, los prelados brasileños, hicieron una reflexión que superaba los enunciados de la Santa Sede. Sugerían que la lectura del Génesis, que dice “creced y multiplicaos”_no fuese entendido literalmente por los católicos, argumentaban que hacerlo era una manera simplista de afrontar la cuestión de la procreación. Afirmaban: “É necessário observar que o ‘crescei e multiplicai-vos’ (GN 2, 19) não se refere ao

aspecto numérico. Trata-se também de um crescimento interno e qualitativo” (CNBB, 1977: 73)

De esa manera era evidenciado que los obispos habían recibido la Encíclica *Humanae Vitae*, pero su recepción no fue homogénea o plenamente subordinada, sino como había ocurrido en otras localidades del mundo católico, con disputas por implementarla literalmente o tornarla más blanda para los católicos.

Era evidente que en Brasil la encíclica y el Magisterio sobre la regulación de la natalidad habían sido recibidos con reverencia, pero en las entrelineas de los discursos se puede notar la existencia de una política de flexibilización de las normas, especialmente del punto en que Pablo VI determinaba las circunstancias en que el matrimonio podría utilizar los métodos naturales. Los prelados se mostraban más compasivos con la situación socioeconómica de la población, incluso llegando a relativizar el Magisterio, aunque no lo expresasen de manera abierta, porque no solían actuar así.

7.1 Algunos elementos legislativos

Entretanto, para no permanecer apenas en estos ejemplos constitucionales, había una serie de decretos que de una manera u otra establecían el carácter pro natalista del Estado brasileño, que optaba por no fomentar legislaciones antinatalistas, prefiriendo por obligar a médicos y agentes sanitarios a permanecer en silencio sobre métodos contraceptivos, conforme lo demostrado por el científico y político José Carlos Aleixo (1974).

En 1940 el presidente de la República, Getúlio Vargas a través de Decreto Ley establecía como contravención penal el infanticidio y el aborto deseado, penalizado con encarcelamiento de uno a diez años⁴⁵. En 1941, todavía en el gobierno Vargas se punía con multa: “Anunciar processo, substância ou objeto destinado a provocar aborto ou evitar a gravidez”⁴⁶. En 1942 en Decreto Ley que regulaba la publicidad hecha por médicos y otros agentes de sanidad, prohibía anunciar: “tratamento para evitar a gravidez,

⁴⁵ Decreto ley N° 2848 de 7 de diciembre de 1940. Artículo 123: Matar, sob a influência do estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após. Artículo 124: Provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lho provoque, Artículo 125: Provocar aborto, sem o consentimento da gestante, Artículo 126: Provocar aborto com o consentimento da gestante,

⁴⁶ Artículo 20 del Decreto ley N° 3688 de 2 de octubre de 1941

ou interromper a gestação, claramente ou em termos que induzam a estes fins”. A las farmacéuticas era vetado anunciar medicamentos: “apresentando-os com propriedades anticoncepcionais ou abortivas, mesmo em termos que induzam indiretamente a estes fins”⁴⁷.

Todas esas legislaciones permanecían en vigor en la época de la publicación de la Encíclica *Humanae Vitae* y así fueron mantenidas durante los años 1970.

En España hasta el año 1978 estaba prohibida la publicidad de contraceptivos (DÍAZ; CUADRA, 1978), aún así, su uso estaba bastante difundido, según Juan Garzón (2016) cuando el dictador Francisco Franco falleció, a pesar de la prohibición oficial de publicidad y venta de la “píldora”, más de 800.000 españolas consumían aquel fármaco, como mecanismo de control de la natalidad.

A partir de estos dos ejemplos nos encontramos con situaciones muy interesantes. En Brasil, a pesar del laicismo pregonado por la legislación de aquellos años, el Estado era abiertamente favorable al proyecto pro natalista, defendido por la Iglesia. En España, donde desde 1939 se vivía una dictadura cercana al catolicismo, también había acciones para restringir el acceso a la información sobre métodos contraceptivos. Por lo tanto, la tesis de Marengo, de que los Estados pudiesen interferir en la vida y las decisiones de las personas ya había ocurrido, pero al contrario de lo que él propone, ha sido en el sentido de mantener la población desinformada y prohibida de recibir instrucciones sobre algo que les afectaba directamente.

Estados o gobiernos convergentes con el catolicismo habían adoptado la postura de interferir en el tema de la planificación familiar, pero eso parece ser ignorado por el investigador, que ha mirado el objeto de manera miope, porque ha visto la injerencia (hipotética) de los Estados que podrían imponer políticas o campañas antinatalistas, pero se olvidó de observar los hechos para asegurarse de que en el pasado no había ocurrido al contrario. Toda vez que la planificación familiar no significa exclusivamente opción por no tener hijos, sino también la de tenerlos.

Para demostrar que la hipótesis de Marengo (2018) está equivocada, o al menos incompleta, podemos sacar mano de una investigación en el distante año de 1975 (RICHERS; ALMEIDA, 1975), qua entrevistó farmacéuticos y vendedores de farmacias, para quien los contraceptivos orales eran utilizados por los matrimonios, mientras los preservativos masculinos eran la principal opción para aquellos que deseaban mantener

⁴⁷ Decreto Ley Nº 4113 de 14 de febrero de 1942; artículos 1º y 5º

relaciones sexuales extraconyugales. Es cierto que ambos mecanismos eran considerados antiéticos por la Iglesia, pero nos enseñan que la “píldora”, al principio no ha sido responsable del incremento de los casos de infidelidad.

No obstante, a pesar del valor de la investigación cuantitativa de Richers y Almeida, es importante resaltar que ellos trabajaron con la percepción de los vendedores, no necesariamente con los datos concretos. Entretanto, esa afirmación en vez de debilitar nuestra crítica, la corrobora. Porque expone la necesidad de ofrecer datos concretos sobre la supuesta relación entre anticonceptivos e infidelidad matrimonial, porque cabe a la ciencia aportar información fundamentada, antes que sugerencias especulativas, de las cuales cualquier sujeto puede opinar, sin la debida exigencia académica.

Además, según un estudio publicado por Hill, Cleland y Ali (2004), acerca de la relación entre uso de métodos contraceptivos y de control de Enfermedades de Transmisión Sexual afirman que, en el Norte de Brasil, 12% de los hombres casados afirmaron haber mantenido relaciones extraconyugales, siendo que el 40% de éstos dijeron haber usado preservativo, como método de control.

La investigación contó con entrevistas y cuestionarios semi-escrutados aplicados a 400 farmacias, destacando que para el período se consideraba la existencia de 12.500 farmacias en todo el territorio nacional.

En los años 1970 la comercialización de contraceptivos estaba legalizada en Brasil, pero su obtención debería seguir las reglas establecidas por el Legislativo que establecía la necesidad de presentación de un recetario médico. Eso evidencia que la decisión de planificación familiar envolvía más que la simple voluntad de la persona, porque era entendida como parte de un tratamiento médico (RICHERS; ALMEIDA, 1975). Pero esa obligación era ignorada tanto por los clientes (mayoritariamente mujeres), como por los vendedores, todavía considerando que en el interior del país la fiscalización era más insipiente que en las capitales, el número de venta ilegal crecía, aunque el consumo fuese más grande en áreas más escolarizadas y ricas.

Estos investigadores han concluido a partir de la recolección de datos con mujeres, que cuanto más elevado fuese el nivel económico y educativo se incrementaba la planificación familiar. En sus palabras:

independentemente da idade e do número de anos de casamento, o controle da natalidade é exercido com mais frequência e rigor pelas mulheres casadas que pertencem às classes sociais mais elevadas, de nível de instrução mais alto e por aquelas que exercem uma profissão (RICHERS; ALMEIDA, 1975: 14)

Para ese período se evidenciaba el distanciamiento entre la catequesis proferida por la Iglesia y las actitudes de las personas frente al control de la natalidad. La mayoría de las mujeres entrevistadas, que totalizaban 300, contestaron ser consientes de que la moral defendida por su religión imponía restricciones al uso de anticonceptivos, pero la mayoría se manifestó como indiferente a ese hecho, prefiriendo realizar el control de la natalidad. Título de nota, es que esa investigación ha sido realizada a pedido de la BEMFAM, un organismo claramente antinatalista y financiada por la Fundación Ford.

CAPÍTULO III

RESTRUCTURACIÓN DE LAS BASES FAMILIARES

1 Revolución sexual y la posición de la Iglesia Católica

Algunos de los más influyentes pensadores del siglo XX en algún momento se pronunciaron sobre la sexualidad y su historia. Se destacarían desde Sigmund Freud, Wilhelm Reich, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Simone de Beauvoir (1988), así como Pablo VI, Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand y muchos otros. Los cambios sexuales estaban a flor de piel y su momento de inflexión fue el año de 1968.

Aunque sea posible fijar una fecha relativamente precisa sobre el evento, no es posible limitarlo a ese momento, pues como pasa con el hecho histórico, es más un proceso que un acontecimiento puntual y fijo. De modo que, “el verano del amor” del año anterior ya daban pistas de las transformaciones de mentalidad y comportamiento de la juventud. La idea o propuesta de poner fin a estructuras autoritarias, las cuales cerceaban los derechos de expresión, marcaban el rumbo de las propuestas, en donde muchos de los jóvenes decían con palabras y actitudes que no aceptarían imposiciones sobre sus voces y sus cuerpos.

Lanzaban el mensaje del “amor libre”, en el que las reglas sociales y civilizadoras no frenarían el proyecto de vivir sin las imposiciones externas de conductas sexuales. Un movimiento más amplio de contracultura que identificaba elementos tradicionales como integrantes de un sistema de dominación que precisaba ser quebrado.

Hay datos sobre la sexualidad que buscan limitar algunos cambios entendidos como logros por considerar que la mujer no ha sido perseguida o que no es preciso políticas que fomenten su libertad. Otra situación es que percibe lo que se llama libertad sexual como una nueva forma de explotación, porque hace de las mujeres una esclava de la necesidad de ser libre, no pudiendo aceptar limitaciones exteriores.

Históricamente la sexualidad ha sido represiva contra el sujeto femenino. Una manera simple y hasta didáctica de comprobar ese dato es observar que en la mayoría de las sociedades, las mujeres eran sometidas al hombre. Eso no puede ser tratado como una invención documental, ya que existen diversos hechos, datos y documentos que prueban la subordinación femenina. En sociedades en donde la poligamia era aceptada, los

hombres podían tener más de una mujer. Para no alejarnos demasiado de nuestro objeto, cuando se hecha un vistazo a la historia del Israel Antiguo, que por sí solo es enormemente complejo, uno depara en el hecho de que Abraham tuvo varias mujeres, Isaac muchas esposas y que otros personajes seguían el mismo patrón de comportamiento.

En la cristiandad las mujeres eran enviadas para casarse cuando todavía eran niñas – en ese caso es preciso cautela para no incurrir en anacronismo, porque como suele pasar las instituciones son orgánicas, por ello debemos entender que la situación de la edad de las nupcias es un objeto historiográfico por sí solo, investigado por grandes historiadores como Hajnal, Goody, Marcilio o Chacón - .

De todos modos lo que damos por hecho casi irrefutable es que las mujeres sistemáticamente han sido explotadas sexualmente durante siglos. Para negar esa situación, algunos autores ofrecen datos sobre algunas mujeres, lo que es de suma importancia para que podamos percibir que los modelos, son precisamente eso, modelos, ya que siempre hay excepciones, divergencias y heterogeneidades. Ocurre que aunque sean importantes terminan por ser obra de la casuística, es decir, no son presentados como sistémicos, sino como la excepción a la regla.

Eventualmente integrantes de la Iglesia, todavía en el siglo XX, actuaban como si esa información fuese desconocida, cuando en realidad era de conocimiento público, porque investigadores e investigadoras trabajaban y publicaban datos sobre la historia de la subordinación femenina, de manera especial cuando se trataba de su sexualidad. Marcuse decía que la historia de la civilización podría ser entendida desde la perspectiva de la represión. Siendo eso correcto, existiría represión contra sujetos de géneros diversos, pero con mayor énfasis sobre las mujeres.

Raquel Osborne (1993), al tratar de lo que podría haber sido la Revolución Sexual, sugiere que el feminismo radical surgió precisamente como una reacción a dicho evento, por considerarla “una estratagema masculina para la obtención de más sexo sin ofrecer nada a cambio”, entretanto, ella misma da un paso adelante para reconocer que durante los eventos de la década de 1960 se produjeron cambios significativos en la vida de las mujeres, que a pesar de todo, ellas no tuvieron poder suficiente para romper plenamente con las limitaciones impuestas al grupo.

2 “Derecho de elegir” versus “Derecho a la vida”

Movimientos feministas en la segunda mitad del siglo XX se distanciaban de aquellos primeros proyectos planteados por las sufragistas. Experiencias en algunos países prueban que las mujeres pasaron a interesarse por cuestiones más ordinarias como su posicionamiento profesional, su libertad de movimiento, la posibilidad de manifestarse libremente y de decidir si tendría o no hijos. Las transformaciones no surgían de manera aislada, sino como un torbellino que derrumbaba el modelo defendido por los religiosos católicos.

De cierta manera ese vuelco en la vida de las mujeres y de las familias podría sintetizarse con la expresión “derecho de elegir” sobre la maternidad. Conforme lo destacado por Maria del Pilar Pérez, “La preocupación por la salud sexual y el control de la reproducción también han sido temas prioritarios en la agenda de los movimientos de mujeres y del feminismo de la nueva ola en el mundo”. Desde organizaciones femeninas y feministas se hacía un llamado a que las mujeres fuesen protagonistas a la hora de decidir sobre la procreación.

Actividades desempeñadas por Margaret Sanger, Marie Stopes y sus organizaciones así como por el papel realizado en la ONU con el proyecto sobre la elección de las mujeres a tener o no hijos y cómo tenerlos. Establecida de esa manera la separación entre el acto sexual y la reproducción, las mujeres no deberían, según esa perspectiva, subordinar su voluntad a los planes masculinos.

Evidentemente no era una campaña nacida de manera inesperada. Como se ha demostrado previamente, el campo de disputa por el control de la natalidad había ganado relevancia en la primera mitad del siglo XX, pero la asimilación e introducción de esos datos como valores hicieron que muchas mujeres y hombres pasasen a observar el hecho de la reproducción como una decisión a ser tomada por ellos.

No sólo se planteaba medidas partiendo de evitar el embarazo, sino que algunas de las campañas y programas abogaban en favor del derecho al aborto como una medida eficaz de evitar el desarrollo de un embarazo indeseable. Medidas tomadas en algunos países del hemisferio norte llamaron la atención de la prensa, haciendo que, en regiones más influenciadas por el catolicismo, autorizaciones e incluso incentivos al control de la natalidad fuesen entendidos como un riesgo a los valores tradicionales de la comunidad.

La Iglesia Católica no ignoraba ese hecho, por ello, establecía una contramedida para impedir que esas ideas se extendiesen por sus áreas de influencia, aunque fuese una acción difícil de impedir, debido a los avances de los medios de comunicación, que

exponían a las mujeres la posibilidad de que tuviesen libertad para buscar el placer sexual sin la consecuencia de la reproducción.

“Con la pillola, de donne non solo possono essere le sole a decidere se concepire un figlio, ma possono anche separare definitivamente la sessualità dall’amore e dalla famiglia, como è sempre stato possibile per gli uomini” (PELAJA; SCARAFFIA, 2008: 262). En los años 1970 se hablaría mucho más de la emancipación de las mujeres, lo cual era en gran medida una liberación sexual. Las mujeres querían sentir placer con el acto sexual y no estar dependiendo de las imposiciones sociales moralistas que las cercaban, mientras concedían diversas libertades a los hombres, incluso a los sacerdotes, como expuesto por (GHIRARDI; SIEGRIST, 2008)

Además Marcuse en su exitosa obra *Eros y Civilización*, a partir de un diálogo con el postulado de freudiano, establecía un vínculo entre la revolución social y la revolución sexual. Conforme ya se apuntaba, eran tiempos propicios para las transformaciones, por ello, el filósofo alemán vinculaba la liberación sexual a la fundamentación de la felicidad humana.

Los cambios culturales preocupaban enormemente a los líderes más conservadores del catolicismo. Incluso en países con profundas raíces católicas, como podrían ser Brasil o Italia, eclosionaban las transformaciones. “Anche un un paese ancora fundamentalmente católico come l’Italia era in corso un cambiamento del comportamento sessuale delle donne, sempre più tentate di sperimentare la libertà sessuale anche al di fuori del matrimonio” (PELAJA; SCARAFFIA, 2008: 270).

La Iglesia seguía pautando el acto sexual como una acción indispensable para la reproducción; así lo expresaría Pablo VI en 1965 al hablar a la ONU. No se asustaba, al principio, con las teorías que pronosticaban el caos y la miseria, si el número de la población mundial siguiese creciendo. El derecho a la vida era más importante que la posibilidad de regular la natalidad, porque en el entendimiento eclesiástico, la verdadera libertad estaría en cumplir con la recta subordinación a la naturaleza y a la Tradición.

El resultado era el conflicto entre la práctica y anhelos de las mujeres y las reglas adscritas por las autoridades de Iglesia (PELAJA; SCARAFFIA: 2008). Se asumía que la Iglesia era contraria al control de la natalidad, porque sus líderes así se pronunciaban y las voces divergentes eran desacreditadas o silenciadas.

3 Diversificación del orden sexual y reproductivo

Desde los más diversos lugares era posible percibir que la sexualidad y la reproducción habían pasado por una transición. En palabras de investigadores de distintas áreas, la separación entre esos dos aspectos de la vida de las personas ha sido una de las principales transformaciones del siglo XX (GIDDENS, 1996; LIVI-BACCI, 1990). Las transformaciones se dieron por causas variadas, entre las cuales se puede destacar el reconocimiento por parte de las mujeres de la particularidad de su identidad y las demandas por autonomía, muchas de ellas derivadas de reivindicaciones feministas (SCOTT, 1989)

Según el juicio de analistas del tiempo presente se destaca que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, las transformaciones pasaron a ocurrir de manera más acelerada y globalizada (CASTELLS, 1999). En parte, esas transformaciones se dieron gracias al avance de las comunicaciones, pero también debido a la reducción de las distancias. De todas formas, las prácticas sociales relacionadas a la reproducción y al comportamiento sexual estaban en proceso de transformación. El reconocimiento de que las mujeres tenían la posibilidad de elegir una vida no matrimonial pasó a ser una realidad. Cada vez más se posponía la celebración de bodas y se volvían más frecuentes los reclamos por derechos sexuales femeninos.

Se suele atribuir los cambios a la labor de feministas, pero en realidad la organización social llevaba a grupos variados a defender el reconocimiento de la ruptura entre el sexo y la reproducción. Por más que algunas instituciones, como la Iglesia Católica y algunos estados, como el español o el brasileño, entre los años 1960 y 1970, hiciesen apología de la “moral tradicional”, era un hecho que los sentimientos y los deseos de hombres y mujeres seguían por sendas liberadoras de las trabas morales, las cuales les impedían desarrollar una vida sexual activa sin relación con la reproducción.

La teoría de que las personas serían más felices sin los controles sexuales conquistaba poco a poco más adeptos. Pensadores como Reich, Marcuse, Beauvoir y Sanger eran cada vez más aceptados, o por lo menos sus ideas. No obstante, se hace necesario considerar que era un proceso lento, percibido por lo que se hizo llamar patriarcalismo, como una amenaza real a la sociedad, es decir, había un conflicto entre las fuerzas reivindicadoras y las conservadoras para denominar de alguna forma el discurso.

Los datos estadísticos demuestran que las personas, desde los años 1960 tenían cada vez menos hijos, que la unión sin matrimonio se volvía cada vez más popular y que

los divorcios se popularizaban. Entretanto, conforme se ha expuesto, la clave para una parte importante de esos cambios ha sido la posibilidad de separar con seguridad la reproducción del acto sexual. Ese hecho posibilitó a muchas parejas establecer una relación carnal sin el miedo o la preocupación de que la mujer se quedase embarazada.

Además, aunque siguiese siendo perseguido o discriminado, el homosexualismo empezaba a salir de las sombras. Dado que era un proceso, no se puede suponer una aceptación social en el pasado. Lo destacado es que era una variable a más en esa época de transformaciones y de rupturas con la tradición.

4 Transformaciones de los modelos familiares

Hay maneras distintas de comprobar los cambios vividos por las familias durante el siglo XX, por ejemplo, desde las historias de la vida privada, desde el imaginario eclesiástico y también desde las representaciones artísticas. Teresa Sala y Xavier Roigé (2011) demuestran que es posible realizar un recorrido por ese período a través de las artes. Exponen que un recorte temporal y geográfico revelan que el cine en España ha sido utilizado con fines moralistas durante el régimen franquista. Los personajes representaban personas fácilmente identificables por los espectadores, promoviendo la asociación de las madres, mujeres, hombres y esposos con los modelos expuestos en la proyección.

En películas como “La gran familia” de 1962, en la cual la carga moralista y modélica se evidencia “fuertemente conservadora y respetuosa con el orden instituido, realiza una magnificación de la familia y de la procreación, uno de los elementos fundamentales del régimen” (SALA; ROGÉ, 2011: 837). Eso revela que el cine tantas veces divisado como una amenaza a la moral familiar, criticado incluso por Papas como Pío XII, fue empleado con bastante éxito en la tarea de educar y normativizar las relaciones familiares.

El cine examinado por los autores evoca un mundo estructurado, con prevalencia de la familia conyugal, durante las décadas de 1960 y 1970, donde se hacía la asociación entre familia nuclear y residencia independiente, en donde se alababa el modelo matrimonial fundamentado en el amor con su culminación en la maternidad. Se trataba del modelo perfecto, defendido tanto por el Estado, como por la Iglesia, pero era un

modelo que convivía con otros tantos, minoritarios ciertamente, pero reales, pues es sabido que los años 1960 fueron tiempo de cambios, sin embargo, un modelo prevalecía en el imaginario de las personas y de los líderes institucionales.

De la misma manera las películas norteamericanas reforzaban los estereotipos sobre el hecho en el cual las mujeres estaban predestinadas a vivir al lado de un hombre en una estructura patriarcal, en la que, aunque fuese fuerte, terminaría su vida en brazos de un héroe o con una muerte noble. Sin olvidar que las mujeres rebeldes y desvirtuadas sufrían castigos como forma de purgar sus errores. El arte, con pretensión de moldear la vida ordinaria, fue utilizado por las autoridades para alcanzar el objetivo de una sociedad pacífica, acomodada y estable.

Sin embargo, estaba el otro lado que, formado por personajes femeninos autónomos y rebeldes, causaban admiración y rechazo por representar historia de infidelidad y de angustias maternas, hasta de cuestionamiento sobre la condición de la mujer. Lo que para los moralistas despertaba la ira, porque tenían la preocupación de que las personas fuesen “engañadas” e influenciadas por vidas no virtuosas transmitidas por el cine, programas de televisión y revistas, con sus mensajes que llegaban a diversos lugares y grupos sociales.

Para el caso español se evidencia que la televisión prestó un papel muy importante en la configuración y refuerzo del modelo familiar conyugal. Debido al éxito del consumo del televisor y de programas capaces de congregar a las diversas generaciones de la familia en el salón alrededor del aparato, elevado en cierta manera a un altar privado, se empleó el sistema de distribución de series y publicidad del modelo de familia deseado. La popularidad de los programas televisivos, elevó a los artistas al nivel de las celebridades, demandando más información sobre sus vidas; de ahí el surgimiento y la expansión de las revistas de corazón y otras destinadas a las mujeres y jóvenes. Pero la vida de algunas de esas celebridades a veces rompía con el modelo deseado, de modo que, paradójicamente despuntaban críticas a la adicción de algunas chicas y mujeres a ese género de literatura.

Había una especie de retorno a las críticas expuestas en *Madame Bovary* de Gustave Flaubert, donde se veía a la mujer como un ser influenciable y predispuesto a la rebeldía. Era preciso, en la mente y en el proyecto de algunos formadores de opinión, de líderes políticos y religiosos, vigilar lo que las personas leían y veían, controlar el ocio, para evitar el deterioro moral de las personas y de la sociedad, porque luego se cuestionaría el orden matrimonial o la función reproductiva del acto conyugal, lo cual

debería ser evitado, porque su imaginario partía de la certeza de que la familia nuclear era el fundamento de la sociedad, y destronarla era poner el riesgo la civilización.

Hay muchos ejemplos de enunciados de esa naturaleza. Revistas eclesiásticas fueron creadas e incrementadas para servir como *prensa benéfica*, responsable por defender los valores y las virtudes sociales, evidentemente estribados en los documentos eclesiásticos. Frente a la avalancha de modelos diversos, el catolicismo investía con materias piadosas y de adoctrinamiento, exponiendo los peligros de la vida desreglada, individualista y secularizada (DALMOLIN, 2012).

En 1962 fray Koser decía en Brasil que la prensa laica avanzaba con sus estrategias de publicidad y con el comercio de ideas y modelos de vida antagónicos a los defendidos por el catolicismo. Sus críticas se dirigían a la pérdida de la hegemonía de los sacerdotes a la hora de formar la mentalidad del pueblo. Decía él: "hoje em dia não é mais o clero que forma a opinião pública através de sua palavra no púlpito, mas são os leigos, através desta assustadora potência que é a publicidade de todos os tipos". En ese fragmento se evidencia la reprensión por la debilidad del clero, que perdió su capacidad de comunicar lo entendido como verdaderos valores familiares.

Algo que se repetía en otros autores, como los relatados por Riolando Azzi, que al realizar comentarios sobre la visión que algunos sacerdotes tenían sobre el cine, lo identificaban como "o espelho da corrupção moderna, [...] faz perder o respeito aos pais, [...] é um atentado contra as vistas, [...] um eficaz propagador da moda e dos costumes imorais, é um inimigo encarniçado do matrimônio cristão, [...]" (AZZI, 2008: 168).

El recelo residía en los modelos divergentes de familia; cónyuges divorciados, exceso de libertades entre los novios, desobediencia de los mandamientos y énfasis para los casos de sexo prematrimonial. Situaciones que empezaban a surgir en películas como *That touch of mink* u *O Pagador de promessa* ambas obras de 1962, que presentaban un contenido en desacuerdo con los valores eclesiásticos (PEREIRA, 2007). Ejemplos de un cine peligroso por exponer situaciones heterogéneas con posibilidad de influenciar negativamente a las personas.

Las familias estaban en proceso de transformación, como probablemente siempre lo estuvieron. Lecturas de las obras de Casey (1990), Chacón (1991), Goody (1986) Irigoyen (2018) y otros historiadores pueden contribuir a percibir que no hubo un modelo de familia en la historia. Sin embargo, lo que ocurre a partir de la segunda mitad del siglo XX es una aceleración de los procesos de cambios y su mayor visibilidad. Además, las respuestas de las autoridades ocurren en un espacio temporal más corto, teniendo en

cuenta la aceptación del divorcio y la despenalización de los contraceptivos y del aborto en diversos países del hemisferio occidental.

James Casey (1990) en su magnífica obra ya exponía elementos de transformación de la familia, desde la Edad Media hasta el Contemporáneo, exponiendo que los afectos entre los cónyuges, y de estos hacia su prole, no eran una invención, sino un sentimiento existente en el pasado. A pesar de la elevada tasa de mortalidad infantil, los progenitores querían a sus hijos, pero probablemente eran más resignados con la muerte. Dice: “la realidad de las relaciones padre-hijo no es tanto la de la indiferencia – que variaba según el hogar como en la actualidad -, como la de una cultura en la que la infancia significaba algo distinto a su equivalente actual”. (CASEY, 1990: 216). El historiador asume que cada momento histórico tuvo sus particularidades, como la segunda mitad del siglo XX las suyas.

Sin embargo, desde la Iglesia Católica se partía del presupuesto de que la familia era una institución inmutable o debería serlo. Por ello un esfuerzo hercúleo para impedir que sus roles fuesen alterados por las teorías de la modernidad o por las

CAPÍTULO IV

BRASIL: CAMPO DE EXPERIMENTACIONES

1 Situación en América Latina

La Iglesia latinoamericana poseía algunas características que la distinguían de la europea, a pesar de la fuerte presencia de sacerdotes nacidos y formados en Europa. Por un lado, como se suele exponer la situación, había dos grupos más fácilmente reconocidos: conservadores y progresistas. Aunque esa definición sea incompleta y problemática (CHENAUX, 2014), por no revelar los matices existentes entre un colectivo y otro, serviría para exponer una dicotomía entre los católicos del continente, que en alguna medida se ha revelado en otras partes de este trabajo.

Durante el período conciliar los prelados latinoamericanos se reunieron más por afinidades, que como bloque homogéneo alrededor de las similitudes de la vida ordinaria de su grey. Véase como ejemplo el hecho de que muchos sudamericanos han firmado un *Pacto de las catacumbas* y han trabajado al lado de padres conciliares dispuestos a ofrecer una mirada y una atención más personal a los fieles, a veces hasta rozando ideas democráticas, como sería el caso de la aproximación de D. Hélder Câmara y D. Guy Marie Riobé.

Por otro lado, había prelados muy articulados con el lado más conservador del Vaticano, pensando y actuando conforme la línea delineada por personalidades como D. Alfredo Ottaviani. En ese grupo se puede ubicar D. Antônio de Castro Mayer y D. Geraldo de Provença Sigaud (BEOZZO, 2001).

Los hechos y contactos de estos religiosos constituían tensiones dentro del Concilio Vaticano II, mas no limitadas por las actividades conciliares, porque cada uno dentro de sus quehaceres diocesanos conducía la Iglesia según su mentalidad y su concepción de lo que era la fidelidad al carisma cristiano católico. Por ello, algunos analistas (MADRIGAL, 2014; TAMAYO, 2019) exponen esas tendencias como notables aspectos en la historia del catolicismo.

Los estudios sobre el grupo progresista están mucho más desarrollados y suman más títulos que del grupo conservador o intransigente, como prefirió denominarlos Beozzo (2001), si bien existan obras que buscan desvelar la importancia y el papel jugado

por los más conservadores en el siglo XX, como el desarrollado por Rodrigo Caldeira (2009). Una de las posibilidades de explicación para la proliferación de estudios sobre el lado progresista puede ahincarse en el hecho de que la Iglesia tendía o tendió más al conservadurismo en su historia, por ello, la ascensión de un grupo de prelados y teólogos que se proponían no apenas pensar, sino vivir de manera simple y sencilla, como se puede leer en la Carta del Pacto de las Catacumbas, puede haberse mostrado un punto de mutación en la organización católica, responsable de llamar la atención de los investigadores.

Entre los investigadores que vieron y participaron de la construcción conceptual del *pobre*, del sujeto marginado por su condición económica, social, racial y sexual la ascensión de una teología que pasaba a considerar la existencia de pluralidades dentro del catolicismo era un fenómeno verdaderamente coherente con el mensaje de Cristo (DUSSEL, 1983).

Una cuestión que salta a los ojos durante esa fase revisionista de la Iglesia latinoamericana fue la constatación de que era preciso realizar una relectura de la historia, pero también de lo que había sido producido. Ese ejercicio permitiría que de los hechos pasados surgiesen los marginalizados: pobres, indios, negros, mujeres, que estaban allí, pero que según la visión de Dussel (1983) no los veía, porque se estaba más preocupado en determinar las normas y contar los hechos apologéticos que en dar voz a los desechados.

Estudios de Mónica Ghirardi dan cuenta de que así ocurría en muchos casos relacionados a la vida matrimonial en América, cuando se establecía la regla y se exigía que fuesen seguidas por todos de modo igual, pero que los miembros de las élites eran en cierta medida protegidos cuando irrespetaban las normas. Lo que vendría a fundamentar la hipótesis de que el conservadurismo favorecía la historia de los *dueños del poder*.

El hecho de que la jerarquía eclesiástica latinoamericana, por lo menos una parte bastante significativa, atribuyese a sí misma la tarea de romper con esas prácticas viciadas y se abriesen a los problemas materiales de los católicos marginados, se mostró como una ruptura de paradigmas. Positiva y negativamente, porque el Pacto de las Catacumbas y poco más adelante la formulación y el explayar de la Teología de la Liberación hicieron que surgiese una especie de nueva Iglesia en el continente. Sin embargo, como todos los eventos históricos son únicos e irrepetibles (DUSSEL, 1983) esa innovación no fue inmune a críticas y oposiciones dentro y fuera de la institución religiosa.

Aunque oficialmente la intención fuese dar voz a los marginalizados, respetando los límites ordenados por el Evangelio y por parte de la Tradición, tanto los adeptos como los influenciados por la Teología de la Liberación se encontraron confrontados por situaciones desbordantes, como podría ser la inmensa diversidad de ideas e ideologías que podrían encontrarse en la existencia de la comunidad cristiana. Eso dicho, con los eventos revolucionarios que tanto estruendo han ocasionado en el mundo, como podría ser la libertad sexual, que entre el Verano del Amor y la Revolución de mayo de 68 sacudieron el conservadurismo desde sus más elementales pilares, no solo en ese aspecto moral (CARABANTE, 2018), sino también económico se veía cambios en aquellos años capaces de dejar huellas indelebles en las estructuras eclesíásticas, como podría ser la adopción de una idea más a la izquierda en materia de atención a los actos administrativos de una diócesis.

La pluralidad de América Latina era un terreno propicio para la eclosión de proyectos reformistas, la intensa desigualdad material de la población, un clamor por más justicia, conforme a lo inscrito en la Doctrina Social de Juan XXIII y Pablo VI. La interpretación de la vida ordinaria a la luz de la Tradición y del Magisterio, según Dussel (1983) y Boff (1985) demandaba una opción por los pobres, que carecían de protección contra la ambición y la opresión de los poderosos: “El problema que más aflige a la sociedad latinoamericana es la marginación social de inmensos sectores de la población” (BOFF, 1985: 60).

Eso bajo la visión progresista, porque cuando se observa por el prisma conservador los más grandes peligros se encontrarían en el avance del comunismo, de protestantismo y la fragmentación de los valores morales tradicionales, aquellos fundamentados en los patronos “patriarcales” (DUSSEL, 1983; CALDEIRA, 2009). Ha sido un período de intensos debates entre esos dos campos del catolicismo, con la fundación de CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) en 1955 y la organización de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano a partir de este mismo año, cuya primera se celebró en Río de Janeiro.

Había la percepción, desde el período colonial, de que la Iglesia institucional era incipiente para un territorio tan extenso (VAINFAS, 2013). La carencia de sacerdotes se hacía sentir y los prelados latinoamericanos reunidos se daban cuenta de la imperativa necesidad de actuar para reducir los daños que esa realidad podría generar en la presencia eclesíástica en el continente (DUSSEL, 1983).

La opción *preferencial por los pobres* era evidente en las conclusiones de la Conferencia celebrada en Medellín, en 1969. Incansablemente, más de 60 veces a lo largo del documento citaron la pobreza, en contextos distintos, ora hablando de su aspecto espiritual, ora material. De todas formas, se destacaba el entendimiento de la mayoría del episcopado latinoamericano la necesidad de romper con un sistema opresivo que mantenía subyugado al hombre y les conducía a la miseria.

O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana (CELAM, 1968, 14)

Dicho pronunciamiento era propuesto como un alerta interna, pero también como una explicación para la comunidad laica. De forma que el episcopado viviese conforme a la situación de pobreza de los fieles, pero también para demostrar que muchas diócesis y parroquias vivían situaciones económicas bastante difíciles desde el punto de vista contable. Además, había la prerrogativa de que una Iglesia renovada debería surgir, esa vez, con foco en las personas, antes que en los templos, vestimentas y lujos de los religiosos.

Con esa actitud se constituía un ordenamiento para la formación de una sociedad más justa y fraterna, que sería concretizada en Comunidades Eclesiales de Base, en que la comunidad pudiese convivir el Evangelio y el catolicismo a partir de su realidad. Esa estructura renovada de Iglesia sería responsable por transformar la vida de sus integrantes desde la convivencia en pequeños grupos, como “Familias de Dios” (CELAM, 1968: 1). Ese evento, según Dussel (1983) marcaría la línea divisoria entre la etapa llamada *desarrollistas* para el momento *liberador*.

Después de siglos de alineación entre Estado e Iglesia, la visión eclesiástica erigida en Medellín se mostraba dispuesta a promover una nueva forma de cristianismo. “Se produce un momento de profunda creatividad, compromisos populares de muchos cristianos, movimientos proféticos que manifiestan una nueva experiencia de vivir el cristianismo” (DUSSEL, 1983: 81). Si bien ha existido la tendencia de algunos a ver en la apertura y en la disposición al diálogo una oportunidad para exigir los cambios que se llegaría a proponer la refundación de la propia Iglesia, gran desconfiguración propuesta.

La Conferencia de Medellín puede haber sido la marca de una nueva etapa, aún así, tuvo la Iglesia latinoamericana que enfrentarse a duras pruebas. La tercera vez que el episcopado se reunía, lo hacía en Puebla, México, en 1979. Otro momento clave en la

historia del catolicismo, porque cerca de un año antes había ascendido a la Cátedra de Pedro el joven cardenal natural de Polonia, que había vivido las incoherencias y la faz más dura del sistema soviético, fundamentado en una visión social-marxista.

Ese hecho, hacía que Juan Pablo II fuese bastante reticente en relación con diversas estrategias y métodos adoptados en América Latina y de manera muy específica con la interpretación realizada por los teólogos de la liberación. No por casualidad, en su discurso realizado para los prelados en la Conferencia decía:

En estos diez años, cuánto camino ha hecho la humanidad, y con la humanidad y a su servicio, cuánto camino ha hecho la Iglesia. Esta III Conferencia no puede desconocer esa realidad. Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición (JUAN PABLO II, 1979a)

Reconocía el peso y la importancia tanto del CELAM como de las Conferencias, pero desde el principio esclarecía algunas cuestiones que entendía como primordiales. No aceptaría heterogeneidades teologales en el seno de la Iglesia; la familia sería una institución central en su pontificado; los criterios interpretativos sobre el ordenamiento eclesiástico serían los establecidos por el papado.

A partir de esas indicaciones el Papa se posicionaba en oposición a las interpretaciones más radicales que se habían producido desde el Vaticano II. Entendía y determinaba que la Iglesia latinoamericana siguiese con su atención hacia los pobres, pero anteponiendo el Evangelio y el Magisterio a las concepciones nacidas de las praxis de luchas de clases o de sublevaciones contra dominaciones imperialistas. La vida de Cristo debería ser la guía para la salvación de los católicos latinoamericanos (GRAU, 2017), que a pesar de la pobreza y del sufrimiento impuesto por regímenes dictatoriales militares o civiles no deberían sublevarse como una masa revolucionaria, sino interpretar y vivir todo eso como un plan establecido por Dios.

Acerca de la centralidad de la organización familiar en los planes pastorales de Juan Pablo II, se evidenciaba en la misma Conferencia en Puebla, cuando decía, interpretando las palabras del episcopado enunciadas en Medellín: “para el bien de vuestros países; las familias latinoamericanas deberían tener siempre tres dimensiones: ser educadoras en la fe, formadoras de personas promotoras de desarrollo” (JUAN PABLO II, 1979c: 2). Es evidente la percepción de que para el Papa la familia en su modo

tradicional debería ser protegida contra el divorcio y la mentalidad contraceptiva (JUAN PABLO II, 1979c).

Esos aspectos exponen algunas líneas interpretativas que estuvieron en juego durante el siglo XX. Ambas vivas todavía, siguen con su manera particular de ver y vivir el evangelio y la Tradición católica, revelando que la multiplicidad existente en el espacio eclesial es un fenómeno constituyente de la Iglesia latinoamericana, que no pasaría desapercibido para los historiadores y demás analistas que se dedican a investigar la historia de la Iglesia.

2 Situación política económica en Brasil – visión general

El estado brasileño en la década de 1960 pasó por una muy significativa transformación de orden administrativo y cultural. La elección de Jânio Quadros después una etapa desarrollista, con Juscelino Kubitschek al frente del Poder Ejecutivo (NAPOLITANO, 2014), de la ilegalización del Partido Comunista, del alineamiento oficial a Estados Unidos en la Guerra Fría y de la demostración del vigor del catolicismo nacional con la celebración de la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro en 1955 significaba también la ascensión de un plan desarrollista para el país.

Existía la campaña para sacar a Brasil de la situación de pobreza y desigualdad en que vivía. Para esa labor estuvieron muy cerca del catolicismo, que apoyaba muchas de las iniciativas gubernamentales, contribuyendo para que la población apoyase las estrategias políticas estatales, como un claro símbolo de combate a la amenaza comunista, que hipotéticamente sobrevolaba la nación. Diversos curas, obispos, religiosos y laicos católicos hacían eco de los riesgos de la expansión marxista tornada palpable por la llegada al poder de Fidel Castro y sus compañeros en Cuba.

El miedo al comunismo podía ser visto en palabras de algunos de los obispos brasileños D. Antônio de Castro Mayer y D. Geraldo de Provença Sigaud, que deseaban una reedición de la condena al marxismo y a los sistemas derivados de ese. Así se manifestaron en la carta enviada a la Santa Sede por cuenta de la celebración del Concilio, así como durante la celebración de la segunda sección conciliar, en 1963, cuando D. Sigaud seguía pronunciándose a favor de una condena del comunismo y de aquellos que de alguna manera pareciesen vinculados a cualquier variante del socialismo, como podría incluso ser el caso de Jacques Maritain (BEOZZO, 2001: 82).

Pero no sólo los prelados se manifestaban con aprensión, algunos de los más importantes intelectuales católicos brasileños como pondrían ser Alceu Amoroso Lima y Plinio Correa de Oliveira se manifestaban durante la década de 1960 advirtiendo de los riesgos del avance marxista. En el caso de Plinio Oliveira, fundador del grupo conservador Tradición, Familia y Propiedad, además de profesor de la Pontificia Universidad de São Paulo veía conspiraciones y estratagemas comunistas por todas partes. En su opinión la década empezaba con la fuerte amenaza de que los eventos ocurridos en Cuba, escarmiento por los pecados de los cubanos, eran una acción coordinada desde Moscú para asegurar la conquista de América Latina (OLIVEIRA, 1960).

Alceu Amoroso Lima más cauto apuntaba las incompatibilidades del socialismo con la situación económica nacional, además de las notorias divergencias con el pensamiento cristiano. Entretanto, ese rechazo al socialismo no representaría una adhesión al liberalismo o al capitalismo, sino a una tercera vía identificada como distributivismo (SERRA, 2014). En la década de 1960, más experimentado en los meandros de la política, Amoroso Lima, se había convertido en un importante defensor de las libertades y un ardoroso opositor de los extremismos de izquierda y de derecha.

En una carta a su hija publicada por Serra (2014) decía de manera bastante franca que la Iglesia estaría para aplaudir una intervención militar, con el objetivo de preservar la legalidad. Nada más irónico. Un golpe para proteger la democracia, en el año de 1964 representada por el presidente João Goulart. Se expresaba sobre los errores de aquellos que apoyaban la intervención en los siguientes términos.

E estamos em um típico golpe direitista. Com grandes probabilidades de vencer, pois o anticomunismo substancial do povo brasileiro vem sendo muito habilmente explicado pelos políticos e pelos...cardeais golpistas e reacionários...e pelas boas senhoras ultimamente alucinadas e psicopatizadas pelos slogans “Deus, Família, Liberdade”, e apavoradas com as ameaças nos seus prédios e nas suas fazendas (LIMA, 2003, apud SERRA, 2014: 378)

Con estos dos intelectuales brasileños se revelaría un proyecto de sectores de la Iglesia brasileña en un momento tan conturbado, en que la democracia fue preterida como una excusa para defender Brasil de una supuesta amenaza golpista de la izquierda identificada en el comunismo. De hecho, la situación se mostraba delicada, a pesar de las advertencias levantadas por Amoroso Lima, importantes sectores de la jerarquía eclesiástica creían que el *comunismo soviético* planeaba conquistar el Estado e imponer

una política de persecución al cristianismo, conforme se puede ver en los textos de D. Sigaud.

Lo que para los sectores más reaccionarios del catolicismo brasileño era una amenaza, para observadores más atentos no pasaba de una cortina de humo, lanzada por grupos interesados en ascender al poder, como los encabezados por Carlos Lacerda, gobernador de la Guanabara y Magalhães Pinto, gobernador de Minas Gerais. Los hechos han demostrado que ambos fueron usados por las estrategias militares para llegaren al poder destituyendo a un presidente constitucionalmente empozado en la función.

En esa misma situación se podría ubicar algunos de los prelados, religiosos y laicos católicos que incentivaron la toma del poder por parte de las Fuerzas Armadas, precisamente por temor de que João Goulart, un político desde muchos años ligado al laborismo sirviese de puerta para la entrada de marxistas en el poder. La problemática cuestión es que los hechos jamás expusieron una posibilidad real de que socialistas y mucho menos comunistas ocupasen la presidencia de la república (NAPOLITANO, 2014). Aún así, durante los conturbados años iniciales de la década de 1960, no fueron escasas las voces emanadas desde la Iglesia en apoyo al Golpe de 1964 y a la Dictadura.

Sin embargo, en ese momento ya existían oposiciones de cristianos católicos a las casaciones parlamentarias, a las exoneraciones de profesores y funcionarios, además de prisiones y deportaciones realizadas por los militares recién llegados al palacio presidencial llamado de Planalto. Entre los audaces críticos del Golpe y de la Dictadura se encontraba Amoroso Lima, que, debido al rol de catedrático en la Universidad de Brasil, su reconocido servicio a la Iglesia y su actuante papel desempeñado en la prensa se encontraba en la relativamente cómoda situación de criticar a los dictadores y sus comparsas, sin que estos pudiesen perseguirlo directamente, debido a su prestigio e importancia en el escenario académico, eclesiástico y social (SERRA, 2014).

La renuncia del presidente Jânio Quadros abrió espacio para la entrada en escena del vicepresidente João Goulart, que debería asumir las funciones según las reglas constitucionales. Sin embargo, una serie de problemas de orden económico, social y político, como el aumento de la inflación, campañas por la Reforma Agraria y la acusación de que el comunismo asumiría el comando del país funcionaron como argumento para que militares y políticos civiles trabajasen para impedir la posesión de Goulart como presidente.

En realidad, esa acción ilegal adoptada en 1961 fue celebrada por algunos sectores más conservadores de la Iglesia, que se identificaban con el grupo que temía la ascensión

del marxismo con la llegada de Goulart. A pesar de la resistencia de importantes sectores de la vida política brasileña, él pudo asumir la presidencia, pero a principio con limitación de sus poderes, lo que era una tajante ilegalidad. No bastase eso, Goulart no tenía suficiente apoyo en el Congreso, lo que dificultó la aprobación de sus proyectos reformistas de carácter social.

A cada momento su frágil situación política se debilitaba, hasta que a partir de 1963 una serie de huelgas incrementaron la inestabilidad de su administración. No fue suficiente la presencia de 150.000 personas reunidas en Río de Janeiro por el lanzamiento de las *Reformas de base* en el día 13 de marzo de 1964 para promover un cambio de opinión. Más bien el contrario ocurrió, con fuerte apelo católico, una multitudinaria manifestación de repudio a João Goulart y a sus proyectos, se organizó con el nombre de *Marcha con Dios por la libertad*, que según sus organizadores congregó un millón de personas.

Esa manifestación motivada claramente por el imaginario católico fue utilizada como señal de apoyo para que los militares, juntamente con grupos civiles movilizasen las tropas el día 1 de abril de 1964 estableciendo en fin a la democracia en Brasil y empezase una dictadura que perduraría por 21 años. La Iglesia, a través de la Conferencia Episcopal emitió un comunicado paradójico, en que los religiosos celebraban la ruptura del orden legal y democrático.

Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. (...)

De uma a outra extremidade da pátria transborda dos corações o mesmo sentimentos de gratidão a Deus, pero êxito incruento de uma revolução armada. Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos Militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação. (CNBB, 1964)

La Iglesia católica en Brasil, tradicionalmente vinculada a los grupos conservadores, con ese evento asumía un papel peligroso, que seguramente cobraría alto precio en los años siguientes, cuando los dictadores militares intensificaron las persecuciones a disidentes, casaciones de mandatos, prisiones arbitrarias, torturas y asesinatos de opositores (NAPOLITANO, 2014).

Entretanto, a partir del recrudecimiento de las persecuciones y crímenes contra los Derechos Humanos y contrarios a la moral católica, provocado por el Acto

Institucional N° 5 publicado en 1968, algunos obispos se mostraban más enfáticos en sus críticas a la presencia de los militares en el Poder Ejecutivo. D. Evaristo Arns, D. Hélder Câmara y D. Waldir Calheiro entre otros eran voces desde la Iglesia que salían en defensa de la población y de los supuestos subversivos.

Estos años dictatoriales expusieron de manera más latente las divisiones ideológicas existentes en el seno del catolicismo brasileño. Sirvieron como una prueba para la Institución, que de una situación de alineación y apoyo a las acciones intervencionistas pasaron a divergir de las acciones políticas adoptadas por aquellos que comandaban el Estado. La situación era de extrema gravedad, porque los obispos eran vigilados por las fuerzas de seguridad nacional y acusados de prestar auxilio a personas y grupos subversivos, conforme expone Daniel Aaron, Elio Gaspari y Keneth Serbin.

3 El choque de la modernidad en una nación conservadora

Era perceptible que la sociedad brasileña estaba cambiando. En cierta medida esa situación era observada desde un lugar común hasta por los analistas más atentos, aún así, había aquellos que no deseaban alteraciones, entre los cuales podríamos citar algunos grupos del catolicismo, que preferían la conservación de la tradición antes que aceptar las alteraciones ocurridas incluso dentro de la propia Iglesia Católica.

El conservadurismo era evidente en grupos de prelados como el de D. Sigaud y D. Mayer, con apoyo a intervenciones en la administración del Estado y en defensa de valores tradicionales, que encontraban en el grupo Tradición, Familia y Propiedad una importante fuente de lucha contra los cambios promovidos por la modernidad. Aunque Brasil pasase por una situación bastante seria en el campo político, debido al Golpe del 64, parte significativa de la sociedad brasileña se identificaba con la agenda del conservadurismo representado en parte por la TFP, que se reflejaba en el rechazo a medidas estatales que primaban por redistribución territorial y económica, así como contra alteraciones en el campo de la moral, con aprobación de legislaciones que favoreciesen rupturas matrimoniales o control de la natalidad.

En el período conciliar y en la época inmediatamente posterior a su clausura en Brasil se revelaron al gran público las divisiones eclesiales, que ya existían antes y que se mostraban vivas con la ascensión de una hipotética y poco probable intervención

comunista, bolchevique en el Estado. El lado más conservador de la Iglesia brasileña se había revelado en 1964, pero conforme la propia CNBB se manifestó pasados 50 años del Golpe, hubo apoyo inicial de la institución religiosa, pero no había tardado en oponerse al régimen cuando se constató el irrespeto a los Derechos Humanos.

Se é verdade que, no início, setores da Igreja apoiaram as movimentações que resultaram na chamada “revolução” com vistas a combater o comunismo, também é verdade que a Igreja não se omitiu diante da repressão tão logo constatou que os métodos usados pelos novos detentores do poder não respeitavam a dignidade da pessoa humana e seus direitos (CNBB, 2014)

De hecho, lo que realmente había presionado el cambio en la actitud de la Iglesia como institución con relación a los militares en el poder había sido el inicio de las persecuciones a seminaristas, curas, religiosos y obispos. Por lo tanto, la alteración del rumbo oficial se debía más a una actitud corporativista, antes que una reevaluación crítica sobre los dictadores y sus acciones deshumanas.

De todas formas, no se podría generalizar y decir que toda la Iglesia actuaba de manera homogénea. Mientras los integrantes de la TFP seguían apoyando las acciones gubernamentales, como una respuesta de Dios a los problemas nacionales, los dominicos eran encarcelados y torturados por prestar ayuda al grupo subversivo paramilitar Ação Libertadora Nacional, liderado por el exmilitar Carlos Marighella.

La dicotomía existente dentro de la Iglesia brasileña había expuesto sus facetas coincidiendo con la llegada de los militares al poder. La CNBB hasta entonces marcada por un carácter más progresista, encabezada por D. Hélder Câmara pasaba a ser comandada por D. Agnello Rossi, arzobispo de São Paulo. Mientras tanto, los prelados más vinculados a la vertiente social eran alejados del centro de decisiones, algo que beneficiaba a los sectores conservadores de la CNBB y los grupos laicos como TFP.

Evidentemente había una fuerte impronta por defender la familia contra la modernidad. Por eso es tan obvia la asociación entre familia y tradición. Una idea basada en un pensamiento que añoraba el pasado como tiempos más propicios a la moral y al respeto del orden social, con marcado carácter patriarcal.

La TFP fundada en 1960 por Plínio Corrêa de Oliveira para precisamente luchar contra la modernidad o las modernidades. Contra lo que consideraba la desviación de los principios de la Civilización Cristiana Occidental. Algo que no deja de ser irónico, porque difícilmente Brasil, un país exótico, repleto de mestizaje y de valores culturales heterogéneos, pudiese ser clasificado como perteneciente a esa constitución nebulosa que

se llamaría Civilización Occidental. De todas formas, allí estaba ese polemista pronto para defender lo que entendía como tradicional en Brasil, de las mutaciones de ese organismo social.

Describía el profesor Plínio en 1968 en un artículo publicado en el importante periódico Folha de São Paulo, un encuentro con una antigua conocida llamada Cesarina, que la modernidad era una amenaza a la perfección de la sociedad, porque impedía que los integrantes de las familias se respetasen.

Tradição. É a própria vida da família, na riqueza de seu ambiente, transmitida na continuidade, não só biológica, mas também moral, das gerações. É assim que uma geração não nasce, da outra, não armada para as reivindicações e as lutas contra os mais velhos, mas preparada para mútua compreensão. A continuidade assegura a paz e o entendimento entre o dia de ontem e o de hoje. E o dia de hoje pode olhar para o de amanhã, sem medo de ser massacrado (OLIVEIRA, 1968)

La percepción sobre la modernidad era muy negativa. La trataba como un mal, no apenas en ese texto, sino en otros muchos no se la considera en una perspectiva positiva. Es como si todo presente en ese período hubiese sido elaborado para destruir la sociedad. Véase que entiende la Tradición como algo intrínsecamente relacionado a la familia, como si esa institución fuese uniforme y blanco de los ataques ideológicos de grupos y personas dispuestos a destruirla. Sin embargo, conforme a lo apuntado por otros analistas, la familia no estaría amenazada, sino la visión homogénea sobre lo que debería ser la familia.

El entendimiento del profesor Plínio se fundamentaba más en percepciones casuísticas, que en datos concretos. No destaca, por ejemplo, el hecho de que la nieta tenía contacto con la abuela precisamente porque la modernidad había posibilitado una prolongación de la vida de las personas, tampoco consideraba los datos sobre la transición demográfica. Sus ideas permanecían en un nivel moralista de los beneficios de una determinada postura sobre las relaciones de parentesco, porque, al fin y al cabo, lo que estaba explicando a sus conocidos era que la Tradición podría evitar las luchas entre las generaciones más jóvenes y los más ancianos.

El pensamiento de la TFP y evidentemente de su fundador revela la dicotomía de la sociedad brasileña, también presente en la Iglesia. Había un fuerte y contundente rechazo a las proposiciones de una visión liberadora del hombre. De hecho, se introducían críticas a la Teología de la Liberación incluso donde no parecería haber una relación

directa con el tema tratado. En ese mismo diálogo que Plínio mantuviera con Doña Cesarina, él había encontrado espacio para arremeter contra la Teología de la Liberación clasificada como modernidad, una especie de modismo, en lo cual también se encontraría la minifalda y los OVNIS. Es evidente que el recurso lingüístico que utiliza en esa situación era la de descalificación del oponente, a través de la devaluación de uno de sus representantes; el sacerdote José Comblin.

Para Plínio la modernidad era sinónimo de caos, mientras que la preservación de lo que entendía como Tradición era el fomento de la armonía y de la concordia, por otro lado, una sociedad en que existiese la pluralidad de ideas e instituciones significaba una clara señal de dirigirse a la ruina.

Imagine a senhora, dona Cesarina, uma cidade, um país em que todas as famílias fossem assim (casais que se constituem com a benção de Deus, para se quererem, se entre-ajudarem e se perpetuarem na prole). Não seria suave o ambiente e encantadora a vida? Não haveria nele certa lógica, certa estabilidade, certa segurança, bem diversa dos absurdos e das surpresas entre os quais vamos vivendo, aos trancos e barrancos? (OLIVEIRA, 1968)

Al relacionar lo que Serra (2009) expresó sobre el conservadurismo de grupos católicos brasileños, el pensamiento de Plínio Oliveira, de D. Mayer y D. Sigaud pueden ser sintetizados como “negador de qualquer possibilidade de construção de pontes entre o catolicismo e os valores modernos, entendidos, grosso modo, como demoníaco e anticristão” (SERRA, 2009: 1011). Entre las principales críticas que los conservadores tejían sobre la modernidad se destacaría la necesidad de combatir el comunismo y defender la familia contra todo tipo de cambios.

Esas medidas de lucha se habían revelado desde antes del Vaticano II, pero en su realización ocurrió la eclosión de las tensiones, siendo necesaria incluso la intervención del Papa Pablo VI, para que la opinión de cuatrocientos cincuenta Padres Conciliares que solicitaban que la reedición de las condenaciones contra el comunismo integrasen el documento conciliar sobre el Ateísmo que figuraba en el Esquema de la Iglesia en el mundo moderno. Por una acción coordinada por el grupo encabezado por D. Marcel Lefebvre, D. Geraldo Sigaud y D. Antônio Mayer, con apoyo de Otavianni, se incluyó referencias en notas sobre los documentos magisteriales que condenaban el comunismo (SERRA, 2009).

Ese grupo que desde 1964 se congregaba bajo el nombre de *Coetus Internationalis Patrum* era la versión jerárquica de los antimodernistas, que en el mundo laico brasileño

se hacían representar por personas ligadas a la TFP. No siendo suficiente condenar el comunismo por su ateísmo y por la persecución al modelo de familia cristiana católica, identificaban acciones también adoptadas por capitalistas como un reflejo de la ideología modernista, esa vez siendo representada por judíos y masones.

Para los que comulgaban de ese miedo, Brasil estaba bajo amenaza y era preciso reunir fuerzas para impedir que los enemigos conquistasen más adeptos. Como decía Alceu Amoroso Lima, Brasil estaba dividido en bandos, las visiones e interpretaciones que se tenía sobre el mundo que pasaba alrededor eran obtenidas a través de prismas ideológicos, los cuales veían amenazas por todos los lados. Amenaza de la preservación de las normas o la ruptura de la tradición.

Si observadas algunos aspectos sobre la vida social de los brasileños, se podría decir que era un pueblo conservador y tradicional, por ejemplo, hasta los años 1980 no había sido elegido un presidente marcadamente de izquierda o progresista; solamente a partir del final de la década de 1960 los sectores más a la izquierda en el catolicismo empezaron a tener algún tipo de fuerza, aún así, con amplia crítica de las autoridades y de muchos laicos, hasta llegar a la condenación de esa vertiente por parte de las autoridades vaticanas.

4 La familia: Pilar de la nación

La llegada de los militares al poder gubernamental de Brasil significaba por un lado, la consolidación de una administración íntimamente relacionada con una agenda “tradicionalista” cuando se trataba de la familia, por otro lado, significaba una peligrosa vinculación que podría perjudicar la relación entre episcopado y fieles, a partir del momento en que los derechos civiles y humanos de la población eran descaradamente ignorados.

La sociedad brasileña era muy conservadora, pero según nos cuenta Karla Pinky era un conservadurismo hipócrita, en el cual se buscaba preservar a las familias de rupturas realizadas por el divorcio, que imponía barreras para el control de la natalidad, que normalizaba los cuerpos, principalmente de sus hijas jóvenes, pero que era connivente con las infidelidades matrimoniales de los esposos, así como con la iniciación sexual masculina prematrimonial.

Eso era la situación social, porque la Iglesia católica seguía defendiendo la fidelidad y el respeto a las promesas realizadas en las uniones matrimoniales. Circunstancia que generaría un espacio entre lo enunciado por los sacerdotes y teólogos, con lo vivido en lo cotidiano. Es evidente que aquello siempre podría ser tratado como un acto pecaminoso, sin embargo no dejaría de revelar el descompase entre lo ideado y lo realizado. Son muchos los estudios realizados en el país, que exponen ese fenómeno.

Keneth Serbin (2008) sugiere que un posible origen de ese problema podría estar en la formación sacerdotal, ya que los seminaristas eran alejados de la convivencia de sus familias, a las cuales volvían apenas como visitantes en períodos vacacionales, por lo que no llegaban a desarrollar una relación sana con las familias, pues se internaban en seminarios con otros hombres, sin conocer los problemas ordinarios de las personas en los núcleos familiares. La perspectiva del historiador es de que durante mucho tiempo, la rutina de los seminarios estaba más enfocada al estudio de teorías, antes que a una preparación para la vida pastoral.

En la literatura nacional hay una abundancia de obras que se embreñaron por esa senda, que de alguna manera expusieron la indiferencia con que los sacerdotes trataban los problemas ordinarios de las personas. Solían partir de un modelo aprendido de la teoría más que de la vida real de los feligreses.

El polémico escritor Nelson Rodrigues, por ejemplo, en su obra “O casamento” publicada en 1967, actuaba de esa manera. Enseñaba con relatos aparentemente sin importancia que la preparación sacerdotal para algunos integrantes de la sociedad era una formalidad, antes que una creencia fundamentada en la fe. Dice que uno de los personajes llamado Sabino había frecuentado burdeles en compañía de un exseminarista. La formación en cierta medida era dicotómica, porque algunos la asumían como la tabla de salvación y como capaz de solucionar todos los problemas, mientras que otros la tomaban como una formalidad desconectada de su vida.

Si no fuera suficiente, el mismo personaje Sabino se había convertido en un esposo y padre de familia respetable, aunque mantuviese en el pasado aspectos inmorales, que podrían macular su imagen de buen padre, esposo atento y empresario de éxito. La sociedad vivía la *dobles moral*; haber frecuentado prostitutas, aunque no hubiese logrado consumir el acto sexual, no le denegraba como haría si una chica del mismo nivel social y económico realizase similar acto.

La *buenas sociedad* quería asegurar el éxito del país, la manera elegida fue defender la familia contra los vicios de la modernidad. Sin embargo, las cosas cambiaban

y, según Comblin (2006), la opinión de la Iglesia dejaba de ser central, para volverse periférica y sin relevancia efectiva a la hora de decidir algo. En su manera de ver la situación estaba el hecho de que los sacerdotes no eran preparados para vivir con las personas, sino que eran formados para actos burocráticos, que acababan estimulando que las personas dejaran el catolicismo y migraran para confesiones más flexibles, que por ejemplo, aceptasen el divorcio y métodos contraceptivos.

Lo criticado era la indiferencia con que los hombres trataban a las mujeres, es decir, sus esposas, que las hacía esperar indefinidamente su retorno a casa, después de probablemente salir para trabajar y retrasar al máximo su retorno a la rutina del hogar. Algo que fue descrito con la sagacidad de los cronistas como Rubem Braga, el cual describía el dolor de la mujer/esposa de esperar a su marido. Una situación no defendida por la Iglesia, sin embargo real.

La elección por la familia era una respuesta tanto del mundo eclesiástico, como de las nuevas autoridades administrativas de Brasil después del Golpe del 64. Por ello, no hubo decisiones para permitir el divorcio hasta avanzada la década de 1970, porque el lobby católico definía la defensa de la familia como uno de sus ejes, no aceptando alteraciones en su constitución, porque conforme enunciaba Plínio Oliveira, la familia había sido establecida por Dios y debería seguir así, sin mudanzas y contemporizaciones, aunque Joseph Comblin pensase de manera distinta, desde su formación y vivencia al lado de comunidades pobres del país.

Para Comblin (2006) la Iglesia en el periodo Vaticano II no había conseguido encontrar la fórmula para transmitir la importancia y el cimiento de su pensamiento moral. Por ello, la comunidad católica sufría con el éxodo de fieles hacia confesiones religiosas muchísimo más flexibles sobre la constitución familiar, la procreación y la enseñanza de los más jóvenes. La Iglesia Católica estaba seriamente comprometida con el continuismo institucional, por ese enfoque en los aspectos administrativos de la vida sacerdotal, antes que en las decisiones pertinentes a la vida de los feligreses, aunque oficialmente la diversión era un compromiso de las autoridades vaticanas y de la Iglesia brasileña.

Había una tácita alianza entre sectores de la sociedad. Las familias eran base de un orden, una institución conocida, por ello representaba un punto de seguridad contra transformaciones que podrían generar resultados peligrosos o insatisfactorios. Los párrocos, por ejemplo, solían contar con la complicidad de las madres para convencer a los hijos a ingresar en la vida sacerdotal, “a Igreja via a mãe como a protetora da família” (SERBIN, 2008:112), por ello la tenía como una colaboradora.

Existían cambios notables en la sociedad, sin embargo, conforme Scott (2012) sugería, en los años 1960 a pesar del Golpe de Estado y de la defensa de la “Familia tradicional brasileña” había cambios, que se intentaban frenar con medidas de restricción de las libertades, como la que censuraba la prensa, para evitarse la publicación de datos que hiciesen daño a los valores morales deseables para la comunidad. Además, las mujeres seguían siendo estimuladas a vivir según los patrones en los que ellas eran estimuladas a casarse, tener hijos y se dedicasen integralmente a la vida familiar.

Saludado como una respuesta divina a las necesidades de las familias brasileñas, la TFP se mostraba una pequeña, pero importante aliada en las acciones de autoridades que pretendían legitimarse a través de la obtención de una red de soporte para sus acciones en los más diversos campos. Innumerables acciones eran expuestas como necesarias para la defensa de la familia y para posibilitar su desarrollo. Incluso militares con altos cargos en la administración estatal se mostraban públicamente fieles al modelo familiar expuesto por los más conservadores integrantes de la Iglesia, miembros o no de la jerarquía (SERBIN, 2008), confirmando así las reglas expuestas por los líderes de la Santa Sede (AZZI; GRIJP, 2008).

Eso significaría un tajante rechazo a todo lo que sonase como modernidad en una subordinación estricta a las condenaciones realizadas por los papas Pío X y Pío XI, que relacionaban diversas ideas y eventos sociales a la ruptura de los patrones morales. Para los grupos más conservadores, principalmente aquellos ligados a TFP era como si no hubiese ocurrido el Concilio Vaticano II, que aunque no hubiese cambiado significativamente las normativas acerca del matrimonio o de la familia, había intentado dialogar con la comunidad humana (NAPOLITANO, 2014).

Sin embargo, hasta la misma utilización del vocablo “diálogo” era interpretado por los tradicionalistas como una estrategia de la izquierda para embreñarse en las instituciones religiosas y estatales. Se recelaba que el comunismo se aprovechara de espacios democráticos para destruir los más elementales fundamentos de la sociedad, deconstruyendo las bases de la familia. Para las autoridades estatales y religiosas, en su vertiente oficial, era esencial blindar a las familias de las modernidades transmitidas por las películas hollywoodenses, según ellos, comandadas por judíos y masones, o por las ideas izquierdistas que contaminaban la juventud a través de la literatura y de pensadores como Sartre, Beauvoir (1988) o Marcuse (1981).

Las autoridades brasileñas habían acogido como verdad o como una estrategia de perpetuación en el poder, la defensa de las familias. Por ello, no desarrollaban

ostensivamente políticas que pudiesen flexibilizar las normas acerca del ordenamiento familiar. Por ejemplo, el divorcio solo fue aprobado en la década de 1970.

Algo que se destaca en todo ese proceso, que de ninguna manera puede ser expresado de manera definitiva, es decir, no se puede establecer un modelo de familia, para ninguna época de la historia de Brasil. En la historiografía contemporánea, por ejemplo, hay estudios que contestan las hipótesis y algunas de las conclusiones construidas por Gilberto Freyre y Sergio Buarque de Holanda sobre la existencia de una familia patriarcal, extensa y conservadora. Por ese motivo, surge la posibilidad de examinar la defensa de la familia por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas en Brasil durante la segunda mitad del siglo XX, como una representación o una institución imaginada y añorada, pero que de hecho no sería la única existente (SCOTT, 2012), aunque hubiese predominio de algunos modelos sobre otros.

5 La Iglesia neoconservadora y las amenazas modernas

Representantes del ala más conservadora de la Iglesia se habían establecido como sus enemigos. En la modernidad, bajo ese concepto algo ambiguo se encuadraban: espiritualismo, comunismo, marxismo, etc. El obispo de Diamantina, D. Geraldo Sigaud era uno de los más ardorosos portavoces del combate al comunismo. En 1973 en el II Congreso de la Confederación Anti-Comunista Latino-Americana describía con riqueza de detalles las acciones de grupos subversivos que se habían adueñado de algunos sectores de la Iglesia Católica en Brasil (AZZI; GRIJP, 2008).

Entre algunas de las acusaciones realizadas por el prelado, destacaba que los comunistas en la Iglesia eran abiertamente favorables al uso de la violencia para que el capitalismo fuese destituido de su lugar de dominio sobre los obreros, los pobres y los marginados. Lo que según documentos citados por él, revelaban que la Pastoral Obrera estaba completamente maculada por ese mal, que debería ser purgado con la intervención de las fuerzas gubernamentales, con auxilio de las autoridades eclesiásticas. Su principal oponente había sido identificado en el sacerdote belga Joseph Comblin, que en el ensayo referente a la Conferencia de Medellín, había levantado una amplia defensa del uso de la violencia como herramienta para suplantarse el sistema capitalista y la propiedad privada como forma de elevar el comunismo al puesto de gobierno del Estado.

Ese hecho aparentemente divergiría de las enseñanzas católicas, aunque existen referencias teológicas utilizadas en algunas situaciones que autorizaban el uso de la fuerza física como estrategia de defensa o para la promoción de un ideal superior. Lo incongruente de esas acusaciones de D. Sigaud residía en el hecho de que él mismo, en su discurso de apertura del Congreso, había hecho apología de la violencia, como una necesidad para evitarse un mal. “Fue esa nuestra respuesta a la pseudo-sabiduría de la circular "Hechos Cubanos". Llamamos a esta respuesta la respuesta del 31 de marzo de 1964”. El evento que él enaltece ha sido el momento en que los militares pusieron fin al sistema democrático brasileño, con la anuencia de amplios sectores del catolicismo.

No fue aleatoria la correlación entre anticomunismo, defensa de la familia tradicional y apoyo a la intervención militar para destituir al presidente João Goulart. De esa coyuntura se puede destacar una ardua y continua acción de grupos conservadores, que actuaban públicamente manifestando sus ideologías, sus desacuerdos con lo que creían ser una amenaza a los principios teológicos, teniendo en cuenta las publicaciones realizadas por sacerdotes, prelados y laicos contra algunos de los documentos del Concilio Vaticano II, sin contar el cisma ocurrido después de la clausura del evento.

La idea defendida por esas personas era de que, o la Iglesia se mantenía como ellos creían ser la manera correcta o sería destruida. De esa manera se había manifestado D. Sigaud y otros integrantes de esa línea de pensamiento, la cual se mostraba intransigente y reaccionaria. En el sur de Brasil había una buena relación entre los consagrados, los militares y los políticos locales (SERBIN, 2008), aunque en la década de 1970 saliesen de esa misma región los líderes de la Iglesia progresista.

El Vaticano II había ofrecido una visión más ecléctica sobre el catolicismo, había posibilitado que los laicos fuesen incorporados a la vida ordinaria de la Iglesia, pero la mentalidad de un pueblo o de una institución no se altera por la determinación o imposición de algunos documentos. Era necesario tiempo para que las propuestas llegasen a las parroquias y capillas esparcidas por Brasil, en la cual los sacerdotes, tradicionalmente, habían sido formados en otro contexto, en el cual la romanización había imperado en los seminarios (SERBIN, 2008). Entre aquellos seminaristas influenciados por las propuestas ultramontanas, que defendían la familia como un ente sagrado e inmutable, algunos habían llegado al episcopado y se hacían escuchar.

Se dice transición a ese período porque todavía existían muchos prelados alineados con las estructuras más conservadoras de la Iglesia, negándose a aceptar las propuestas de la mayoría e incluso de los papas durante el la celebración del Vaticano II.

El cardenal de Salvador, archidiócesis más antigua de Brasil, D. Augusto Álvaro da Silva se encontraba entre los nombres más tradicionalistas de aquellos años, avieso a cualquier tipo de alteración en las rutinas eclesiológicas, temía como sus cofrades, que el comunismo se adueñase de las instituciones nacionales, perjudicando el proceso de conversión de la sociedad. Decía que los comunistas violarían religiosas, quemarían templos y seminarios, confiscaría propiedades y fusilaría católicos (ZACHARIADHES, 2018).

Era más un ejemplo de que el proyecto de neocristiandad seguía latente en la Iglesia brasileña, pues muchos de los sacerdotes comulgaban con esa mentalidad. Si consideramos el caso de la archidiócesis de Salvador, esa situación se evidencia. Había un latente problema de falta de sacerdotes, para un territorio que en 1964 correspondía a 57.000 Km², con 79 parroquias, el 36% no tenía un párroco y del total de sacerdotes diocesanos, un 23% tenían más 61 años de edad. Esos números demuestran que había además de la carencia de sacerdotes, un alto porcentaje de sacerdotes formados en una tradición romanizada.

Para sustituir D. Augusto Silva en la iglesia del Salvador fue propuesto D. Eugênio Sales, que durante el Régimen Militar tuvo una actitud bastante ambigua. Al mismo tiempo que incentivaba algunas acciones poco ortodoxas, como enfrentar el problema de carencia de sacerdotes para los templos de la capital de Bahía, nombró administradoras parroquiales comunidades de religiosas. Para Serbin (2008), D. Eugênio Sales fue uno de los prebostes más importantes de Brasil entre los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II, entretanto, su cercanía con los militares y con las autoridades civiles no se asemejaba a la relación que mantenía con las clases obreras y empobrecidas de su archidiócesis.

Con la ascensión de los conservadores y tradicionalistas a la administración de la Conferencia Episcopal brasileña y la consecutiva dispersión de los progresistas, D. Eugênio se destacaba como uno de los principales articulistas, por ejemplo, a la hora de extinguir la Juventud Universitaria Católica, que desde 1961 presentaría una conducta incongruente con los mandatos cristianos, como elegir la opción de una vía socialista democrática y por la revolución brasileña (AZZI; GRIJP, 2008). Su relación con los jóvenes estudiantes solía ser crispada, como reveló Zachariadhes (2018), el cual entrevistó al preboste en 2009.

En aquel momento de la historia de Brasil, en que católicos de mentalidad más social y progresistas eran marginados, los grupos más conservadores o incluso ultraconservadores como el TFP ascendían a puestos de importancia. “Com a implantação do governo militar, os membros da JUC e da AP foram violentamente perseguidos,

enguanto a TFP passou a gozar de simpatia dos novos detentores do poder” (AZZI; GRIJP, 2008: 261)

El conservadurismo ha llegado a niveles tan elevados que incluso pensadores y líneas filosóficas autorizadas por el Vaticano, como las obras de Maritain y Mounier eran perseguidas y rechazadas, bajo la premisa de que eran socializantes y desacordes con los fundamentos del catolicismo. Eso significa que los tradicionalistas radicales hacían una intensa defensa de la figura papal y de su primacía dentro de la Institución, recordando, como hiciera Plínio de Oliveira, que la Iglesia no era una institución democrática, conforme había sido expuesto por el Vaticano I y por los papas Pío IX y Pío X.

Existía la recusa en aceptar las palabras y algunas actitudes de pontífices como Juan XXIII, que en alguna medida valoraban la colegialidad de la Iglesia. Plínio de Oliveira en sus obras “En defensa de la Acción Católica” (1943) y después en “Revolución y Contra-revolución” (1959) afirmaba que la desigualdad entre las personas y las instituciones era deseada por Dios (AZZI; GRIJP, 2008).

Plinio de Oliveira, D. Mayer, D. Sigaud, D. Augusto Silva (hasta 1963) entre otros creían que el Concilio Vaticano II había sido incapaz de dar las respuestas que el mundo necesitaba. Por eso, en muchas de sus acciones se mantenían fieles al Magisterio preconciliar, de una Iglesia centralizada, monárquica, clerical y dueña de la verdad. Oliveira (1961) decía por ejemplo, “A Igreja de Jesus Cristo não é uma sociedade de iguais, como se todos os fiés tivessem entre eles os mesmo directos; mas ela é uma sociedade desigual”

Desejar um Estado aconfessional, separado da Igreja, ou ligado igualmente a todas as igrejas, com uma legislação que se inspire em alguns grandes princípios evangélicos, mas que se afirme indiferente e autônoma face a toda a doutrina social católica considerada como um bloco homogêneo e indivisível. Assim aplicada, a palavra se torna fluida e vaga, idealmente própria a sofrer todas as violências impostas ao vocábulo "democracia". (OLIVEIRA, 1979)

La idea del profesor se basaba en una creencia de que aceptar el pluralismo era capitular para una relativización. Democracia sería aceptable desde que no interfiriese en la vinculación entre Estado e iglesia Católica; pretendía una especie de refundación del sistema de *padroado* que estuvo vigente en Brasil hasta el principio de la historia republicana. Eso vuelve a confirmar la predilección de Plinio y de su grupo por el régimen monárquico y sus añoranzas anacrónicas.

Si con la consagración de la fiesta de Cristo Rey no se había llegado a extirpar lo que se entendía como mal: ¿por qué la consagración del Mundo a la Virgen lo haría?

6 Control de la sexualidad y control de los cuerpos

La sexualidad no fue el principal tema de preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas entre los años 1960 y 1980. Aún así, es perceptible su importancia dentro de un escenario de transición, en el que surgían personas y grupos otorgándose la responsabilidad por la preservación de las buenas costumbres. Paradójicamente las actitudes más moralistas coincidían con los clamores en favor de más libertad sexual y corporal, con el incremento de hábitos y pensamientos de ruptura con los antiguos patrones.

Mientras los más jóvenes deseaban llevar sus vidas sin tanta presión de las autoridades, éstas se preocupaban sobre los riesgos de que las libertades corporales y sexuales fuesen una señal de degradación de la civilización. Muchos de los recelos acerca del comunismo, por ejemplo, estaban dirigidos a un plan para destruir la familia tradicional implementando una sociedad libertina, donde el casamiento era devaluado, el aborto ampliamente practicado y las relaciones sexuales realizadas sin el respecto a la Ley Natural.

Defender las estructuras tradicionales de la sexualidad y de los cuerpos era una forma de resistencia contra la investida de los comunistas ateos, de los sediciosos judíos capitalistas y de la perversión de grupos que pretendían destruir la familia. El recurso al argumento de destrucción de la familia era una constante y había una creencia de que fuerzas ocultas, pero poderosas actuaban para derrumbar los pilares de la sociedad.

Conforme lo expresado por la literatura, en el transcurso del siglo XX un supuesto modelo estable de familia y de conducta sexual entraban en crisis. El lugar de las mujeres pasaba por cambios en sus funciones tradicionales. Durante la década de 1960, por diversos rincones del mundo, y Brasil no estaba aislado de ese proceso, experimentaban relaciones más flexibles en lo tangente de las relaciones sociales y los roles de género levantados por las luchas del feminismo de la segunda ola. No era un fenómeno generalizado y ampliamente aceptado, pero se trataba de un proceso que reverberaba por las instancias de una comunidad tradicional en las costumbres, principalmente cuando eran consideradas las vidas de las personas de clase media, blancas y en las ciudades.

Las autoridades estatales y religiosas buscaron a través de varias vías impedir las transformaciones. Llegaron a prohibir el uso de bañadores femeninos de dos piezas (PINSKY, 200) la comercialización de la píldora contraceptiva (SEGALIN, 2017), , criticaban que las mujeres utilizarasen pantalones y fumasen. Todas las medidas y normativas que pretendían impedir la instalación de las costumbres inmorales en Brasil.

En un contexto más eclesiástico se buscó durante mucho tiempo mantener los seminaristas aislados de las tentaciones exteriores, por ello, no podían mantener contacto con muchachas, lo que no logró impedirlos de vivir su sexualidad. Serbin (2008) revela que prácticas de masturbación se tornaron debatidas en los seminarios, la homosexualidad siguió siendo tabú, pero cada vez más fue registrada cuando ocurría entre los seminaristas y de los formadores que abusaban de su situación de poder para conseguir el placer sexual que deseaban.

Llegado el momento en que nuevas mentalidades alcanzaron los seminarios, el celibato pasó a ser criticado abiertamente, hasta llegar a la situación de que 77% de los religiosos encuestados revelaban que discordaban de esa doctrina. Había una ebullición de nuevas ideas y propuestas teológicas y pastorales en circulación en las diócesis nacionales.

A disciplina sexual – o controle, negação ou repressão do impulso sexual – era a *raison d'être* dos seminários. À primeira vista, poderia parecer que o celibato e as transgressões sexuais envolvendo padres e seminaristas não tinham ligação com outros aspectos da disciplina ou com as atividades sociais, religiosas e políticas do clero [...] o celibato era central para a romanização. E era uma questão política (SERBIN, 2008: 140)

Aunque en algunos momentos Serbin exagere en sus observaciones, por ejemplo, cuando describe los intentos de los seminaristas de la diócesis de Mariana: “Os rapazes falaram sobre suas fantasias e ereções no confessionario. (Tais violações constituíam pecado mortal antes do Vaticano II)” (SERBIN, 2008: 192), Considerando que la Iglesia puede haber pasado por cambios en el contexto conciliar, pero no ha habido negación de los pecados, por lo tanto, ese tipo de afirmación se muestra más como opinión especulativa que análisis científico. Aún así, los documentos y evento revelados en sus obras colaboran en la construcción de la situación en Brasil. Conforme lo enunciado, la sexualidad era un campo utilizado para la preservación del orden sacramental.

Las transformaciones podían ser notadas en diversos campos, la música, la literatura, las ropas y los proyectos de vida de aquellos años revelan la transición. Según

Mary del Priore (2006) y Pinsky (2013) las revistas femeninas revelan esas oscilaciones, así como las fiestas; como podría ser la festividad brasileña más importante: el carnaval.

Eso podría ser curioso para observadores externos; la definición de que Brasil era una nación conservadora, como no dejaba de enunciar Plinio Correa Oliveira, sin embargo, hay una proficua producción investigativa que revela la dicotomía, de vivir en una sociedad conservadora que *permitía* la ruptura de algunas reglas durante las festividades carnavalescas, evidentemente, no sin críticas y amonestaciones de las autoridades civiles y religiosas para que las *buenas costumbres* fuesen preservadas.

Esa situación se puede interpretar como un reflejo de la época de transición o como un fenómeno histórico en que la sexualidad y el cuerpo eran controlados, como una instancia más de la vida de las personas. La libertad en ese caso era vista como una amenaza, como un tipo de ilusión que fragmentaría la nación, el Estado y la religión. Esa búsqueda por más libertad sería directamente dependiente de una segunda onda feminista, pero con más intensidad desde los eventos de 1968, que a pesar de sus efemérides dejaron huellas en la cultura de las generaciones siguientes, exigiendo de las autoridades conservadoras una respuesta efectiva para frenar los cambios y lo que entendían como libertinaje.

Aunque los militares que habían conquistado el poder en 1964, oficialmente no estuviesen de acuerdo con la flexibilización de las normativas sobre el control de la natalidad, que podría hipotéticamente librar a las mujeres de la reproducción, al introducirse métodos efectivos para impedir la fecundación, terminaron por liberar la fundación de instituciones como la BEMFAM, que además de distribuir gratis contraceptivos, fomentaba la expansión de la planificación familiar, con foco en las mujeres (*a priori*) para que pudiesen tener una sexualidad sin la consecuencia de un embarazo.

Esa actitud revela que la estrategia de los grupos más conservadores, como podría ser la TFP o de los obispos más tradicionalistas como D. Mayer y D. Sigaud se veía fracasada en esa temática, porque si pretendían que con la llegada de los militares a través de un golpe se impediría la fragmentación o el derrumbe de los pilares de la familia tradicional, ese plan no se cumplió; ya que fue hecho por aquellos que supuestamente defenderían los roles de la recta sexualidad, antes que por los izquierdistas marxistas que, decían, serían los enemigos de las familias (CALDEIRA: 2009).

Existía el proyecto de control de los cuerpos; pequeñas pero significativas medidas capaces de interferir en la vida de las personas. A veces esas medidas no eran

notadas, porque podrían estar naturalizadas en lo cotidiano, pero estaban allí. Al ser orgánica, la sociedad intentaba romper las estructuras, mientras otros buscaban por todos lados impedirlos. Personas y grupos actuaban al margen, queriendo alterar las normativas morales, situación que los clasificaría como divergentes, pero al no lograr transformar tan radicalmente las bases normativas caían en lo que algunos clasificaron como hipocresía, una definición posiblemente fuerte y moralista, por ser pronunciada desde el panteón del bien y del mal.

Los cuerpos estaban vigilados. El Estado se pronunciaba sobre las conductas a tenerse en cuenta para el establecimiento de una relación civilizada sobre la corporeidad. Los eventos de 1968 alrededor del mundo habían lanzado la alarma, en Brasil debido a la delicada situación política, actitudes de *rebeldía* acerca del cuerpo y de la sexualidad, principalmente de las mujeres, eran motivo para reacciones represivas por parte de los gobernantes dictatoriales y moralistas. El habla liberal de la artista Leila Diniz sobre amar a una persona, pero tener relaciones sexuales con otra, había justificado la creación de normas represivas sobre los medios de comunicación, en otras palabras, se establecía la censura.

Los jóvenes que salían a la calle, junto a compositores, cantantes, escritores, poetas exigiendo del Estado más libertad hicieron que el presidente dictador Costa e Silva promulgara un Acto Institucional, una especie de decreto ley, que alteraba profundamente la constitución del país (GASPARI, 2002). En la práctica los brasileños no tenían más el derecho de transitar libremente, tampoco de manifestarse. El control de sus cuerpos era la estrategia para controlar sus pensamientos, no podían ir a todos los sitios, no podían hablar, no podían relacionarse cuando y con quién quisiesen.

7 El Estado dictatorial y la lucha por la preservación del orden

El Estado brasileño tenía entre sus fetiches, la manutención del orden. Desde el período de la proclamación de la república eso se evidenciaba, teniendo en cuenta, por ejemplo, que su constitución y conservación fueron insertados en la bandera nacional, en aquel momento como un símbolo positivista, manteniéndose como un deseo y un objetivo de casi todos los mandatos presidenciales del siglo XX. No fue de manera distinta con la llegada de los militares al Palacio del Planalto, profundamente marcados por los ideales

positivistas, aquellos señores preparados para la vida castrense; a dar ordenes y obedecerlas no admitían la libertad y las discordancias como un mínimo aceptable.

La divergencia o la heterodoxia en los puestos administrativos del Estado eran suficiente para que interviniesen destituyendo al presidente legítimamente elegido. La creencia que el mantenimiento de un orden, lo que ellos consideraban como correcto y benéfico, justificaba la arbitraria casación de mandatos de diputados, senadores y gobernadores, la prisión de estudiantes y profesores, la persecución a intelectuales e investigadores, la vigilancia de sacerdotes y movimientos eclesiásticos que divergían de lo definido como patrón y orden (NAPOLITANO, 2014).

Cualquier ciudadano o ciudadana que no se subordinase a las reglas impuestas por las autoridades despóticas era denominado subversivo. Una palabra simple con una definición cargada de simbología despectiva. La persona que subvierte, promueve el desorden, trastorna el buen funcionamiento de la sociedad y por lo tanto necesita ser excluida del convivir social. La pretensión de construir una sociedad perfecta, empezaba con problemas porque estaba fundamentada en representaciones imaginarias, de un pasado idealizado cuando las familias compartían sus proyectos, en que existía el pleno respeto por los más viejos: abuelos, padres, tíos. Otro problema era la violencia presente en todo el proceso de callar las voces divergentes.

Una violencia real, pero también simbólica (BOURDIEU, 1996) en que sonar a liberal en las prácticas socioculturales podría ser motivo para la exclusión. La instauración del sistema dictatorial en Brasil, con auxilio de importantes sectores del catolicismo exponían al autoritarismo de los conservadores, los cuales no aceptaban lo heterodoxo y lo divergente. La verdad había sido revelada y todo lo que pareciese distinto a lo entendido como elemento revelado debería ser excluido rápidamente. Los dueños del poder no estaban dispuestos a negociar, a dialogar con la masa paupérrima, con los trabajadores explotados o con la juventud tullida. Su respuesta era la regla y la obligatoriedad de cumplirla a hierro y fuego.

Sin la preservación del orden no sería posible sacar la nación de su letargia económica y social. Esa visión simplista se explayaba por varias áreas de la administración, los militares creían tener la respuesta para los problemas del Estado y de la Nación: comenzando por la censura. No era preciso escuchar a quien pensaba de manera diferente; fuese laico o religioso, civil o militar deberían obedecer la autoridad capacitada para la función (GASPARI, 2002). Por esa razón, curas más cercanos a los sectores populares fueron vigilados, obispos espionados, religiosos torturados.

No obstante, es justo expresar que algunas de las reacciones de los grupos divergentes o subversivos ultrapasaban lo que algunos podrían entender como aceptable. Por ejemplo, hubo casos de sacerdotes involucrados en acciones a veces ilegítimas y evidentemente ilegales. Los Camilo Torres como algunos identificaban a esos religiosos (SIGAUD, 1975) que no se atenían a la actividad pastoral, sino que cogían armas para hacer ocurrir el cambio. Influenciados por un lenguaje revolucionario de izquierda, comprendían su papel como siervos de Dios más allá de la habitual celebración litúrgica.

Cuando se dirige la mirada hacia lo que se entendería como orden, se llega a percibir que la familia ocupa un lugar destacado en esa proyección. Defender un modelo de estructura familiar era una de las estrategias para que se asegurase el orden social, combatiendo las equivocaciones de ideas revolucionarias que podría germinar en la mente inquieta y poco experimentada de los jóvenes. Conforme enunciaba D. Eugênio Moreira Sales en 1968 en los análisis sobre la cultura y las características del continente latinoamericano, la Iglesia no podría estar separada de las personas en el mundo. La formación de la mentalidad de los pueblos estaba influida por “nuestras escalas de valores y de la intimidad de nuestra vida” (SALES, 1968: 539).

Con eso se confirma la idea de que la historia y la existencia de los brasileños, pueblo latinoamericano, no podría, o por lo menos, no debería ser pensada sin llevarse en cuenta el peso de los valores culturales transmitidos por la Iglesia. Es evidente, que el obispo de Salvador se refería a la tradición oficial, la confirmada por Roma, antes que la nueva y *peligrosa* visión de la Teología de la Liberación, que tenía a Camilo Torres como modelo de martirio, pero que a los ojos de las autoridades en el Estado brasileño no pasaba de un terrorista disfrazado de sacerdote.

Y la Iglesia tenía un papel substancial en la labor de asegurar el mantenimiento del orden, porque de acuerdo con lo establecido en la *Gaudium et Spes* y recordado en momentos distintos de la historia de Brasil las autoridades eclesiásticas y estatales deberían cooperar para cumplir con el deber de promover el bien de todos (GS, 1965, 76). No obstante, había una amplia divergencia sobre lo que sería el *bien*, para los militares en el poder y para los representantes más conservadores de la Iglesia podría ser una restricción a las actividades pastorales y litúrgicas, sin el involucramiento directo en las luchas o disputas por alteraciones revolucionarias en el seno social.

Por esa razón al principio del Régimen militar ocurrió una aproximación tan enfática y significativa de los golpistas con la Iglesia. Por más que se dijese que el catolicismo estaba en crisis o que su legitimidad había decaído, los eventos de 1964

habían demostrado la intensa y profunda repercusión del clamor pronunciado desde los templos y revistas católicas. Véase que se interpretaba que los problemas del continente eran atribuidos al alejamiento de la sociedad de la fe católica y su complacencia con las creencias populares, como expresado por D. Eugênio Sales (1968) y D. Hélder Câmara (1979), por lo tanto, se deduce de todo eso que aquellos que comandaban las decisiones políticas de Brasil, que recibían la colaboración de la Iglesia, reconocían a su vez, los roles históricos de esa institución y por lo tanto la necesidad de acercarse a los sacerdotes como maniobra para la perpetuación del Régimen.

Entretanto, la pluralidad de la Iglesia en Brasil dificultaba ese proyecto. Era innegable la participación de religiosos en el socorro a grupos y personas perseguidos por las autoridades, como subversivos del orden. En 1969 la policía prendió a Monseñor Carvalheira después que el guerrillero Mariguella fuera asesinado (SERBIN, 2001). Ese evento exponía la inestabilidad de la relación entre Iglesia y Estado, porque en ambos campos existía el espíritu de cuerpo, y se solía salir en defensa de los miembros de la Iglesia que entraban en punto de mira de las acciones policiales y de espionajes de las fuerzas del Estado, por entender, que esos sacerdotes y religiosos extrapolaban sus funciones y se asociaban a aquellos que trabajaban para destruir el orden social.

Cualquier acción que pareciese huir de la rutina sacerdotal y de apoyo al Régimen podría ser interpretado como una amenaza. “Em um dos momentos decisivos da crise entre Igreja e Estado, a polícia tentou associar Carvalheira e dom Hélder a Marighella por internédio do dominicano Frei Betto” (SERBIN, 2008: 235). Por otro lado, las investigaciones de las autoridades contra los sectores menos sumisos de la Iglesia, eran incentivadas por grupos conservadores, como la TFP o por los propios obispos. En 1969 Plinio Corrêa de Oliveira publicaba un artículo con acusaciones muy duras contra D. Hélder, a quien llamaba de arzobispo rojo, diciendo que desde Nueva York conspiraba contra las autoridades brasileñas

Estamos assim diante desta realidade estarrecedora: um Bispo da Santa Igreja Católica Apostólica Romana empenha o prestígio que lhe vem da excelsa dignidade de sucessor dos Apóstolos (e, colateralmente, de uma nababesca cobertura publicitária nacional e internacional, mais ampla do que jamais teve outro brasileiro, nem sequer Getúlio Vargas), para tentar a demolição de bastiões dos mais preciosos da defesa militar e política do mundo livre contra o comunismo. Contra o comunismo, sim, que é o mais radical, o mais implacável, o mais cruel e o mais insidioso dos inimigos que jamais investiram contra a Igreja e a civilização cristã. (OLIVEIRA, 1969)

El discurso del profesor Plinio era formado por una serie de superlativos y exageraciones, con innumerables recursos a adjetivos descalificativos de la persona y de la acción del prelado brasileño. A su manera de ver e interpretar la situación, D. Hélder ponía en riesgo la estabilidad del país, más aún, del continente ofreciéndole al *insidioso* sistema comunista. Siendo así, entendía el líder del grupo tradicionalista, que los militares representaban la alcazaba del cristianismo, del orden, de la civilidad en el territorio nacional. Sobre grupos como la TFP y con apoyo de prelados como D. Mayer, D. Geraldo Margela y D. Sigaud construían su base de legitimación, diciéndose defensores de las buenas costumbres, que tenían en las familias su fuente primaria de manutención del orden.

Por más contradictorio que pudiese parecer, la Iglesia en el Concilio Vaticano II había establecido en asamblea el compromiso de colaborar con aquellos actores políticos comprometidos con las libertades, contra la opresión y el absolutismo (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 74a) No parece haber sido precisamente eso lo que hicieron la TFP y los citados obispos, dada la constatación de que defendían interventores, cuyas acciones eran opresivas y absolutistas.

El Pe. Lucas Moreira Neves, que en 1967 sería promovido al episcopado, comulgaba con esa idea, de que la familia bien estructurada, según los criterios del catolicismo romano, aseguraría la manutención de una sociedad civilizada (NEVES, 1962).

8 La población y los feligreses entre gigantes – Estado e Iglesia

Existe la certeza, en la historia de Brasil de que Estado e Iglesia estuvieron cogidos de la mano, sin embargo, que esa relación no siempre haya sido pacífica y placentera para las instituciones y para las personas responsables por ellas es otra cosa. Desde el período pré-colonial hay elementos documentales e historiográficos consagrados capaces de comprobar esa relación. En todas las fases de la historia de Brasil ha habido problemas, divergencias, conflictos y separaciones, pero al fin y al cabo, la relación debería ser restablecida para beneficio de ambas.

En ese juego entre las dos gigantes instituciones, la población y los creyentes se quedaban presionados por las reglas y las distensiones provocadas por los intereses

particulares de cada una. Individualmente una persona no podría hacer grandes transformaciones, porque se veía atrapada en un campo que probablemente no desearía estar. En todas las etapas de la historia brasileña, desde que ocurrió la llegada del catolicismo a bordo de las naves de la corona portuguesa, se imponían órdenes emanadas desde la autoridad civil y de la religiosa. Si en el pasado más lejano existió el *padroado*, en épocas más recientes las divisiones establecidas por la Constitución ya no permiten ese tipo de relación, aún así, es perfectamente visible la influencia de la moral y de las normativas religiosas en las decisiones y en los discursos formulados por representantes del Estado.

El siglo XX empezó con una crisis entre esas antiguas compañeras. La imposición del laicismo a la cosa pública desagradaba a los clérigos, lo que hizo surgir críticas y ataques lanzados de ambas partes. Desde la Iglesia que pasaba por reformas internas había una fuerte tendencia a la centralización de poderes. Una reacción precisamente al movimiento de separación del público/estatal del religioso/eclesiástico. El movimiento denominado ultramontanismo no aceptaba la marginalización de las reglas y enseñanzas emanados de los teólogos, prelados y de la Santa Sede. Por su turno, el Estado aunque comandado por hombres que se declaraban creyentes entendían como imperativa la necesidad de separar las dos instituciones, como una herramienta para que Brasil se alinease al grupo de naciones civilizadas, que no dependían de las *ingerencias* de la Iglesia.

En ese proceso, la población estaba a merced de las autoridades. Esa situación no cambió significativamente hasta pasado el Concilio Vaticano II, cuando los feligreses pasaron a ser vistos como Pueblo de Dios y como ciudadanos con derechos establecidos y defendidos por documentos legítimos y legales, a pesar de débiles, como se ha visto anteriormente.

De todos modos las normativas producidas por el Estado y por la Iglesia no podrían ser acogidas como optativas por las personas (SERBIN, 2001). Habría que entender que las reglas habían sido formuladas para el bien individual y colectivo, no siendo permitido desobedecer una orden porque la otra institución *legislara* de otra manera. Algunos ejemplos sobre eso y sobre la compleja relación de esos entes se daba cuando entraba en escena los poderes con vistas a controlar el orden y el funcionamiento de la familia y de las prácticas sociales desarrolladas a su alrededor, como pueden ser el matrimonio, el parentesco, la planificación familiar, educación de la prole, divorcio, patrimonio, etc.

Si es observada la tradición y la historia de cada institución se podría atribuir una relativa legitimidad a la Iglesia católica, por cuenta de su antigüedad, presencia casi omnipresente en territorios del Oeste, formulación de filosofías políticas y proyectos destinados a la asamblea de fieles, como una propuesta teleológica. En la perspectiva religiosa, cuando el Estado surge, a principio, con la connivencia y el soporte de la Iglesia, lo hace como un representante de la voluntad divina interpretada y comunicada por los portavoces de Dios en la Tierra. Dicho eso, para el catolicismo, el Estado debería subordinarse a los principios emanados desde las voces oficiales de la cristiandad. No habiendo legitimidad en una decisión que no contemplase la moral y normativa producida por los clérigos.

Por su turno, el Estado interpretaba el papel de la Iglesia precisamente al contrario, como una fuerza auxiliar en el gobierno. En ese sentido, la Iglesia y sus representantes estarían subordinados a las reglas establecidas por las autoridades laicas. Entretanto, esas autoridades siempre supieron que no podían tensionar demasiado la cuerda que ligaba los dos entes, por ello realizaban un juego muy delicado, en que se hacía concesiones a cambio de legitimación y apoyo. Además, según diversos analistas (SERBIN, 2001; LIBÂNIO, 1999): creyentes o ateos, la mentalidad de las autoridades estatales brasileñas ha sido durante el siglo pasado plenamente influenciada por los principios morales católicos, aunque no raras veces las decisiones fuesen antagónicas o contradictorias a la enseñanza más conservadora de la Iglesia.

En síntesis, la Iglesia entendía que el Estado era una fuerza auxiliar en su misión de conducir los brasileños a la salvación, mientras los administradores del Estado comprendían que la Iglesia y sus representantes ejercían la tarea de soporte en la misión de promover el bienestar de la población y obediencia a las leyes. Si esa situación podía conducir a un embate sin fin, la heterogeneidad de los integrantes de cada una de las instituciones permitía que se estableciese un canal de comunicación y de negociación, que hasta hoy ha servido para que ambas sigan con una ayuda mutua.

Esa relación y sus ambivalencias pueden ser vistas en diversos eventos ocurridos entre las décadas de 1960 y 1980 en Brasil. Desde la utilización del Magisterio eclesiástico para justificar acciones gubernamentales, como lo hizo el presidente João Goulart en marzo de 1964 al hablar de las *Reformas de base* para legitimar su discurso por cambios en la legislación que permitiesen desapropiar tierras de los grandes terratenientes para socorrer la población más pobre, hasta la cercanía de los golpistas que destituyeron a ese presidente, como una respuesta al clamor de los católicos, que

incentivados por clérigos como D. Jaime Câmara arzobispo de Rio de Janeiro, requerían la intervención militar para salvar al país de la amenaza atea comunista.

De la manera en que se expone esa relación puede parecer que existía una homogeneidad en las instituciones, sin embargo, es una simplificación, porque existía una inmensa diversidad en los puestos de la Administración y de la Iglesia. Dicho eso, los católicos eran ciudadanos y los ciudadanos mayoritariamente eran católicos, pero no significa que estuviesen de acuerdo con todos los pasos y caminos elegidos por las autoridades administrativas o religiosas. Aunque la Iglesia, masivamente haya ofrecido apoyo a la intervención militar, con la esperanza de que en Brasil hubiese una especie de restauración del *padroado* o que el laicismo fuese interrumpido, no tardó mucho en darse cuenta de que las promesas de restablecimiento del orden no atenderían precisamente a la agenda sugerida desde los templos, sino que serían formulaciones elaboradas desde los cuarteles.

La violencia con que los disidentes del gobierno eran tratados no podía permanecer silenciada, según varios líderes religiosos, que se sumaron a la lucha por el respeto a la moral católica y al respeto de los Derechos Humanos. La población, no vio necesariamente la restauración del orden que imaginaban, muy probablemente, porque esa era fruto de un espejismo, de una idea utópica poco fundamentada en los hechos de la vida cotidiana de las personas. Muchas de las amenazas de la vida contemporánea, que para los cristianos conservadores eran provocadas por el comunismo, o el mito de lo que sería el comunismo, no fueron interrumpidas con la llegada de los militares al poder. Durante el tiempo en que había un militar no elegido legítimamente en la presidencia de la República, por más presión que se hiciese desde la Iglesia, fueron aprobadas medidas contrarias a la moral católica.

La planificación de la familia se tornó una realidad, incluso con la utilización de métodos artificiales; el divorcio fue aprobado por el Congreso; la situación económica no se resolvió, la inflación explotó perjudicando la vida familiar; torturas fueron perpetradas, en un claro desacuerdo de la Doctrina católica. Esa y otras acciones, como la detención de prelados como D. Aloísio Lorscheider y religiosos como los dominicos Frei Tito, Ivo y Fernando, que fueron torturados por las fuerzas de seguridad. Tampoco los religiosos estuvieron libres de las acciones intransigentes del Estado, o los religiosos dando soporte a todas las medidas adoptadas por aquellos que estaban a mando del Estado.

Esos eventos demuestran la compleja relación entre Estado e Iglesia. Por más necesaria que fuese para ambos había tensiones y fisuras, que eran remediadas en ciertas

ocasiones, con concesiones o con soporte a medidas aisladas. Si la relación era problemática, se hacía necesario el establecimiento de diálogo, que llegó a ser concretizado en una serie de encuentros entre los años 1970 y 1974, en un momento en que la relación estaba más afectada por las desconfianzas y los riesgos de una ruptura más concreta y duradera.

En ese juego, la población y los fieles se ubicaban como la parte más débil, porque tenían que obedecer a las reglas de ambas instituciones, que cuando convergían podían promover medidas poco benéficas con los ideales democráticos del siglo, o poco efectivas como la aprobación de reglas que no atendían a las demandas reales de las personas o sus necesidades, más grave aún era cuando la relación entre las autoridades se veía amenazada, en ese caso, la población que se confundía con la católica precisaba elegir en qué autoridad fiarse. En esa situación, lo que solía ocurrir era la afiliación a la corriente adoptada por el grupo al que la persona ya estaba insertada, porque por catolicismo no entendía de la misma manera una persona alineada a D. Sigaud o Agnelo Rossi, como aquellas cercanas a D. Hélder o D. Arns.

PARTE IV

MUNDO LÍQUIDO EN ESTRUCTURAS SÓLIDAS (1968 - 1981)

CAPÍTULO I

1 PATERNIDAD RESPONSABLE EN EL “CAOS”

1 Planear la familia, un deber social

El control poblacional se volvió un campo de mucho interés para gobiernos e instituciones laicas y religiosas, pero principalmente para las personas que se veían atraídas por nuevos modelos de vida, en el cual la normativa de reproducir no era acogida como un orden incuestionable, sino como una opción. Los datos demográficos sobre el período correspondiente a los años posteriores a la publicación de la *Humanae Vitae* hasta la salida a la luz de la *Familiaris Consortio* revelan un desnivel entre la vida religiosa y la demanda por planificar la familia

Aunque la planificación familiar no fuese un impedimento para los católicos, había una percepción tácita de que deberían estar dispuestos a procrear, como una subordinación a la voluntad de Dios. Para expresar mejor esa enseñanza había sido formulado el concepto de Paternidad Responsable, un llamado a que los cónyuges se dedicasen a reflexionar sobre el acto de procrear. Ese hecho podría pasar desapercibido, pero en un contexto conturbado de formulación, o mejor, de reformulación de la directrices sobre la reproducción humana el cristiano católico no podría dejar a la naturaleza la ocurrencia de la fecundación, como se evidencia en diversos documentos y enunciados eclesiásticos, el ser humano es racional y necesita usar su capacidad racional para examinar el contexto y decidir sobre la conveniencia de una gestación.

Desde diversas fuentes las personas, los matrimonios si se quiere especificar, recibían informaciones sobre la necesidad de realizar el control de la natalidad. Aunque había países como Brasil y España en que los métodos contraceptivos estuviesen prohibidos, no impedía que las mujeres y las parejas realizasen algún tipo de control de la natalidad. Puede ser que la influencia del catolicismo frenase la liberación de la planificación, pero las personas querían limitar la posibilidad de la gestación, por eso encontraban medios para burlar las prohibiciones o las barreras creadas por las autoridades estatales. Por otro lado, en países como Francia y Chile había precisamente la tendencia opuesta, es decir, de incentivo a la planificación familiar. Importante esa comparación, porque ambos eran países con tradición católica, pero sus experiencias

antagónicas en relación a la regulación de la natalidad.

A finales de 1960 estaba bastante esparcida la idea de que era preciso limitar los nacimientos, no hacerlo podría ser una temeridad. Además, era una cuestión de preservación de la salud de las mujeres y una demanda social. La comunidad local, los países no soportarían un crecimiento desordenado de la población. Surgieron obras y teóricos que salían públicamente a explicar el caos que el desorden demográfico podría ocasionar en los hogares y en la sociedad.

Había esa tensión entre lo que expertos decían y lo enunciado por las autoridades eclesiásticas. El único punto de convergencia era que el ser humano debería emplear su capacidad racional para examinar la conveniencia de una gestación. Fuera de esa cuestión, no había mucho en común entre lo expresado por autoridades laicas y religiosas. La Iglesia confiaba que su Magisterio sería suficiente para instruir a los católicos a no adoptar medidas que dañasen el espíritu doctrinal, por otra parte, las autoridades administrativas trabajaban para convencer a las personas que limitar la fecundidad era un acto de responsabilidad social.

La responsabilidad social con las mujeres es una perspectiva más laica que religiosa. La gestación consecutiva generaría la imposibilidad de que las mujeres estuviesen integradas en el mercado de trabajo y con plenas posibilidades de desarrollar sus proyectos formativos, además se extendían argumentos de que incluso la secuencia de una gestación provocaba daños físicos (BAILEY, 2013), cuando no se esperaba en tiempo suficiente para que el cuerpo femenino se recuperase del embarazo, del parto y de los cuidados exigidos por el inicio de la vida de la criatura.

Espaciar las gestaciones era expuesto como un acto de responsabilidad. Cuando se observa la historia de la planificación familiar en Estados Unidos, por ejemplo, después de arduos combates promovidos contra las campañas de Margaret Sanger, las administraciones de Lyndon Johnson (1963-1969) y Richard Nixon (1969 - 1974) fomentaban políticas de control de la natalidad. El argumento utilizado para justificar su opción era la de preservar la salud de la mujer como un derecho. Además, se argumentaba que promovería un incremento económico.

En 1973 dos importantes economistas de la Universidad de Chicago, Becker y Lewis publicaron un estudio que examinaba la procreación como un dato económico, siendo que en algunos momentos comparaban los hijos a “bienes”, como podrían ser coches o casas. Su intención era explicar el coste de un hijo, haciendo una comparación entre la cantidad y la calidad de las criaturas. Antes de exponer sus conclusiones, sería

interesante notar que el lenguaje adoptado por los economistas era precisamente lo que algunas voces dentro de la Iglesia condenaban como la consagración del “utilitarismo”. Los hijos tendrían un precio, un valor demostrable por los investigadores, debía ser competencia de los padres, principalmente de las madres controlar el número de gestaciones para mantener equilibrado el cálculo.

Los investigadores con la pretensión de limitar el número de nacimientos desarrollaron una compleja fórmula para concluir que el control de la natalidad promovería una más elevada calidad de vida para las criaturas nacidas. Decían los economistas “the common belief that important advances in birth control knowledge not only significantly reduce the number of children but also significantly increase their quality, are consistent with the preceding analysis” (BECKER; LEWIS, 1973: 284). Se destacaría de ese extracto, primero: el refuerzo de la idea de que la “creencia popular” de que menos hijos ocasionaban mejor calidad de vida para todos los involucrados; segundo: que los datos generados confirmaban que la calidad de vida podría ser mensurada y a partir de esa conclusión seguir con el fomento al control de la natalidad.

Es evidente que esa línea de investigación pretendía corroborar la idea de que la planificación familiar era un acto de responsabilidad individual y colectivo. Negar los datos sería actuar de manera irresponsable con sus propios descendientes y con la comunidad. Además, los investigadores relacionaban la formación de las madres con la práctica de la planificación familiar, algo que otros autores corroboraban; el dato de que cuanto más estudio tuviese la mujer/madre, más dispuesta o informada estaría sobre el control de la natalidad. Eso terminaría por ser una situación de doble incentivo para las corrientes que apostaban por la planificación familiar, se evitaría una gestación para posibilitar la formación académica/intelectual, que fundamentaría la decisión de reducir el número de embarazos.

Además de esa situación, se podría leer entre líneas el mensaje de Becker y Lewis, ampliado y desarrollado en otros estudios, la relación entre pobreza y fertilidad (BAILEY, 2013; BAILEY, et. al., 2014; ROTZ, 2012), donde la fertilidad en las familias pobres mostraba un mayor incremento en las familias pobres era más incrementada. Al que podríamos añadir la visión de que la etnia o la raza de la persona, de manera más destacada en la vida de las mujeres, tenía un efecto excluyente, porque por ejemplo las familias negras eran numerosas y no tenían acceso a los métodos contraceptivos, conforme enunciados propuesto Angela Davis (1982). Durante mucho tiempo las informaciones sobre contracepción estuvieron prohibidas en EEUU, con los cambios

ocurridos a partir de 1936, se hizo notar el aumento del número de personas que consideraban loable el esfuerzo del Estado por ofrecer informaciones acerca de los métodos de control de la natalidad.

Pasado el ápice del *Baby Boom* las familias se dedicaron a realizar efectivo control de la natalidad. Gracias a las campañas promovidas por grupos como los de Margaret Sanger y con la comercialización aprobada del Enovid[®] (una de las principales marcas de contraceptivo químico comercializada en Estados Unidos) las familias eran estimuladas a controlar la natalidad casi como un deber moral, porque no hacerlo significaría poner el riesgo el bienestar futuro de la familia y de la sociedad. A pesar de la aprobación de “la Píldora” diversos estados seguían prohibiendo su venta, permitiendo únicamente mediante prescripción médica.

Como la planificación familiar pasó a ser relacionada con cuidados médicos, salud de la mujer y desarrollo de la infancia, las campañas se centraban en la necesidad de popularizar los métodos y ofrecerlos de forma subsidiada a las parejas y mujeres que no tuviesen medios económicos para adquirirlos. Por su estrategia esas campañas no estuvieron libres de críticas, porque les acusaban de eugenesia, por priorizar e incentivar que las mujeres pobres y/o socialmente marginadas limitaren sus gestaciones. Sin embargo, estudios (BAILEY, et. al., 2014; BECKER; LEWIS, 1973) revelaron que las familias pobres seguían teniendo más hijos de los que deseaban (BAILEY, 2013), situación que había sido notada por la presidencia y entraba en la agenda política de la administración federal. Según Nixon ninguna mujer estadounidense permanecería sin acceso a la planificación familiar por carencia de recursos financieros.

En los años posteriores a la fundación de programas nacionales de planificación familiar, los recursos económicos para los programas fueron significativamente incrementados. De esa manera hubo una mayor facilidad de acceso a los métodos contraceptivos. Esa situación fomentaba la reacción de personas y grupos, que rechazaban esas políticas, por entender que hacían parte de un programa más amplio que pretendía alterar el modo de vida de la comunidad. Para justificar su visión y su tesis empezaron a clasificar dichos programas como integrantes de una “Guerra cultural”, cuya pretensión era dominar el Estado y la nación, imponiendo una agenda extraña a las tradiciones locales.

Pero el fundamento para dichos programas se encontraba en el combate a la pobreza y a la marginalización ocasionada por la formación de una familia desestructurada; numerosa a tal nivel que impedía a los progenitores ofrecer las mejores

condiciones de vida para su prole. Además de poner el riesgo la salud de las mujeres y de las criaturas, que no tendrían la estructura necesaria para crecer y para llevar una vida digna (WILMOTH; BALL, 1992). Para los estadounidenses no había inmoralidad en el acto de controlar la natalidad (BAILEY, 2013).

Había el convencimiento de que la planificación familiar, con la reducción del número de la prole generaba resultados positivos para los nacidos. Serían más queridos, porque fueron deseados; más atendidos, porque no tendrían que dividir la atención de los progenitores; mejor educados, porque los padres podrían ofrecer mejores sistemas educativos; y recibirían mejores condiciones de vida, porque los padres podrían direccionar las inversiones en bienes y servicios a menos criaturas. Era un cálculo que convencía, porque a todo eso se podría sumar los beneficios físicos y psíquicos para las mujeres/madres, e igualmente para los hombres/padres que podrían dirigir sus esfuerzos en acciones que pudiesen garantizar más satisfacción en su vida.

Pero no bastaría que las personas estuvieran convencidas en utilizar los métodos contraceptivos modernos, para promover la mayor cualificación de la vida social. Era preciso tornar los métodos accesibles a las mujeres. A principio la píldora contraceptiva tenía un valor inaccesible para la inmensa mayoría de las mujeres, situación que impedía la obtención de mejores resultados en los programas neomalthusianos, de reducir el crecimiento demográfico entre las clases menos favorecidas. Invertir para que el precio del fármaco fuese accesible a todas las mujeres que desearan planificar su familia fue una de las opciones adoptadas por administradores públicos americanos, como también europeos.

En Brasil, por ejemplo, la administración pública no evaluaba como una necesidad la implementación de un programa de planificación familiar. Apenas a finales de la década de 1970 (CORRÊA, et. al., 2015) hizo una relación directa entre la mejoría de las condiciones de vida social con la reducción de la prole, cuyo foco se dirigía a las familias pobres.

Debe llamar la atención que la fundamentación esgrimida por las autoridades económicas, administrativas, sociales estaba puesta en la mejoría de datos en su mayoría concretos y verificables. Se dice mayoría, porque incluso en las formulas presentadas por economistas no había condiciones de mensurar determinados índices de calidad de vida, por tratarse de variables subjetivas o perceptibles. Esa debilidad de la argumentación no llegaría a deslegitimar el argumento, tanto es que el número de personas que pasaron a buscar información sobre planificación familiar no dejó de

incrementarse, así como el índice de mujeres y parejas que empezaron a utilizarlos regularmente (ALVES, 2004).

Por otro lado, algunos sectores sociales fundamentaban su argumentación, principalmente en los puntos subjetivos y perceptibles. En situaciones que no podían ser mensurables. A ese grupo se puede ubicar grupos religiosos, especialmente el catolicismo, que oficialmente mantenía una política de rechazo a los métodos contraceptivos por afectar la relación existente entre las personas y de estas con la divinidad. El tema social era considerado en los documentos eclesiásticos, sin embargo, no llegaban a suplantar los aspectos psicológicos o transcendentales normativizados por la teología hegemónica.

Sobretudo, la Iglesia no prohibía la planificación familiar, sino que nombraba a su manera, además de esclarecer que podría ser realizado, desde que el matrimonio estuviese convergente con los criterios enunciados por las autoridades eclesiásticas. No cabe dudas de que para los prelados, especialmente para los papas, el tema social en el siglo XX era un aspecto indispensable de las acciones de un cristiano católico. Por lo tanto, para vivir como tal era preciso adecuarse al contexto y no procrear de manera desordenada y irracional. Eso se evidenciaba de manera muy clara en la *Humanae Vitae*, conforme hemos expuesto, pero también en el magisterio posterior.

2 La visión desarrollista de la reproducción en años de polarización

Es bastante conocida la narrativa de que durante la década de 1960 se esparció la tesis de que para mejorar los datos económicos era preciso adoptar medidas que estuviesen en sintonía con las medidas implementadas en países ricos. Una visión perceptiva y cada vez más estimulada por las autoridades administrativas de muchos países, especialmente de aquellos que se encontraban en la periferia del mundo desarrollado.

Se vendía la idea, desde los grandes modelos económicos, de que para ingresar en una era de riqueza y prosperidad, como supuestamente vivía Europa central y la economía estadounidense, era preciso implementar con éxito una política de planificación familiar. No se trataba más de un tema a ser deliberado por la pareja, sino que las autoridades estatales deberían involucrarse en los programas para impedir que la pobreza fuese replicada.

La percepción muy difundida en países subdesarrollados de que los recursos naturales eran suficientes para asegurar el porvenir debería ser reconstruida, en su lugar se erguiría una mentalidad de limitación de la natalidad. Esa política exportada a los países pobres, por naciones ricas y poderosas pretendían reducir la presión que el crecimiento desordenado provocaría en el territorio empobrecido y posteriormente en todo el globo.

La exportación de la mentalidad, de las tecnologías de control de la natalidad generarían diversos cuestionamientos, por ejemplo, la idea de que a los países les interesaría controlar la natalidad, pero eso significaría a largo plazo menos mercado consumidor para sus productos. Esa aparente contradicción podría ser solucionada con la constatación de que el cálculo que demostraría los beneficios de un elevado crecimiento demográfico, no compensaba las pérdidas provocadas por el número excesivo de población pobre, que presionaría las potencias del norte.

Además, la década de 1960 era un período de conflicto global, la Guerra Fría, imponía una manera muy particular de observar los eventos. En el caso de Estados Unidos, se concluía que era un riesgo para sus intereses en Sudamérica un intenso y continuo crecimiento demográfico, porque reforzaría la pobreza regional, creando las condiciones de miseria y desespero que el socialismo soviético podría utilizar para empoderarse en el continente. A fin de evitar la entrada de los enemigos, fomentaron la instalación de políticas de planificación familiar, presentadas como un elemento de la receta para que los estados ingresasen en la era del desarrollo.

Sin embargo, para el éxito de la estrategia era fundamental deslegitimar el discurso eclesiástico, que en el campo de la moral sexual y reproductiva seguía siendo una de las voces más contundentes en la condena de la difusión de los métodos contraceptivos artificiales, que limitarían la implementación de las políticas de control de la natalidad. No es casual que en una parte significativa de los estados sudamericanos la utilización de la Píldora anticonceptiva permaneció ilegal durante mucho tiempo.

Además se puede decir que una de las claves para vender la política de planificación familiar residía en asociarla a la sanidad, a la salud de la mujer y de los hijos y un camino seguro para la concentración de las inversiones y esfuerzos en una prole pequeña; posibilitando que los beneficios individuales, para la familia y consecuentemente para el estado fuesen muchísimo más interesantes. Bailey afirma de manera categórica que: “a reduction in the number of children tends to increase parental

investment in each child, increase the public resources available to each child, and reduce the thickness of markets for illegal drugs” (BAILEY, 2013: 19).

Según la economista Martha Bailey (2013; 2014) había una relación directa entre el control de la natalidad y el sueldo de los adultos, cuyos padres hicieron la planificación familiar en la década de 1960. Esa visión era muy similar a la utilizada por los desarrollistas de aquellos años, para quien un control efectivo de la natalidad libraría los recursos económicos del núcleo familiar y permitiría financiar mejor la formación de los hijos deseados. Por su parte cuando fueran adultos, estos cosecharían los beneficios de la elección de sus progenitores, pues lograrían remuneraciones 1,5% mejores que los adultos cuyos progenitores vivían en territorios de Estados Unidos que no permitía el comercio de anticonceptivos. Esa era la política que debería ser exportada para los países subdesarrollados.

La literatura expone el empeño estadounidense para implementar políticas de planificación familiar en Brasil y en otros países subdesarrollados del continente americano. Intentaban por medio de la financiación de instituciones condicionando ayudas a la implementación de políticas de limitación de la natalidad (PACHECO, 1981), aunque en algunos estados esa estrategia no tuviese éxitos, como en Brasil y Argentina, en otros ha sido bien aceptada, como se verifica en los casos chileno-(ARCOS, 2015) y colombiano (ROJAS, 2010).

Evitar el crecimiento de la pobreza, controlando el número de nacimientos, de esa manera serían evitados muchos problemas: como revoluciones, delincuencias y la difusión de movimientos de izquierda. Los Estados Unidos estaban atentos y preocupados con el continuo crecimiento poblacional en los países latinoamericanos. Por esa razón buscaban alternativas para presionar a las autoridades locales a que implementaran políticas de limitación de la natalidad.

En ese contexto surge el concepto de “guerra por el desarrollo” creada por las autoridades estadounidenses, durante el gobierno de Lindon Johnson (BAILEY, 2013). Es Destacable el hecho de que ese presidente incluyese en su agenda que los Estados Unidos no podían volver las espaldas a sus vecinos, bajo riesgo de verse perjudicados por sus miserias (ROJAS, 2010). Patrocinar el control de la natalidad en países vecinos pobres sería una manera eficaz de impedir esas y otras crisis como epidemias, problemas ambientales y la expansión del socialismo por la región, una vez que ya se había instalado en Cuba y amenazaba los planes estadounidenses en la isla (LEAL, MORÁN, 2017) y en el continente.

Para asegurar su estilo y modelo de vida. “Estados Unidos asumió el liderazgo de una campaña mundial para el control–de la población mundial, y en especial de la reproducción de los pobres en los países pobres” (ARCOS, 2015: 96) En síntesis había una búsqueda por impedir la “explosión demográfica” que desorganizaría la región y las estrategias de la potencia en la región.

Se evidencia que la Guerra Fría ha sido un fenómeno amplio, capaz de superar los límites de las ideologías y políticas tradicionales, porque también se involucró en temas aparentemente paralelos y de orden personal, como podría ser la fertilidad. Siendo que en esa coyuntura, los actores coadyuvantes del conflicto, como podrían ser los estados aliados.

Javier Arcos apuntaba que estaba en discusión la ruptura del equilibrio entre la vida y la muerte, con eso el nivel de natalidad emergía como un problema social, de tal manera que había sido señalado, de manera exagerada, como el segundo problema más grave del mundo. Aunque fuese evidente que para muchos de los líderes de aquellos años era un tema central en sus debates y preocupaciones, pero lejos de situarse entre los más graves del mundo, por lo menos, no parece haber sido así para las autoridades laicas y estatales, porque desde la Iglesia sí–que parecía ocupar cada vez más protagonismo después de la encíclica de Pablo VI en 1968. (ARCOS, 2015; CORRÊA, et. al., 2015; ALVES, 2006)

Los pensadores fieles a la enseñanza del papa insistían en construir argumentos plausibles para convencer a los oyentes que la demanda de mejores condiciones de vida no podía ser realizada a expensas de la dignidad humana (WOJTYLA, 1969). Por eso, seguían considerando ilícita la adopción de medidas que funcionasen como una barrera en el ordenamiento físico y espiritual de las personas. Entendían que no se podría llegar a un verdadero desarrollo si el origen de la acción estaba equivocado; con el empleo de un método químico o mecánico capaz de interferir en la fecundación o en la anidación-

El alerta de esa política “anti-vida” era alertada desde muchas fuentes, una ciertamente legitimada era la de José María Escrivá, que realizaba una importante alabanza de la apertura a la vida y de una invitación a que los matrimonios cristianos estuviesen dispuestos a hacer la voluntad de Dios y generar una familia numerosa. Esa amonestación iba precisamente en contrario de lo que se proponía desde los portavoces del desarrollismo y que recibía apoyo en Chile, por ejemplo, entre la comunidad médica pronunciada por integrantes de grupos católicos como *Opus Dei*. (ESCRIVÁ, 1969) (GONZÁLEZ, 2018).

Para Bernhard Häring (sería manipulación, no importando a opción elegida. Si fuese por vía natural o artificial, si hubiese la intención de interferir en el ritmo biológico de la fertilidad, aunque fuese para asegurar el bien para la prole existente o para proporcionar una vida con más calidad material y psicológica para la familia (HÄRING, 1978). De todas formas, sería una manipulación. Entretanto, el teólogo esclarecía que la racionalidad humana debería jugar un papel predominante frente a esa situación, examinando que decisión debería ser adoptada, porque la vida humana no podría estar lanzada simplemente al funcionamiento fisiológico del ser humano.

El uso responsable de métodos contraceptivos puede servir para conservar y fortalecer el amor conyugal y de este modo, y de forma indirecta, puede redundar en beneficio de la responsabilidad de los padres y del bienestar de los hijos [...] Sólo quien se atenga a la tradición agustiniana, para las que las relaciones matrimoniales son, en sí mismas, vergonzosas, hasta el punto de que sólo la necesidad de la generación puede disculparlas, se atreverá a condenar unas relaciones matrimoniales que no estén *de hecho* abiertas a la transmisión de la vida (HÄRING, 1978: 126)

Por lo tanto, era posible que la persona utilizase métodos anticonceptivos para evitar un embarazo, desde que el propio matrimonio entendiese que esa medida sería la más propicia para ellos y para aquellos que estuviesen directamente vinculados a ellos. Acción semejante fue adoptada por miembros consagrados de la Iglesia, bien como por pensadores que no estaban de acuerdo con la manutención de los roles tradicionales vigentes todavía en la segunda mitad del siglo XX entre los cuales se incardina el cardenal de Santiago de Chile, D. Silva Henríquez, que se mostraba alineado con los argumentos expuestos sobre la necesidad de limitación de la natalidad, como una herramienta de combate a la miseria (ARCOS, 2015).

Evidentemente no era el único, aunque su opinión tuviese un peso distinto, en virtud del cargo que ocupaban, pero había otros, de manera destacable en Sudamérica, que hacían eco de ese pensamiento divergente, aún más porque se trataba de una situación coincidente con la eclosión de la Teología de la Liberación, que viabilizaba a sus adeptos notar los indicios de la opresión en diversos campos, incluso en los campos de la sexualidad y la reproducción.

Si en una mano estaba la adhesión de sectores del catolicismo a la visión secular, de que un control más efectivo de la natalidad libraría las personas de la carga de una familia numerosa, como habían apuntado economistas y sociólogos, entre los cuales aquellos relacionados a la CEPAL. En otra mano se encontraban los defensores de la

manutención de la tradición, destacando entre ellos Henri de Lubac, uno de los teólogos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX, para quién la reproducción por ningún prisma podría ser reducida a un orden biológico (LUBAC, 1978).

Iba más allá en su amonestación, cuando replicando las palabras de Pablo VI, alertaba que los documentos del Concilio Vaticano II no debían ser leídos e interpretados bajo una mirada deconstructivista, sino como un proceso de preservación de la transcendencia cristiana. Cualquiera, según Lubac (1978), que se acercase a los documentos con la pretensión de justificar relajamientos de la prácticas y del espíritu de sacrificio exigido por Cristo y preservado por la Iglesia incurría en error. No hacía concesiones. Aún más en el contexto en que escribía esas palabras; porque a solicitud del Mons. Karol Wojtyla escribía el prefacio para su obra: Amor y responsabilidad.

Integrantes de la Iglesia veían ese movimiento desarrollista y la estrategia de fomento de la planificación familiar, como una endebles de la mentalidad moderna, en palabras de Wojtyla (1978), pero que podría haber sido dicha por muchos de los teólogos que participaron de la última fase de la Comisión que ayudó a Pablo VI a elaborar la *Humanae Vitae*. Ceder a las tentaciones mundanas, haciendo uso de los seres humanos a partir de su utilidad era indigno y no generaba el beneficio esperado, porque destruía las relaciones personales, porque al contrario de lo que la mentalidad utilitarista pregonaba, existen situaciones que no eran calculables.

El tema de fondo debatido sería el destino del ser humano. Mientras para algunos estaba la necesidad de buscar por sus propias fuerzas el bienestar, el confort y la satisfacción física y mental, para otros esa situación era interpretada como la capitulación frente al enemigo. Como recurso habitual en el ambiente religioso, la culpa era lanzada en la perversidad existente en el mundo, más aún, en el ser humano; incapaz de ver más allá de sus deseos concupiscentes. “Dios sobra, por tanto, en cuanto fuente del progreso. Es más, hay que excluirlo”. (GIRARDI, 1969: 56). El hombre moderno se alejaba de Dios, un hecho sabido por los eclesiásticos, pero había la necesidad de utilizar las fuerzas y los canales disponibles para impedir ese proceso, en cierto sentido utópico.

3 Sexualidad plástica y normativizaciones

Pablo VI elaboró la *Humanae Vitae* sobre mucha presión, eclesiástica y social. Direccionada a los sacerdotes, médicos y parejas, justificaba su promulgación por ser un

mecanismo de preservación de las buenas costumbres, puesto que el mundo contemporáneo estaría degradado moralmente. Era una alerta en el sentido de preservar las buenas costumbres y la moral católica. Apuntando el papel de las mujeres en la sociedad, la creación de ambiente favorable a la castidad y la presentación de la Iglesia como amiga y soporte ante las dificultades.

Es indeleble que la encíclica dejó huellas en la comunidad eclesial, basta observar que el documento es citado como si se trata de un dogma (MATTEI, 2018), mientras, en realidad, es un texto Magisterial, conforme apuntara Kloppenburg (1968: 651). Por tanto, puede ser revisado o reformulado. Eso no significa decir que debería ser revisado sino que hay la posibilidad de serlo, así como innumerables situaciones pretéritas han sido revisadas a lo largo de la historia de la Iglesia.

Así como la Iglesia percibió las transformaciones promovidas y ejecutadas a lo largo del siglo XIX y XX, intelectuales de ese tiempo se propusieron revisar y examinar los acontecimientos del período, por ejemplo, Karl Marx y Engels entendían que la maquinofactura y por ende, la sociedad industrial no permanecerían incólumes a las transformaciones del período, pues alterarían sus tradiciones y hábitos ordinarios, de acuerdo con las demandas de esa comunidad. El sujeto no podría, en tesis, permanecer aislado mientras el mundo se transformaba a su vuelta. Ese pasaba a vivir de acuerdo con las demandas y las ofertas disponibles, fuese en lo que tocara a aspectos espaciales o temporales.

La propia noción de tiempo ha sido alterada, pues a partir de la presión económica, que alienaría al sujeto y exigiría de las autoridades, de los que detentaban el poder, más vigilancia de sus subordinados, porque mientras uno buscaba lo necesario para su subsistencia el otro anhelaba la adquisición de medios materiales que le garantizaría la vida confortable.

Si la noción de tiempo se ha alterado, podríamos percibir que el proyecto de salvación también se alteraría. En la perspectiva humana, se tornaría un proyecto a largo plazo, distante de sus demandas más inmediatas. En ese sentido, un matrimonio o una gestación podrían significar una vida más o menos sufrida antes de la deseada contemplación de Dios. Resultando en la expansión del ateísmo, en sus más variadas formas (GIRARDI, 1969; BOFF, 1987).

Todavía, en una contraposición al que fuera definido como degradación moral, sería posible verificar o refutar la hipótesis de que cuanto más avanzado el período, más la noción de pasaje de tiempo se aceleraría, promoviendo una mutación en los hábitos

sociales, destacando aquellos relacionados con la sexualidad, que tanto preocupaban a los prelados, que la consideraban una degradación moral, claro que buscando fundamentación en los textos sagrados, como era el caso de la *Humanae Vitae* o la *Familiaris Consortio* que se estribaban en la Sagrada Escritura y principalmente en el Magisterio, que incluía la pedagogía elaborada en el Concilio.

A pesar de la plausibilidad de los argumentos papales en los documentos y en sus pronunciamientos, donde identificaban su tiempo como de degradación y de banalización de los valores, es importante recordar que el Concilio Vaticano II había sido convocado precisamente para aproximar la Iglesia y sus enseñanzas al mundo moderno. Aún así, se siguió produciendo una interpretación de condenación de las prácticas divergentes, porque se distanciaban de lo que había sido expuesto por la tradición, supuestamente, desde la Antigüedad. Desde ese prisma, lo que ha sido llamado de degradación moral; era que las personas despreciaban los límites a la hora de buscar el goce y la satisfacción (SARMIENTO, 2006), sería un recurso discursivo para resaltar que el mundo contemporáneo se desvió del camino apropiado para el cristianismo romano, al optar por una separación entre el mundo y la vida trascendente.

Para Juan Pablo II la degradación ocurría porque había un entendimiento equivocado sobre la libertad, algo que algunos asociarían al libre albedrío. Sin embargo, en la manera de ver del pontífice y del episcopado, que se reuniera a principio de la década de 1980 para tratar de los temas pertinentes a la familia, la libertad humana no significaría la posibilidad de que la persona hiciese lo que le diera la gana, sino que precisaría tener en consideración una visión ontológica de sí y de los demás. Para que no ocurriesen desviaciones tales, como: independencia de los cónyuges, ambigüedades en la autoridad paterna, aumento del número de divorcios, abortos y esterilizaciones, además de la instauración de la mentalidad anticoncepcional (JUAN PABLO II, 1981: 6).

La visión de la Iglesia, en el Magisterio reciente, era de evitar el cambio. Aunque reconociese algunos beneficios de la modernidad, como podrían ser el respeto a la dignidad de la mujer y la procreación responsable (JUAN PABLO II, 1981: 6), no se aceptaba la flexibilización de la normativa, que la generación de postmodernidad erguía. Por eso, la perspectiva eclesial sobre esos temas no era hegemónica, otras maneras de mirar los hechos, también estarían disponibles.

Para Giddens, por ejemplo, las prácticas sexuales en la contemporaneidad ocurrirían como resultado de una liberación de los grilletes impuestos ha generaciones, cuando se estableció la contención sexual como normativa. Esa contención promovía la

dupla moral, también citada por Carla Pinsky; donde los hombres tenían más libertades sexuales que las mujeres, la cuales permanecían limitadas por presiones sociales y sexuales, por un modelo de organización familiar normativizado y castrador. Las mujeres deberían permanecer puras e inmaculadas, y los hombres podrían realizar experimentos sexuales, abusando de su sexualidad, sin ser condenados públicamente como un perverso se realizase un acto sexual prematrimonial, por ejemplo, o se divorciase.

La eclosión de una vida sin la esperanza en el más allá, fomentaría la búsqueda por el ahora, por querer y actuar para alcanzar la plenitud en el instante. Esa existencia sin la transcendencia era vivida, como se pudo ver en diversos eventos que marcaron la década de 1960 y ulteriores; “verano del amor”, “Mayo de 68”, legalizaciones y despenalizaciones del aborto, legalización de la Píldora anticonceptiva. Señales de que la humanidad en sus cálculos y reflexiones dejaban la esperanza de la vida en plenitud, por el goce instantáneo. Eso que era estimulado por Reich (1975), Marcuse (1981), Beauvoir (1988) y Singer (1979) y examinadas por Giddens (1993), Bauman (2003), Lyotard (2006) y Sarmiento (2006).

Difundida y calada la concepción de un mundo sin Dios, en una demanda por vivir apenas la tierra, sin espejismos o utopías vanas; frutos de políticas envenenadas, en que se deprecia la vida (NIETZSCHE, 1981). La Iglesia se manifestaba alertando los riesgos de los ateísmos, principalmente aquellos que dedicaban su atención exclusivamente a la existencia física y material, que por ende, acusaba a la religión de entorpecer el ser humano, con culpas y sentimientos de pecados, conforme lo apuntado por Boff (1987).

En un mundo sin Dios, sin los presupuestos religiosos y sin la atención volcada en un proyecto teleológico, surgía una mentalidad que rápidamente se esparcía de que era preciso aprovechar las oportunidades para ser feliz, sin “ilusiones” de una vida *post mortem*. La idea de aprovechar el momento conducía a la pérdida o a considerar irrelevante las normativas sobre la sexualidad, que se transformaba en una fuente de satisfacción efímera. De forma más intensa después que la industria farmacéutica desarrolló la Píldora anticonceptiva, separando definitivamente el acto sexual de la reproducción.

Giddens aún complementa su argumento demostrando que las mujeres, hasta recientemente, estaban controladas, no pudiendo expresar deseos sexuales, bajo riesgo de ser degradadas y declaradas mujeres impuras o perversas. Se constata de esa manera que: la sexualidad ha sido un fenómeno peligroso, a ser restringido a un fin muy específico, a ser realizado dentro de un contexto controlado o protegido por un orden

sagrado: el matrimonio.

Ese fenómeno se propagó en gran velocidad y alcanzó valoraciones sociales muy distintas, cambios en la conducta de las personas notados en diversos territorios, desde Europa hasta Sudamérica. No era un “problema” aislado, sino que alcanzaba niveles globales. El sexo era un nuevo producto, como había sido la música, la vestimenta o el cine, los cuales contribuían para la consolidación de los nuevos patrones de consumo, al fomentar el disfrute y la rebeldía.

Datos de una investigación con adolescentes de clase media brasileña han revelado una ruptura con ese modelo. Varios jóvenes alrededor de 16 años revelaron haber mantenido relaciones sexuales prematrimoniales, siendo que simultáneamente se reconocían católicos. Como nuevo hecho no estaba la desobediencia de la normativa, o la realización del pecado, sino la ausencia de arrepentimiento, o el compromiso de no volver a caer en la lujuria. A partir de esos resultados pueden surgir algunas hipótesis. Primera: la catequesis católica no era comunicada efectivamente, Segunda: el catolicismo en la modernidad se vuelve más un elemento cultural, sin profundas interferencias en el cotidiano de sus practicantes. Tercera: el pragmatismo ordinario es más efectivo de lo que el proyecto teleológico.

La segunda mitad del siglo XX es un período complejo de ser examinado, porque trae en sí innumerables situaciones que pueden sonar como incoherentes, por lo que algunos investigadores optaron por estudiarla como un momento de cambios de paradigma, en que se sobresalía la fluidez de las normativas y de los proyectos personales (BAUMAN, 2003; LYOTARD, 2006). En dicha sociedad, la Iglesia permanecía siendo una institución fundamentada en reglas y valores rígidos; frente a los cuales no podría sencillamente darseles la espalda.

Era preciso pensar y examinar esos cambios a la luz de la organización discursiva de la Iglesia posterior al Concilio Vaticano II. Está descrito que el discurso eclesiástico no era una simple exposición, pues claramente exigía de sus receptores su ejecución, la vivencia de las normativas expuestas; con promesas de beneficios para aquellos que lograsen cumplir lo predicho. En esa perspectiva ese discurso pretendía convencer a los fieles y a las “personas de buena voluntad” a mantenerse sumisas a la doctrina y la moral defendida por el catolicismo, posibilitando definir ese ordenamiento discursivo en la categoría de apodíctico.

Según esa definición el autor, aunque institución, establece la nota de verdad incuestionable. Su argumentación no permite al receptor levantar dudas o preguntas. Es

con ese carácter que el habla católica se fundamenta y se explya. Si recurriéramos a la historia de la filosofía cristiana tendríamos el desvelamiento de esa noción; porque a partir de la Revelación, los convertidos invirtieron el sentido filosófico, de modo que pasaron a iniciar su labor con la Verdad: Cristo, Dios hecho hombre.

Si la Verdad está revelada cabe simplemente la búsqueda por la contextualización o la hermenéutica, la exposición de la bondad y misericordia, como gracia divina (VATICANO II, 1965b). Siendo los prelados, los obispos, los administradores eclesiásticos intérpretes de esa verdad revelada, pues son los únicos autorizados a dictar la enseñanza, que pasa a ser entendida como magisterio.

A los cristianos laicos, por muchos años, cupo el papel de ejecutores de esos planes e interpretaciones. Si es notoria la crítica hecha a los sacerdotes que dictan normas sexuales, sin la plena vivencia de esa realidad, por lo tanto, expresan su opinión y enseñanza a partir de interpretaciones, a los matrimonios, a aquellos que son cumplidores del Evangelio, resta vivir lo que como célibes han identificado como voluntad de Dios.

El discurso de moral sexual diseminado por la Iglesia, sea a través del Papa o de algún otro representante oficial, generalmente un sacerdote, suele ser formulado teniendo en vista un enemigo. La modernidad estaría repleta de esos enemigos, por eso tanto esfuerzo en decir a los fieles la recta doctrina, la capaz de promover la salvación. No por nada los principales documentos magisteriales son respuestas a hechos “mundanos”.

La Encíclica *Humanae Vitae*, pilar de la moral sexual ulterior al Vaticano II sería una correcta y verdadera interpretación de la sexualidad humana, amenazada por la contracepción artificial y por la banalización de la sexualidad. La Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, de Juan Pablo II, exponía precisamente los riesgos de interpretar la sexualidad y los roles familiares de manera fugaz, líquida y desechable (plástica), como se identificaba que se hacía por algunos organismos: IPPF, Fundación Ford y Naciones Unidas o por intelectuales, como Peter Singer, de que la sexualidad debería ser libertada de consecuencias: como un embarazo.

Sobre todas esas cuestiones estaba la concepción de pecado. No subordinarse a las directrices defendidas por la Iglesia significaba caer en un error y una ofensa a lo que fue planeado por Dios para la humanidad. La modernidad, por distintas razones, se distanciaba cada vez más de esa perspectiva, provocando el aumento de la “crisis” moral. Según la visión tradicional católica, eso fortalecía más el sentimiento de culpa y dolor de la humanidad. Pecar y no reconocer ese error constituía fuente de más sufrimiento (GIRARDI, 1969). La utopía de una existencia libre, revolucionaria en algún sentido,

promovería la desarticulación de la persona con sus objetivos naturales, con un llamado interior.

La propuesta de desapego a los valores morales cristianos, que por algunas corrientes de pensamiento fueron nombradas como “esclavista”, porque sublima la “voluntad de poder”. La liberación de los condicionantes estaban ordenadas a hacer el hombre plenamente autónomo, sin sujeción a reglas externas, impuestas para limitar sus acciones y sus pensamientos. Librarse de esas reglas era hacerse realmente dueño de su destino, sin la necesidad de someter su parecer a normativas ajenas, conforme serían defendidas por Sartre o Beauvoir, que tanto hablaban en libertad (SIMON, 1969)

El fin de las reglas había sido precisamente lo que la juventud reclamaba a finales de la década de 1960. Querían aprovechar sus vidas, sin la necesidad de sujetarse a normativas, que se veían como anacrónicas. Es en ese punto que la idea de la sexualidad plástica empieza a formarse bajo la concepción de que las relaciones sexuales no precisaban convergir con un compromiso formal, tampoco con el sentimiento del amor. El acto sexual se transformaba en una fuente de placer, que no requería un contrato o una promesa de fidelidad. La sociedad postmoderna: líquida y fugaz entendía cada vez más la sexualidad como un elemento de sus vidas materiales, sin consecuencias para su existencia transcendental.

Entendiendo la vida como una secuencia de eventos, que deberían sumar más placer que sufrimiento, no habría espacio o tiempo a perderse con relaciones desgastadas. La idea del amor romántico se desvanecía, para que diese lugar a relaciones efímeras que pudiesen generar el máximo de satisfacción posible, hasta cuando su utilidad no fuese más rentable, exigiendo del sujeto la búsqueda por la fuente de una relación que volviese a ofrecerle el goce disfrutado anteriormente. El sexo y la sexualidad se vuelven fuente de placer, en esencia, un acto biológico, que provoca reacciones químicas interpretadas por el organismo como satisfacción.

Interpretación y vivencia de la sexualidad desligadas de los valores eclesiásticos, que en la teología contemporánea entendían el cuerpo como un elemento indivisible de la humanidad de la persona, que precisaba del alma para alcanzar su plenitud. Cuerpo y alma eran dos naturalezas de la persona humana, en que la mancha de una podría macular la otra, por lo tanto, la interpretación de que el cuerpo es materia y fuente de placer, terminaría por perjudicar su naturaleza inmortal. Para la Iglesia no era aceptable la idea de separación entre cuerpo y espíritu, por lo tanto, un acto sexual desechable, en el cual

no había el compromiso con la otra persona y tampoco con el porvenir hería al propio sujeto.

Juan Pablo II explicaba: “la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal” (JUAN PABLO II, 1981: 11). Manteniendo la tradición eclesial reafirmaba que el acto sexual estaba destinado a una relación monogámica y sacralizada, con vistas a valores trascendentales, antes que a la obtención del goce momentáneo. Es evidente el rechazo a cualquier intento de interpretar la relación sexual apenas en su vertiente física, porque entiende que la humanidad no es definible solamente en clave biológica, sino que existe algo esencial que distingue al ser humano de los demás animales.

El pontífice amonesta a los fieles y a toda la humanidad a preservar virtudes, que por cuenta del pecado que había entrado en el mundo contribuía para a la pérdida de la inocencia y de la pureza de los actos (JUAN PABLO II: 1979). Sus catequesis funcionaban como un momento de reflexión y de complementación, donde algo enunciado en un momento se complementaba con documentos oficiales, para formar una enciclopedia para los cristianos, que podría encontrar enseñanzas para enfrentar los desvíos del camino virtuoso amenazado: “bajo las presiones derivadas sobre todo de los medios de comunicación social” (JUAN PABLO II, 1981: 7).

La inocencia que había sido perdida por la riada de ideologías desacralizadas o deconstrucciones de los valores tradicionales. De una sociedad desigual, en que los ricos se volvían más egoístas y hedonistas, mientras los más pobres eran explotados y manipulados (JUAN PABLO II, 1981: 6). Las palabras eclesiales formaban oraciones para salvaguardar las tradiciones católicas, entretanto, los individuos perdían su identidad religiosa, haciendo que los enunciados perdiesen su contenido y fuesen absorbidos como un conjunto de normas sin relación con las demandas pragmáticas e inmediatas de las personas.

Y, por más citas que fuesen hechas de la Sagrada Escritura, el papa Juan Pablo II sabía que no era posible hacer teología apenas con los textos sagrados, conforme dijo Benedicto XVI (2019). En ese caso era determinante coleccionar informaciones de la vida vivida, de los acontecimientos históricos para formular un magisterio que fuese inteligible a la comunidad, porque no bastaba más en una era en que la información viajaba a una velocidad descomunal, recurrir a expresiones y fragmentos bíblicos. Es lo que reconocía al decir que era preciso acercarse a los textos sagrados en “un contexto más

amplio, que nos permitirá establecer una serie de significados del texto antiguo, al que se refirió Cristo” (JUAN PABLO II, 1979a).

Era preciso en esta coyuntura entrelazar cada vez más la tradición con los datos contemporáneos, en que se promovían eventos globales con presencia de actores diversos, para decidir sobre aspectos de la vida de las personas, que hasta poco tiempo eran entendidos como de exclusividad interés y responsabilidad del campo religioso. Hablar de la sexualidad dejara de ser un campo religioso, para volverse moral secularizado, en que las mujeres conquistaban protagonismo y exigían libertades distintas que tradicionalmente le habían sido asignadas. Para eso recibían respaldo de entidades importantes, que respaldaban ideologías antagónicas a las del catolicismo. Por lo tanto, la tarea de los eclesiásticos asumía caracteres dramáticos.

4 La ONU y las conferencias sobre la población

En 1975 la Organización de las Naciones Unidas inaugura un proyecto de larga duración, nombrado Década para las mujeres. Su intención primordial sería fomentar el debate sobre la condición y segregación femenina en el mundo, especialmente en las regiones más vulnerables, como en los países subdesarrollados.

Según las premisas de las Naciones Unidas, ninguna persona humana podría ser discriminada o segregada, entretanto había una importante distancia entre los tratados y la realidad de millares de mujeres alrededor del globo. Para alterar ese cuadro las Naciones Unidas lanzaron la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, conocido por la sigla en inglés CEDAW (CORRÊA, et. al., 2005).

La observación de la situación de las mujeres, con el filtro de las Naciones Unidas y de la Iglesia Católica en los principios del pontificado de Juan Pablo II conducen al investigador a percibir un cambio en la mentalidad y en los proyectos dirigidos a las mujeres.

Las Naciones Unidas se dedicaron de manera bastante enfática a tratar sobre las mujeres a partir de 1975, cuando ocurre la Conferencia sobre las mujeres en la Ciudad de México, pero otros eventos se sucedieron como Conpehagen en 1980, Nairóbi en 1985 y Beijing en 1995. En ese período la Iglesia también entro a debatir la situación de las mujeres en la sociedad y más específicamente en las estructuras eclesiásticas, incluso con

participación en los eventos organizados por las Naciones Unidas y publicando documentos que poco a poco pasaban a abordar más la situación de las mujeres, como se puede ver en la Familiaris Consortio o en las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano: Medellín en 1968 y Puebla en 1979.

Al principio las instituciones solían ser más comedidas en sus declaraciones y propuestas, eventualmente reforzando algunos estereotipos y modelos de feminidad, de manera más contundente en los proyectos y dictámenes católicos, que parecen haber tenido dificultad en reconocer las alteraciones sociales, porque siguieron defendiendo el paradigma de la mujer como esposa dedicada al hogar (JUAN PABLO II, 1981). Sin embargo, de manera paulatina y con la ampliación de los debates, las instituciones estimulaban cambios legislativos e la inclusión de ellas en acciones evangelizadoras.

Es posible encontrar a lo largo del siglo XX una alteración teológica, responsable por la inclusión de las mujeres en acciones concretas y no en el marco de expresiones generalistas, como podría ser la humanidad. Eso fue posible porque algunas corrientes teológicas proponían la inversión del análisis, es decir entendían que la Historia de la Salvación empezaba en la vida terrenal, por lo tanto, no idealizaban el mundo trascendente como un espacio o tiempo separado de la existencia física en la Tierra. Ese cambio permitiría observar las mujeres en su campo, con sus demandas y sus necesidades específicas, porque se partía de los hechos concretos antes que de la proyección paradisíaca (BOFF, 1987).

El pontificado de Juan Pablo II tuvo diversos pilares, pero indubitablemente la moral sexual fue uno de sus principales retos, a la vista, la cantidad de prelares, catequesis y documentos publicados bajo esa temática. Su Magisterio es ampliamente permeado por ese debate, incluso con referencias a períodos anteriores a su elección a la Cátedra de Pedro, con la publicación de “Amor y responsabilidad”, además de diversos artículos o con la participación en la Comisión Pontificia sobre Población, Familia y Natalidad.

El pontificado de Juan Pablo II (1978 – 2005) no puede ser desconectado del contexto social y político, como tampoco de los movimientos provocados por las Naciones Unidas o de la situación interna de la Iglesia. De esa forma, sus proyectos y acciones fueron marcados por la realidad de expansión de las libertades femeninas, de ampliación de las políticas de planificación familiar y de empoderamiento de las mujeres.

Según Albuquerque (2010) la Iglesia pasó por un proceso de reconocimiento y ampliación de los espacios de actuación de las mujeres. Dejando progresivamente de ser

vistas apenas como hijas, esposas y religiosas. Muchas autoridades laicas y eclesiásticas pasaron a dar voz a las demandas femeninas, las mujeres pasaron a ser citadas en los proyectos católicos, de manera más amplia que imitadoras de la Virgen María. Aunque existiesen cambios, eran vistos como tímidos, por grupos que luchaban por la emancipación femenina, presentes también en el seno católico. Querían que las mujeres se libertasen de las cadenas del sistema patriarcal; que se adueñasen de sus cuerpos y vidas.

La Iglesia debido a su estructura dogmática poseía un entendimiento de que las libertades y las victorias femeninas estarían precisamente en la realización del proyecto divino, de manutención de los roles domésticos y de la apertura a la posibilidad de la gestación. Es evidenciado por la *Familiaris Consortio* (1981), que el matrimonio y la mujer serían libres, si y cuando se mantuviesen fieles a la Ley Natural, alejándose de las propuestas anticlericales y utilitaristas pronunciadas desde organizaciones globales, como las Naciones Unidas (1980).

Desde países del Norte se intentaba implementar una agenda desarrollista, así como desde las Naciones Unidas, entendían que la inversión realizada en las mujeres/madres aportaría mejores resultados en el combate contra la pobreza y el subdesarrollo, por lo tanto, la mejoría de la vida de las mujeres y de la comunidad. Ese movimiento incluía la difusión de métodos contraceptivos, entendidos como promotores de la liberación de muchas mujeres del determinismo biológico. El control poblacional evitaría el crecimiento desordenado de esas áreas periféricas y empobrecidas del globo.

La propuesta de dedicar una década para discutir la situación de las mujeres, como sujetos individuales, podría ser visto básicamente de dos maneras: como una medida de reconocimiento de las necesidad de elaboración de legislaciones que visasen promover el desarrollo femenino, la construcción de canales de comunicación, para la implementación de programas de fomento a la autonomía; y por otro lado, podría ser entendido como la incorporación de una agenda políticamente correcta, considerando que esa propuesta era criticada por grupos feministas, para quien esas propuestas y la naturaleza de los eventos no resolvían los problemas concretos de las mujeres (CANAVATE, 2008), porque más debates y discusiones serían inocuos en la vida real de las mujeres oprimidas.

Difícilmente esa segunda visión se perpetuaría, porque en el devenir del proceso se percibió las conquistas en diversas áreas e instancias sociales, económicas y políticas. Constatándose que las mujeres alrededor del mundo conseguían desvincularse de los modelos socioculturales impuestos o autoimpuestos.

En 1975 las Naciones Unidas en su resolución 3520 de la Asamblea General decidió que en 1980 debería ocurrir una Conferencia mundial dedicada a las mujeres. En ese evento específico sería hecha una evaluación de lo que había sido realizado y lo que debería ser desarrollado hasta 1985, cuando se celebraría la clausura de la “Década sobre las mujeres”.

Al final del evento de Julio de 1980, celebrado en Copenhagen, se definía lo que sería entendido como *igualdad*. El objetivo era ampliar la percepción de la comunidad internacional sobre las demandas de las mujeres alrededor del globo. Siendo descrita igualdad legal y de derechos, responsabilidad e igualdad de oportunidades para un pleno desarrollo. Se entendía que a pesar de los avances, las mujeres permanecían alejadas de los espacios de decisión y de protagonismo en los Estados, incluso en proyectos que las comprometían.

Se destacaban aspectos culturales y sociales, al determinar la responsabilidad de hombres y mujeres en el bienestar familiar y en la creación de la prole. Esa proposición exponía un problema permanente y de difícil resolución, más simultáneamente se indicaban alternativas para que hombres y mujeres conviviesen de manera armoniosa y ecuánime (ONU, 1980).

Por desarrollo se entendía un proceso de dimensión económica, política y cultural, tal como aspectos materiales e inmateriales, de orden moral e intelectual. Las mujeres requerían acciones concretas que viabilizasen transformaciones en sus vivencias locales y familiares. Dicho desarrollo debería posibilitar la plena integración femenina en la denominada Nueva Orden Económica Mundial, con la valorización de la “Soberana igualdad”, interdependencia, interés común y cooperación.

Para asegurar dicho desarrollo sería imprescindible la estabilidad promovida por la paz, por otro lado, las delegadas concluían que la paz duradera no sería mantenida sin desarrollo y supresión de las desigualdades y discriminaciones. Esa perspectiva es convergente con una corriente desarrollista, que asociaba el subdesarrollo como fuente de conflictos (ARCOS, 2015). De esa manera, se trabajó para el establecimiento de una vida digna para ellas.

Para Ana Maria Canesqui (1982) la consolidación de las circunstancias de vida digna requería el fin de sistemas discriminatorios y opresivos, responsables por la precaria vida ordinaria, porque favorecían el imperialismo, colonialismo y racismos; marcas de la destrucción de las libertades individuales y colectivas.

El plano de acción previsto para la segunda mitad de la década miraría el trabajo, la sanidad y la educación. Definitivamente los proyectos deberían salir del papel como mecanismos de fortalecimiento de la participación femenina en diversos sectores socioeconómicos, que auxiliarían y asegurarían la paz mundial. Plan grandioso y efectivamente en consonancia con el tiempo de relativa inestabilidad generada por la Guerra Fría.

A los Estados correspondería ofrecer los medios necesarios para que el plan fuese ejecutado. Sabían las delegadas que esas etapas eran fundamentales como también eran conscientes de que aisladas no lograrían sus objetivos, de promoción de las mujeres (ONU, 1980). Las acciones deberían ser tomadas en conjunto, articuladas y dando voz a las protagonistas en varios frentes, de manera especial a aquellas en mayor desventaja, que se encontraban en situación de pobreza en el campo y en las ciudades, bien como en los grupos de trabajadoras de sectores terciarios.

Las causas históricas de desigualdad entre hombres y mujeres fueron apuntadas como teniendo origen en las funciones maternas de las mujeres, algo que justificaría la división desequilibrada en los trabajos y la restricción de las actividades femeninas poco valorizadas fuera de la esfera doméstica (ONU, 1980). Se muestra interesante, que se diga que las mujeres serían tratadas de manera inferior o desigual fuera del ambiente doméstico, como si en aquel espacio ellas fuesen valoradas y respetadas como iguales.

En el sistema productivo vigente en los años 80, las funciones relacionadas al embarazo y a la nutrición de la prole en cierta medida serían causas de la discriminación. En una coyuntura de crisis laboral, con alto índice de desempleo y subempleo en zonas pobres del globo, las mujeres serían marginadas por existir una preferencia por la fuerza de trabajo masculina, para actividades fuera del espacio doméstico. Además del hecho de que permanecían incapacitadas de ejercer de forma satisfactoria sus quehaceres durante la gestación y la lactancia, haciendo que esa fuese otra motivación para la adopción de métodos anticonceptivos.

Esa circunstancia fue ampliamente explorada en la literatura especializada. Destacando la doble opresión ejercida sobre las mujeres, una desde fuera del hogar y otra internamente. Las mujeres, según el Plan de Acción no serían reconocidas por sus actividades realizadas, independientemente sean realizadas dentro o fuera de los hogares. Se entendía que esa discriminación tendría causas sexistas y clasistas. Las redactoras del Plan de Acción pronosticaban que: los efectos a largo plazo de ese proceso acumulativo

de discriminación tenderían a acentuarse sobre una situación de subdesarrollo (ONU, 1980).

El catolicismo institucional no cambiaba, en el pontificado de Juan Pablo II, su manera de abordar los temas del desarrollo y de la planificación familiar. Entretanto, las demandas femeninas eran contempladas con más frecuencia y representantes de la institución eclesiástica, dialogaban con delegadas en los eventos organizados por las Naciones Unidas, para asegurar que pautas radicalmente opuestas a la moral católica fuesen aprobadas y compusiesen los documentos oficiales.

En realidad, la Iglesia estaba mucho más en contacto con sus antagonistas de lo que solía reconocer abiertamente. El hecho de que no solo el Papa, sino también dicasterios y otras instancias eclesiásticas se manifestasen contra algunas corrientes de pensamiento “liberalizantes” de las mujeres o de la separación del acto sexual de la reproducción eran señales de que las manifestaciones católicas eran respuestas a las acciones de grupos antinatalistas o feministas radicales.

Juan Pablo II, por ejemplo, enunciaba en la clausura del sínodo de los obispos en 1980 “nos alegramos de que tantas familias, aunque se encuentran presionadas a obrar de otra manera, realizan, sin embargo, gustosamente la obra que Dios les ha confiado” (JUAN PABLO II, 1980f: 2). Con esas palabras reconocía un fenómeno que “presionaba” las familias. Proyectos de Estados, de fundaciones y de grupos no gubernamentales, que exponían ideas y prácticas distintas a las enseñadas por la Iglesia. Y, aunque fuese conocido el oponente, los actores que “presionaban”, la Iglesia no solía citarlo, quizás para no enaltecerlos.

Según lo definido por las Naciones Unidas, los Estados crearían leyes para salvaguardar los derechos de las mujeres, pero había, en la perspectiva de las delegadas, mucho más atención a ser hecho. En el párrafo 145 del Plan de Acción (ONU, 1980) se destacaba como una de las áreas prioritarias a recibir atención por parte de las autoridades, el acceso a servicios de salud maternal, durante el embarazo, en el posparto, en la nutrición, planificación familiar y tratamiento para enfermedades sexualmente transmisibles. Además, se incentivaba el desarrollo e implementación de programas de planificación familiar, cuya divulgación debería ocurrir incluso en escuelas, donde los jóvenes serían instruidos acerca de métodos seguros y *acceptables* de regulación de la natalidad. Entendiendo que hombres y mujeres precisarían asumir responsabilidades, con eso se pretendía reducir la carga impuesta a las mujeres.

Se añadía, entretanto, que correspondía a las mujeres la libre decisión de decidir sobre el momento adecuado para la gestación. A los Estados y a la sociedad les tocaba ofrecer medios técnicos, económicos y jurídicos para hacer efectiva aquella decisión de: “to promote the health, safety and welfare of mothers and infants and enable women to exercise the right to decide freely and responsibly for the number and spacing of their children”. (ONU, 1980: 146).

Los beneficios de ese programa, según las delegadas, sería la reducción de la mortandad materna e infantil, ocasionadas por la alta frecuencia de embarazos en edades tempranas y por daños ocasionados por abortos mal planificados, realizados en ambientes e circunstancias inapropiadas. Por cuenta de ese carácter desarrollista, la promoción de los métodos anticonceptivos serían una opción humanista, en consonancia con la Declaración de los Derechos Humanos.

Entretanto, el documento no se destacaría por ser propiamente antinatalista. Eso a pesar de lo expuesto antes. De hecho esa cuestión era uno entre los muchos tópicos del proyecto para promover la autonomía femenina. Indicaba sí, la necesidad de perfeccionar los sistemas de sanidad, como instrumentos de mejoría de las condiciones de vida de las mujeres/madres y sus criaturas. Sin embargo, es muy probable que la pauta del control de la natalidad y de la planificación familiar no fuesen convergentes entre las participantes del evento, lo que no significaría decir que fuese irrelevante, ha la vista, la sección del Plan de Acción intitulado: Resolution and decision adopted by the conference, en su apartado 1: family planning.

En esa resolución se expuso una serie de constataciones acerca de la situación precaria de las mujeres, de segregación y explotación. Para corregir esas desviaciones, indicaban medidas a ser adoptadas como mecanismos de transformación de las estructuras de silenciamiento y marginalizaciones impuestas a las mujeres, fomentando la Planificación familiar y métodos contraceptivos como los siguientes:

- Derecho humano básico de decidir libre y responsablemente la cantidad y el espaciamiento de los hijos;
- Derecho de recibir información, enseñanza y medios para controlar su fertilidad;
- Medios de acceso a nuevos niveles educacionales y laborales.

Y querían de las autoridades gubernamentales:

- Financiación de programas de planificación familiar;
- Promoción de campañas de divulgación e información sobre métodos de control de natalidad.

Frente a ese movimiento orquestado por las Naciones Unidas, con una perspectiva desarrollista, que traía en su seno la propuesta de planificación familiar, como un derecho de las mujeres, la Iglesia se manifestaba reconociendo que las mujeres precisaban recibir información sobre el funcionamiento de su organismo y sobre los ciclos de fertilidad. Por lo tanto, entendía como una ofensa a la dignidad de la propia mujer la divulgación y fomento de prácticas anticonceptivas vinculadas a las políticas de mejoría de las condiciones económica de vida.

En palabras de Juan Pablo II a los prelados reunidos en Roma, este era un acto de violencia contra las mujeres y las familias al obligarlas a que adoptaren determinados mecanismos de control de la natalidad.

Algunos Gobiernos y otras Sociedades internacionales a veces violentan a las familias. Se viola la integridad del hogar; no se respetan los derechos de las familias relativos a la libertad religiosa, la paternidad y maternidad responsable [...]. Se obliga a las familias — cosa que rechazamos enérgicamente— a adoptar medios inmorales para la solución de problemas sociales, económicos y demográficos, y se utilizan medios como la contracepción, más aún, la esterilización, el aborto. (SÍNODO, 1980: 5)

Es perceptible el tono de acusación, sin embargo, no había en la década de 1980 y tampoco en períodos inmediatamente anteriores datos contundentes sobre Estados que obligasen a las mujeres y las familias a que practicasen la contracepción o abortos. Había sin embargo, gobiernos que se recusaban a cambiar sus leyes y permitir que las mujeres que desearan hiciesen uso de métodos contraceptivos artificiales, conforme visto antes en ese capítulo. Además, no hay constancia en la literatura de que Estados democráticos o del Occidente, por lo menos, obligasen a las mujeres a que realizaren abortos.

Una excepción podría ser la Republica China, que desde el año 1979 había implementado la política del hijo único, en que se podía haber condicionado la coacción para la interrupción de la gestación. Pero en ese caso sería preciso considerar que el país asiático no era de tradición cristiana y por lo tanto, requerir que respetase o no adoptasen “medios inmorales” cristianos sería en algún sentido una utopía.

En lo tocante a los países de tradición cristiana, no había relatos de la existencia de políticas tan radicales como la de la Republica china. Para ese caso sería inteligible el

mensaje papal, de que no se conformasen con medidas sencillas para mejorar la situación económica o personal, a costa de la pérdida de la dignidad y es claro de la vida eterna. En ese sentido, la Iglesia se ha posicionado como una oponente a la tendencia de las Naciones Unidas de fomentar la planificación familiar con recurso a prácticas artificiales y de influenciar a que los jóvenes practicasen el sexo evitando el embarazo.

5 Las mujeres em el centro de los debates

La miseria es un hecho real, para miles de personas en el siglo XX, no es algo abstracto o teórico. Esa situación generaba impactos en lo cotidiano y en los planes de vida de las personas, independientemente si eran o no clasificadas como personas de “buena voluntad”. La pobreza material era fuente de sufrimientos cotidianos para millares de personas en diversos lugares del mundo, por ejemplo, como en algunos territorios del Brasil. Los pobres materiales se tornaban más vulnerables a variadas formas de violencia, aún más cuando se trataba de las mujeres, conforme se ha expuesto en otras secciones de ese trabajo.

Las mujeres eran víctimas en niveles y en dimensiones desconocidas para muchas autoridades. Fuese en la Iglesia o en el Estado, durante la década de los 70 y 80 ellas podían ser rotundamente ignoradas o marginadas (GEBARA, 2005). Hasta en ambientes donde supuestamente tenían más libertades, sus voces eran silenciadas por divergir de los proyectos hegemónicos, como podría ser dentro del Partido Comunista o entre los teólogos de la liberación.

Considerando que habían mujeres que estaban excluidas incluso de esos procesos, pero integraban la fuerza de trabajo desde hacía décadas, si no siglos, conforme lo expuesto por Eni de Mesquita Samara (1991) y Margareth Rago (1997). Aunque esas historiadoras no hayan pretendido reforzar el imaginario de la “mujer débil”, terminan por convergir en sus narrativas que las mujeres de clases trabajadoras, fuesen blancas, mestizas, negras o indígenas estaban más sujetas a violencias sexuales que sus semejantes acomodadas de la clase media. No habiendo la necesidad de ser adepto del marxismo o de cualquier de sus variantes para percibir plausibilidad en ese análisis. Si incluso investigadores conservadores han llegado a corroborar la interpretación de que había

explotación y segregación de las mujeres; misoginia en comunidades latinoamericanas supuestamente influenciadas por el cristianismo.

Entretanto, la década de 1970 traía consigo la demanda por más debate, por más acciones a favor de las mujeres. Aunque las instituciones no estuviesen preparadas para aceptar a las mujeres en un nivel de igualdad, había sido dado un gran paso en el sentido de reconocer las demandas femeninas (SAMARA, 1991). Frente a esos cambios, la Iglesia no permanecía inmóvil, había una fuerte y continua presión externa, como la ejercida por las Naciones Unidas a favor de las mujeres.

La Iglesia pretendía dar la vuelta a esa situación, o por lo menos a la representación, la forma simbólica (BOURDIEU, 1989), de que las mujeres eran frágiles y tenían una función secundaria en los procesos sociales y religiosos. Juan Pablo II (1980c) se ha esforzado mucho en demostrar la importancia y el valor de las mujeres en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación. Aunque ese Magisterio fuese en sentido opuesto a las reivindicaciones de variados grupos feministas, que reivindicaban libertad sexual, reproductiva y hasta misma ruptura de la visión masculina de la divinidad, como proponía Gebara (2005).

En el campo laboral, en que las mujeres poco tiempo o interés tenían para ocupar con cuestiones teológicas, si Dios era machista o no, las mujeres solían ser igualmente explotadas y/o víctimas. Margareth Rago (1997) describió que la sociedad patronal “protegía” a sus integrantes femeninas, desaconsejando la entrada de las mujeres en el ambiente laboral y fabril. Es decir las esposas e hijas no eran estimuladas a trabajar. Sin embargo, el escenario era completamente distinto para las mujeres pobres, necesitadas de recursos para sobrevivir, que se veían obligadas a someterse a actividades degradantes y violentas.

Dice la autora que los ambientes industriales eran amenazadores para la sexualidad femenina, la fábrica era un sitio de degeneración moral, un espacio de perdición y de prostitución. A partir de esa exposición podemos percibir, que la situación material/física ponía en riesgo la dicha honradez de las mujeres. No sería la liviandad, sino la carencia económica responsable por hacerla entrar en un mercado que la rotularía y la tornaría indeseable. Incluyéndola en el rol de las pecadoras, pero que no se debería perder de vista era el contexto de vida de esas personas.

El trabajo de Rago (1997) trata de un período anterior a la publicación de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, pero desafortunadamente las situaciones ordinarias no habían cambiado significativamente para número substancial de personas

como venimos describiendo en el Brasil, tampoco para muchos en otras regiones del globo. La situación de desigualdad social provocaba o exponía diversidades de diversa orden, entre las cuales se puede añadir las cuestiones morales. Examinando los años 60, Carla Pinsky (2014) indica que la condición económica de la persona impactaba en su conducta moral.

Pinsky después de examinar un amplio conjunto documental, sugiere que las mujeres en mediados del siglo XX, en Brasil, podrían ser clasificadas básicamente en dos categorías: “de familia” y “livianas”. Evidentemente eran clasificaciones del período, como los productores de información se referían a las mujeres, según sus hábitos. Las jóvenes de las clases socioeconómicas más elevadas deberían portarse con donaire, pues su futuro de esposas y madres sería amenazado por una conducta liviana, mientras tanto, las muchachas de clases laborales, que aceptaban trabajos en ambientes dichos peligrosos enfrentaban el rigor del juicio social, que solía excluirlas, al considerarlas susceptibles a la promiscuidad. Principalmente si tenían relaciones sexuales; por voluntad propia o forzadas y terminaban de cualquier forma embarazadas.

Aunque hubiera ocurrido un relativo cambio en las actitudes de las mujeres, en parte estimuladas por la separación del sexo de la reproducción, a pesar de la comercialización de métodos contraceptivos, a pesar de la expansión de los sistemas de comunicación e información, a pesar de la expansión de redes de enseñanza y de la proliferación de modelos no tradicionales de familia y de feminidad. Las mujeres, en conjunto, no habían sido plenamente incorporadas a la sociedad. Seguían siendo discriminadas y tratadas de manera misógina. Lo que Thébaud (1993) decía sobre la Francia de la década de 1970 no sería mejor en Brasil en el mismo período. En sus palabras: “El siglo XX, siglo de la psicología y de la imagen, confirma ante todo que la cultura occidental ha desarrollado pocas maneras de representar positivamente a las mujeres” (THÉBAUD, 1993: 12). El proceso de cambio de mentalidad no ocurre de inmediato, al contrario es un proceso arduo y largo.

La situación brasileña puede ser observada a partir de la exposición de Eni Samara (1993), que reconoce la entrada de la mujer en el campo de visión de las instituciones durante la década de los 70, pero eso no significó su plena incorporación. Permanecía existiendo una situación ambigua, en que las mujeres estaban en una frontera nebulosa, en que podían ser vistas opacamente, pero seguían siendo marginadas. Pero la misma historiadora recuerda que el hecho de las mujeres no fuesen vistas en espacios públicos, no significaría su pasividad o letargia. “El trabajo y la vida doméstica entendidos como

escenario de lucha y de articulación de los ‘micropoderes’, en una trayectoria que abarca un doble proceso de participación y de exclusión” (SAMARA, 1993: 710).

Recordemos que Brasil vivía una dictadura apoyada por los grupos más conservadores de la nación. Aunque la situación social y económica permitiese y en alguna medida estimulase la participación de algunas mujeres en actividades productivas fuera del hogar, el modelo predominante, el estimulado por las autoridades estatales y religiosas era de dedicación a los deberes domésticos.

Así se manifestaba por ejemplo, el líder del grupo Tradición, Familia y Propiedad, Plinio Corrêa de Oliveira (1969); autoridades policiales o religiosas, como obispos y cardenales, que replicaban la mentalidad dominante, de que las mujeres deberían cuidarse para asegurar un matrimonio y constituir una familia, antes que involucrarse en actividades indignas de una “chica de familia”, es decir de una muchacha dócil y servil, como habían dicho para Ana Maria Gomes, cuando fue interrogada por participar de actividades “subversivas”, como organizar y participar de huelgas. (2014).

La misoginia durante los años 70 se estampaba de diversas maneras, así como la violencia. Algunas más evidentes y otras veladas por la naturalización. Sin embargo, la degradación de las mujeres, de sus cuerpos y psique iban más allá de la segregación laboral o humillaciones verbales, como revela la declaración de Karen Keilt, que fue humillada, torturada y violada por ser mujer, por pertenecer a la categoría inferior de feminidad (MUNIZ, 2017).

Começaram a me bater. Eles me colocaram no pau de arara. Eles me amarraram. Eles me deram batidas. Deram choque. Eles começaram dando choque no peito. No mamilo. [...] Eu desmaiei. [...] Eu comecei a sangrar. Da boca. Sangrava de tudo quanto era... da vagina, sangrava. Nariz, boca... E eu estava muito, muito mal. [...] Veio um dos guardas e me levou para o fundo das celas e me violou. [...] Ele falou que eu era rica, mas eu tinha a buceta igual a de qualquer outra mulher. Ele era horrível (KEILT, 2014)

Es evidenciado por el relato de Karen Keilt que la violencia provocada sobre ella se debió al hecho de ser mujer. Sobre ella no había ninguna sospecha de participación en actos de subversión, pero más tarde se especuló que su padre podría haber estado involucrado con la dictadura. La violencia cometida contra Karen Keilt o Ana Maria Gomes revelan que las mujeres eran vulnerables a violencias debido a su condición de mujeres. En aquel contexto, otras violencias eran realizadas, como lo evidenciado por Rago (2015), Samara (1993) o Gebara (2002), en que hasta el habla podría ser controlada.

Las situaciones de violencia física, y, en particular, de la violencia sexual, se reconocen como mal con mayor facilidad y existe ciertamente el consenso en esta materia. Sin embargo, hay toda una serie de hechos que provienen de costumbres culturales y religiosas que no aparecen como malos. (GEBARA, 2002: 19)

Las violencias cometidas contra las mujeres eran diversas, siendo que algunas podían ser incluso naturalizadas.

En la década de 1970 parecía estar consolidado que las mujeres no querían o no podían más ser apenas “reinas del hogar”. Las demandas económicas exponían eso, pero la Iglesia seguía mayoritariamente replicando que ellas deberían preferentemente cuidar de la familia, así se manifestaba Juan Pablo II y la CNBB, y algunos sacerdotes. Por otro lado, había el movimiento para que se valorase y dignificase la labor femenina, bien como su individualidad, sus deseos y tiempos.

La Conferencia Episcopal Brasileña se manifestaba por la manutención del orden social. Seguía reconociendo la familia como la institución propicia para la personalización de los sujetos, como el “cuerpo intermedio” en que el ser humano desarrollaría las condiciones para alcanzar una relativa plenitud (CNBB, 1975). Para que eso se realizase era imprescindible la protección de la estructura familiar, evitando cambios legislativos que fragilizasen el ordenamiento, de manera especial en lo referente a las mujeres, porque entendían que en la familia indisoluble la esposa podría “ser o princípio de compreensão, de comunhão na sociedade”, además de encontrar la total confianza como ambiente indispensable para que desate a su feminidad y materna capacidad de amar” (CNBB, 1975: 20).

La Iglesia estaba interesada en fomentar un modelo de mujer y de familia. Para eso luchaba contra los cambios promovidos por la sociedad contemporánea. Esa situación era interpretada por Ivone Gebara (2005) como un acto de discriminación y de violencia hacia las mujeres, porque determinaba una única dirección posible para su dignificación: el matrimonio y la maternidad.

Entretanto, los obispos demostraban su disposición de adecuar algunas tradiciones, como eliminar el estatus de diferenciación entre esposas y esposos en el seno matrimonial. Decían los prelados que era preciso la: “Imediata promoção da igualdade da posição dos cônjuges dentro da família mediante eliminação das restrições ainda existentes, características da sociedade patriarcal” (CNBB, 1975: 28). Era probablemente una reacción provocada por el Vaticano II, por la Teología de la Liberación, por la Conferencia de Medellín, pero también por los movimientos estatales a favor del divorcio.

La ampliación del campo de visión de los eclesiásticos podía no ser suficiente para algunas pensadoras y pensadores. Sin embargo, era un hecho que a partir del Concilio un cambio se había producido, podía ser sutil la solicitud de que las mujeres fuesen dignificadas en nivel de igualdad a los hombres en el matrimonio, que hubiese el esfuerzo para poner fin a las desigualdades heredadas de la “sociedad patriarcal”, que en palabras de Samara (1991) “não constitui o único princípio estruturador da sociedade”, porque había otras formas de subordinación, que no fuese la dominación masculina sobre la femenina (SAMARA, 1991: 236)

De todos modos para la tradición eclesiástica poner fin a las desigualdades entre hombre y mujer en el matrimonio, significaba romper con una tradición misógina, que veía en la mujer la fuente del pecado, no la compañera y criatura divina, como Juan Pablo II había expuesto en 14 de noviembre de 1979, cuando en el contexto de sus catequesis sobre la antropología del cuerpo explicaba que el ser humano había sido creado a imagen y semejanza de Dios, sin jerarquías entre ellos, sino con diferencias, que les ayudaría a identificarse a si mismos formando una comunidad de personas.

En esa diferenciación se destacaría la noción de que las mujeres estaban destinadas a la maternidad. Ese don, como era visto por el pontífice y por destacados sectores de la jerarquía del sacerdocio católico, exprimía la individualidad femenina en dialogo con el otro. Situación que parece explicarse mejor si leída a partir de la propuesta de Nédocelle, en que la identidad se forma más por lo que aproxima uno al otro, de lo que les diferencia. No obstante, sobre la intención de acoger las mujeres y valorarlas, las palabras del Papa podían ser leídas como resquicios de patriarcado, como veían Gebara (2002) y Muniz (2017). Enunciados pontificios como el siguiente:

Tomada del hombre" como "carne de su carne", la mujer se convierte a continuación, como "esposa" y a través de su maternidad, en madre de los vivientes (Gn 3,20), porque su maternidad tiene su propio origen también en él. La procreación se arraiga en la creación, y cada vez, en cierto modo, reproduce su misterio. (JUAN PABLO II, 1979a)

Para aquellas voces que criticaban la Iglesia, no existía margen para reconocer el esfuerzo. Destacado de ese proceso era la manutención de la identidad femenina a su destino biológico, que determinaba toda la existencia cultural y social. “Resulta [...] sorprendente la constatación de que los textos oficiales de la iglesia católica por un lado insisten en el papel maternal de las mujeres y, por otro, en el poder de los ministros varones, un poder conferido por Cristo” (GEBARA, 2002: 81). Visión en consonancia

con la interpretación dada por Diva do Couto Muniz, para quien el espectro biológico seguía marcando el cotidiano femenino. “Estabelece-se, sob tal visão de mundo, uma partilha desigual, ao se conferir ao masculino uma posição de superioridade em relação ao feminino, fundamentada em argumentos biológicos, na tese da inferioridade estrutural do sexo feminino” (MUNIZ, 2017: 38).

La manutención del enunciado católico enfrentaba resistencia. Había oposición desde las Naciones Unidas, desde colectivos feministas y lentamente desde las propias filas católicas. Por otro lado, entre religiosos había la premisa de defender la tradición, incluso entre los adeptos o influenciados por la Teología de la Liberación, que en el campo social asumían una posición progresista, pero en el área moral sexual solían manifestarse favorables a la preservación de los valores católicos tradicionales, como recordado por Gebara. La maternidad y la paternidad se tornaban un campo de disputas, en que aspectos ideológicos y pragmáticos entraban en escena. Era notable la formación de una situación encrespada, en que demasiadas cuestiones estaban en juego, siendo una de ellas la legitimidad de hablar en nombre y sobre las mujeres.

CAPÍTULO II

EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II Y SU MAGISTERIO SOBRE LA PATERNIDAD RESPONSABLE

1 La fundamentación en la persona humana

Hay un texto de Karol Wojtyła en que realiza un análisis de la *Humanae Vitae* y que al principio cita a Mohandas Gandhi para empezar a hablar de la sexualidad y de la reproducción humana. El entonces cardenal en Cracovia se dispuso a defender la recién publicada encíclica fundamentando en parte su argumento en un valor adscrito a la humanidad antes que a aspectos religiosos. La línea de raciocinio del filósofo Wojtyła era destacar el carácter *fin* de la persona humana (FERRER, 2011), que no sería una elaboración teológica, sino una virtud marcada en el/lo íntimo de cada persona.

Por más coherente que fuera esa proposición, no llegó a suplantar otras propuestas éticas. Sus argumentos, en ese artículo y en una parte muy significativa de su pensamiento, pretendían demostrar que la persona es un bien en sí mismo, por lo tanto, no puede bajo ningún concepto ser entendida o utilizada como un medio (WOJTYLA, 1978). Ese mandato íntimo recibía diversas objeciones, basta recordar que la obra de Wojtyła se desarrolla esencialmente en una época de contestaciones de valores “tradicionales”, período en que la fluidez de las relaciones se volvían cada vez más recurrentes y que algunas proposiciones utilitaristas lograban conquistar espacios en las sociedades.

Diría Michel Foucault que es preciso realizar sobre los pronunciamientos un análisis del enunciado, no aislado sino contextualizado y como le era muy característico, explicaba su posicionamiento a partir de construcciones negativas, diciendo lo que no eran. Siguiendo su forma de pronunciarse, lo dicho debería ser contextualizado, no porque fuera una herramienta al historiador para desvelar un fenómeno o un hecho, sino el enunciado como objeto. Describirlo quizás exhaustivamente, con el intuito de alcanzar un entendimiento sobre él. Siendo así, habría la necesidad de ver y entender lo que pasa alrededor del enunciado, pero captarlo como un hecho en sí, antes que un camino para se llegar a algo.

Dicho eso, nos deparamos con una serie de enunciados creados y esparcidos dentro de una coyuntura entendida como de crisis. Incluso es posible entender que en el espacio católico, la crisis es esencial para la preservación del vínculo entre el enunciador y el destinatario de las palabras. Crisis también, porque la segunda mitad del siglo XX ha sido marcada por una miríada de cambios, entre los cuales la necesidad de “democratizar” la Palabra de Dios y la demanda por revisar los principios filosóficos sobre los cuales se fundamentaban los argumentos magisteriales. Esa ha sido una de las grandes labores de Wojtyla, al establecer la persona como valor (FERRER, 2011). Al estribarse, por ejemplo, en Tomás de Aquino, Kant o Husserl sin subordinarse a sus pensamientos, sino como referencias para entender y explicar la humanidad de la persona (BURGOS, 2006).

Los campos de la sexualidad y de la reproducción eran apropiados para aplicarse esa visión del hombre. Los enunciados filosóficos buscaban fundamentar las comunicaciones eclesiales sobre la sexualidad y el control de la natalidad, que precisaban ser revisados, como quizás hayan precisado otras muchas veces, pero en aquella época los destinatarios de las normativas tenían protagonismo, no eran inertes, sino más bien críticos de un modelo de imposición doctrinaria. Es ahí que encuentran campo fértil varias teorías sobre el papel de la sexualidad en la vida y existencia de las personas.

Las palabras del filósofo Karol Wojtyla encontraron espacio para difundirse en las filas católicas. El resultado de su construcción argumentativa le otorgó el papel de uno de los más importantes personalistas del siglo XX. Según Juan Manuel Burgos la comprensión de que a través de ese movimiento filosófico se haría frente al avance de corrientes materialistas y utilitaristas, poco acordes con el cristianismo católico ganaban espacio, aún más después del Concilio Vaticano II y de la prolífica producción de Wojtyla, que pasaba a ser respetado en algunos ambientes intelectuales del catolicismo. Su punto de vista sería que el hombre, ser humano, debería ser entendido, examinado y educado a partir de claves cristianas, que por su turno eran reflejo de imperativos universales.

A principio esos decires no llegaban a ser de amplio conocimiento, como tampoco interesaban a los *mass media*, y, para dificultar, no eran de sencilla comprensión. Aun así, pudieron hacerse presente en algunas de las principales propuestas magisteriales de la Iglesia a partir de los años 60. Poco a poco conquistaban más espacio, influenciando la forma como se hacía la catequesis y la evangelización. Con un avance colosal a partir de la elección de Wojtyla para el papado, su visión personalista pasaría a hacerse presente

ordinariamente en la manera de la Iglesia de transmitir su enseñanza. Desde los primeros momentos se pudo verificar esa tendencia, como en sus catequesis sobre el cuerpo, pronunciadas en 1979.

Ese entendimiento se evidencia no apenas por la repetición de vocablos, sino más bien por la centralidad que pasan a tener ciertos términos y conceptos en su magisterio papal (FERRER, 2011; BURGOS, 2006). La persona se torna la esencia del proyecto evangelizador de Juan Pablo II, su interés: promover la refundación de la persona, dada la catastrófica pérdida de valores en la sociedad (WOJTYLA, 1978b, JUAN PABLO II, 1979c, 1981). Eso era perceptible desde los primeros momentos de su pontificado, y en su decorrer surgen más ejemplos, pero aquí nos limitamos a examinar apenas los primeros años de su pontificado.

Para él la persona es cuerpo y espíritu, considerando también en esa segunda el papel desempeñado por la psique. No siendo posible seccionarla para entenderla, sino más bien es esencial que sea comprendida de manera ontológica (WOJTYLA, 1979). Además, el sujeto se revela en la acción, de ahí la importancia del actuar que se expone en los documentos eclesiásticos de su tiempo (GARCÍA, 2018), el ser humano cuerpo y alma, debe actuar para hacer el bien (FERRER, 2011), que asume obligatoriamente un carácter cristiano católico, con su entendimiento de que cuerpo y autoconsciencia son inseparables.

Por tal razón la sexualidad de la persona es convergente con su género, de forma que se reconstruye la argumentación de que naturalmente la persona es hombre o mujer. Entendiendo que el cuerpo no podría negar su esencia y su autoconsciencia. Por eso, las lecturas sobre el cuerpo humano no podrían permanecer en un nivel superficial, pues tampoco sería ético

Tratar del cuerpo y del sexo fuera de la dimensión plena del hombre y de la "comunidad de las personas", sino que nos obliga a entrever desde el "principio" la plenitud y la profundidad propias de esta unidad, que varón y mujer deben constituir a la luz de la revelación del cuerpo. (WOJTYLA, 1979)

Sin embargo, esa manera de pensar se chocaba con propuestas, en cierto modo revolucionarias, como la "ideología" de que cuerpo y autoconsciencia no estaban vinculados de manera indeleble el uno al otro, o eran necesariamente convergentes. Algo que vendría a ser llamado por algunos como Ideología de Género (BUTLER, 2016), lo que en la perspectiva eclesiástica sería una señal de pérdida de valores y de desreglamento

moral (JUAN PABLO II, 1981), pero desde el punto de vista de pensadores desvinculados de esa corriente, sería un símbolo de libertad y de madurez (BUTLER, 2016; SCOTT, 1989).

Esa circunstancia, a los ojos eclesiásticos, clamaba por una respuesta y una verdadera enseñanza para la comunidad humana del período. En 1960 y en 1981 Wojtyla había dicho que aquellos eran tiempos de “crisis”, haciéndose imperativo ofrecer la interpretación correcta sobre el ser humano, que como terminaba afirmando en sus exposiciones, sería feliz y realizado cuando tuviera conocimiento de sí mismo, según las claves virtuosas de la Revelación, conforme había sido establecido por el decreto *Optatam totius* (VATICANO II, 1965b).

En Amor y Responsabilidad publicada inicialmente en 1960, Wojtyla decía: En las condiciones de la vida contemporánea, observamos cierta crisis de la familia en el sentido tradicional, de la familia numerosa cuyo padre asegura la existencia gracias a su trabajo, y la madre, la cohesión interna (WOJTYLA, 1978: 122). Volvió a leer su coyuntura como un momento cataclísmico para la dignidad de la persona en 1981 en la *Familiaris Consortio*:

No raras veces al hombre y a la mujer de hoy día, que están en búsqueda sincera y profunda de una respuesta a los problemas cotidianos y graves de su vida matrimonial y familiar, se les ofrecen perspectivas y propuestas seductoras, pero que en diversa medida comprometen la verdad y la dignidad de la persona humana. (WOJTYLA, 1981: 66)

Siendo así, su filosofía y su manera de captar el mundo estaban fundamentados en claves del pensamiento católico, llegando a pronosticar la enfermedad de la persona (ser psíquico) cuando dejara de cumplir ese orden de modo que el mal moral se manifestaría en la experiencia de la consciencia, acompañado de la depresión y la desesperación (WOJTYLA, 2005). Para él, el ser humano tiene un papel a desarrollar en su existencia, sometándose a unas reglas, que le asegurarían un autogobierno y autodeterminación, que en palabras de Pedro García Casas (2018: 45) significaría que: “la persona no sólo elige voluntariamente uno u otro bien, sino que en el mismo acto se elige a sí misma haciéndose moralmente aquello mismo que ha elegido”

Mientras autogobierno no sería propiamente libertad para hacer de la vida, algo que simplemente le plazca, sino más bien lo que favorezca la comunidad. De tal suerte, que el ser humano debe autogobernarse para realizar lo que es bueno a sus semejantes, porque el *yo* ha-de respetar al otro, porque su bien depende de esa relación.

Eso era basilar en su manera de ver el mundo, de evangelizar y de conducir la Iglesia. Ideas que con variaciones aparecen en sus encíclicas, exhortaciones, homilías o en otros documentos. En sus pronunciamientos a los católicos revelaba la predominancia de los valores de respecto que uno debería tener sobre sí mismo y sobre los demás.

El primero es el valor de la persona, que se expresa en la fidelidad mutua absoluta hasta la muerte: fidelidad del marido en relación con la esposa, y de la mujer en relación con el esposo. La consecuencia de esta afirmación del valor de la persona, que se manifiesta en la recíproca relación entre los cónyuges, debe ser también el respeto al valor personal de la nueva vida, es decir, del niño, desde el primer momento de su concepción. (JUAN PABLO II, 1978d)

Con destaque para la necesidad de sumisión del sujeto a la Ley Natural, expuesta como “valor de la persona”, la necesidad de que el sujeto respete al otro, que esté en relación con él y que actúe (BURGOS, 2006). En ese caso, la acción es apuntada, por ejemplo, como fidelidad entre los cónyuges y la aceptación de una nueva vida, que no podría ser interrumpida por cuestiones materiales o bajo otras justificaciones, porque la criatura, ya era una persona y por lo tanto, precisaría ser respetada como tal, aunque no tuviera la capacidad de autoconciencia o autodeterminación (JUAN PABLO II, 1981). Como está explícito en su magisterio esa responsabilidad sería llevada a cabo por los progenitores, que respetarían y cuidarían de los hijos, porque ese “bien moral”, como dice: generaría el bien individual y por ende, el de la comunidad.

El pontífice hablaba a todas las personas, hecho patente desde el principio del pontificado, porque quería que su mensaje, su manera personalista de ver la historia se tornase una luz a aquella sociedad, supuestamente perdida y sufriente, por eso, desde su primera homilía como pontífice decía, luego después de explicar porqué no llevaría la tiara papal, para él un símbolo de poder terreno: “Nuestro tiempo nos invita, nos impulsa y nos obliga a mirar al Señor y a *sumergirnos en una meditación humilde* y devota sobre el misterio de la suprema potestad del mismo Cristo” (JUAN PABLO II, 1978a: 4). Recurrir a la fórmula de la humildad, bien como su acción, pretendía crear un ambiente de subordinación a Dios y de cercanía con los demás cristianos.

Un poco más adelante revela algo muy significativo. Cuando al terminar su homilía, pide a los oyentes le ayuden en su misión de conducción de la Iglesia. “¡Ayudad al Papa y a todos los que quieren servir a Cristo y, con potestad de Cristo, servir al hombre y a la humanidad entera” (JUAN PABLO II, 1978a: 5). Es sencillo percibir su deseo de que toda la humanidad se juntase a la moral cristiana católica. Su proyecto, sería un

proyecto para fundar, o mejor, refundar la cristiandad, pero a partir de aquél momento no se circunscribe solo a Europa, sino que “la humanidad entera” conociera a Cristo, su Evangelio y al Magisterio eclesiástico.

Su visión era de un mundo en desorden, por eso, el establecimiento de una sociedad volcada a la enseñanza eclesiástica. La crisis estaba instalada, porque el hombre y la sociedad habían abandonado a Dios y a sus directrices. Volver a los brazos divinos, someterse plenamente a los dictámenes católicos era la solución para los problemas de la postmodernidad, que no encontraba salida para cuestiones básicas del ser humano. Siguiendo por esa línea, de que el momento final de los años 70 eran tiempos de crisis, porque el hombre no oía la voz de Dios, como ha querido subrayar Juan Pablo II, al citar al polaco Henryk Sienkiewicz, autor de “Quo vadis?”. Era preciso hacer como San Pedro, oír la voz (dictámenes) de Dios y volverse hacia Roma, aunque eso significase pasar por dolores, sufrimientos y muerte.

Para ilustrar esa visión de que el mundo estaba en crisis se puede recurrir a las palabras del filósofo Julián Marías, al escribir a principios de 1980, por lo tanto, poquísimos tiempo después de la pose de Juan Pablo II, entendía que el mundo estaba en crisis, porque a su modo de ver, hombres y mujeres habían perdido el norte, no sabían a que rol social ubicarse. En una línea racional muy semejante a la de Juan Pablo II, se proponía definir y examinar la situación de las mujeres, por eso, establecía que la feminidad estaba vinculada a la maternidad, la separación de esa del acto sexual, llevada a cabo por deseos egoístas y materialistas de las mujeres, hacía que toda la sociedad estuviera perdida, no sabiendo más a que modelos acogerse (MARÍAS, 1980).

Evidentemente Marías no ha sido el único pensador a tratar el tema de la crisis, otros se propusieron teorizar sobre ese objeto: Husserl, Arendt, Koselleck, Bauman, etc. Con ese concepto como pilar de un tiempo, podríamos percibir que muchos buscaban entender el siglo XX, cada uno con sus claves y conceptos, pronosticando a veces una salida más o menos utópica. ¿Si es cierto que había una crisis, cual sería?. Para los pensadores cristianos católicos no sería apenas una, sino muchas, porque el ser humano no tenía rumbo, sino un deseo inmensurable de vivir el placer y gozar todo lo que la vida pudiera ofrecerle, en el consumo de bienes o sentimientos.

Para Marías (1980), bien como para esa manera de llevar la vida, sin más objetivo que un hedonismo pragmático y efímero solo podría prefigurar la destrucción de la propia persona. Sin la profundidad de reflexión necesaria para desvelar lo importante y esencial para la construcción de un ser maduro y pleno. Para eso, las mujeres precisarían entender

y aceptar su lugar en el mundo y en la sociedad, en ese caso, el punto de partido eran las concepciones que se tenían en la Europa católica, que todavía desestimaban el trabajo femenino y vetaban avances tecnológicos ligados a la planificación familiar. Si las mujeres estaban desorientadas, eso colaboraba para la desorientación de los hombres, que no sabrían como relacionarse con la mujer y tampoco cual sería su propio papel.

Como hemos visto, Juan Pablo II veía esa situación como catastrófica, por eso decía: “Nuestro tiempo nos invita, nos impulsa y nos obliga a mirar al Señor” (JUAN PABLO II, 1978a: 4). No es optativo trabajar para cambiar el rumbo de la sociedad, en sus palabras, era una obligación de todo cristiano. ¿Y como saber y acceder al Señor? Haciendo eco de lo que afirmaba la Iglesia, desde Roma para el mundo. Siendo así, las iglesias aceptarían esa dirección y la transmitirían a sus integrantes.

Esa visión de la existencia humana, de lo que envolviese la identidad y la esencia del sujeto en el mundo, con vistas a la transcendencia se contraponía a la desestructuración social, en gran medida envasada en la perspectiva utilitarista, conforme apuntado por Peter Singer para quien era preciso: “romper con la forma tradicional de enfocar estas cuestiones (relacionadas a la vida humana) es inevitable que nos enfrentemos a nuestras creencias morales habituales” (SINGER, 1997: 19). Apenas un ejemplo de que había campo para desarrollar el pensamiento personalista, lo observamos porque sus antagonistas estuvieron trabajando arduamente durante la década de 1970.

2 Enseñar para el amor

Una de las premisas del pontificado de Juan Pablo II y enfoque de la Iglesia de manera oficial se fundamentó en el amor. Aspecto que podría ser abordado desde perspectivas variadas, y que estuvo en el centro de la actuación eclesial en el siglo XX. Amor, como mecanismo de salvación de la humanidad, en el plan sensible y transcendental. La orientación de la acción hacia el amor fundamentaba el argumento acerca de la Paternidad Responsable, que requería del sujeto la superación de sus deseos egoístas, para viabilizar el otro; fuese el cónyuge o la prole. Siendo así, la existencia humana no estaría direccionada para el bienestar o el desarrollo, sino para el amor. Por eso, Juan Pablo II se esforzó en elaborar un magisterio en que se valorase el matrimonio, la familia y los roles tradicionales de las personas en la comunidad familiar.

El capítulo 33 de la *Familiaris Consortio*, aborda la ayuda que la Iglesia ofrece a los matrimonios, en primer lugar exponiendo la moral cristiana, y conforme dice, no creándola, sino haciendo su defensa y fomento; en segundo lugar, se presenta como Madre. Hay de reparar que la grafía es con la inicial mayúscula, reforzando la idea de singularidad. Una cuestión que surgía frente a esa exposición magisterial era el espacio entre las palabras y la realidad de las personas, con especial atención para aquellas que vivían en regiones pobres, como era el caso que venimos observando del Brasil.

La distancia entre el enunciado y las demandas más inmediatas de las personas, no era raro, generar un ¿descompaso? entre el enunciado eclesiástico, muy válido e interesante para la población, pero que no ofrecía una respuesta a los problemas cotidianos de pobreza material, machismo, violencia doméstica, etc. No es de extrañar que el discurso del amor encontrase en el propio seno eclesiástico, una oposición en algunos teóricos, como los de la Teología de la Liberación, que estaban de acuerdo con los principios de la enseñanza para el amor, pero requerían y trabajaban para los cambios en la vida material de las personas, de las familias (SERBIN, 2008; BOFF, 1987).

Consciente de las dificultades de las parejas, la Iglesia institucional entendía no poder flexibilizar las normativas, a pesar de compadecerse de ellas, ignorando la enseñanza moral prevista por la tradición y la doctrina. Por su carácter maternal, se presentaba como apoyo para los que se encuentran debilitados, desesperanzados o incautos. El socorro prestado es un llamamiento, una invitación a resistir y estar listo a seguir la Palabra de Dios y el magisterio, sugiriendo que las parejas sean pacientes, humildes y fieles a Dios, recurriendo siempre a “la oración y a los sacramentos de la eucaristía y de la reconciliación” (JUAN PABLO II, 1981: 33). Esa praxis aseguraría reconforta a los esposos, además de estar en consonancia con los principios personalistas expuestos en el epígrafe anterior.

Es facto consagrado que la Iglesia trabaja por la promoción de los fieles al reino celeste, por esa lógica teleológica, su trabajo no visa esencialmente el desarrollo del ser humano en el plan físico o terrenal, sino a la superior conquista de la vida eterna, en contemplación divina. Eso puede explicar el carácter idealizado adoptado por el pontífice al exponer la doctrina, porque afirma que la ayuda eclesiástica a las parejas en dificultad podría ser efectiva, desde que las personas cumplieren los requisitos de subordinarse a la donación de sí al otro y se dedicasen de manera frecuente a la oración y a los sacramentos.

Considerando las dimensiones humanas existentes en la acción eclesiástica, se puede notar un aire de dominación en la exposición, porque es dicho que la Iglesia conoce

las dificultades de las parejas y de las familias; específicamente de aquéllas que tienen intención de seguir la doctrina y la moral cristiana católica. Sin embargo, conociendo tan bien la realidad de las parejas, los representantes eclesiales deberían saber, que las dificultades no son apenas de orden espiritual. Para las dificultades ordinarias de orden físicas y materiales no había un plan o una estrategia capaz de ofrecer una solución.

Como Madre, la Iglesia se hace cercana a muchas parejas de esposos que se encuentran en dificultad sobre este importante punto de la vida moral: *conoce bien su situación, a menudo muy ardua y a veces verdaderamente atormentada por dificultades de todo tipo, no solo individuales, sino también sociales.* (JUAN PABLO II, 1981: 33)

Es cierto que la Iglesia en las diócesis y principalmente en las parroquias desarrollaban actividades para auxiliar grupos y personas en dificultad. Sin embargo, lo que se examina aquí es el discurso y en ese no se encuentra una estrategia efectiva para auxiliar las parejas. Frente a esa situación gana relevancia y legitimidad propuestas más cercanas a los problemas físicos de las personas, como se pudo ver en los enunciados y en los programas derivados de la Teología de la Liberación (BOFF, 1987), que después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en 1979 pasó a ser vigilado y controlado más de cerca por el Vaticano.

Volviendo al enunciado de Juan Pablo II, en la Exhortación *Familiaris consortio* examinada, no se pronuncia pragmáticamente acerca de la dimensión física y material de las parejas. Hubo el recurso de decir, por ejemplo, que las parejas bien instruidas sabrían utilizar el ritmo de fertilidad, conforme enseñara Pablo VI en 1968, pero conforme expuesto por (GEBARA, 2017), las demandas económicas del cotidiano no dependían apenas de la aceptación de la normativa sobre el amor y de la apertura a la vida.

Innúmeros historiadores (HOORNAERT, 1977; DEL PRIORE, 2011; SCHWARCZ; STARLING, 2015) han demostrado las dificultades reales de las personas, que por la pobreza y la carencia de recursos elementales: de sanidad, residencia, educacional y necesidades básicas de alimentación no lograban ofertar una vida plena a sus herederos. Por lo tanto, serían incapaces de concretizar lo que era propuesto por el autor: la promoción de la dignidad. Juan Pablo II afirmó que la frecuencia de la oración y de participación en los sacramentos serían capaces de “mantener viva la conciencia de la influencia singular que la gracia del sacramento del matrimonio ejerce sobre todas las realidades de la vida conyugal” (JUAN PABLO II, 1981: 33). La propuesta era que los creyentes fundamentándose en el amor, en la entrega plena de sí al otro y principalmente

a Dios, encontrarían el soporte y ayudas necesarios para enfrentar las adversidades (JUAN PABLO II, 1979a: 10).

La *Familiaris Consortio* empezaba declarando que la Iglesia “no se cansa de proclamar la norma moral”. Ciertamente estaba en su papel, sin esa rutina, la institución se deslegitimaría. No apenas el pontífice insistía en exponer las reglas a las personas, sino otras instancias de la Iglesia. Había el recelo de que los valores desarrollistas e utilitaristas socavasen la catequesis católica. Según algunos sectores del catolicismo, la perspectiva vital de los cristianos debería ser distinta a la de las demás personas, no apegada a la existencia material.

el cristiano vive de hecho en un tiempo específicamente escatológico y debe esforzarse sin cesar por sobrepasar lo que en él mismo pertenece a las etapas previas a fin de llegar a lo que pertenece al tiempo definitivo. En esto el cristiano se acerca a Cristo, que vivió su obediencia al Padre no solamente bajo el modo profético e inmediato, sino también en la fidelidad a la Ley y por la «fe» en la promesa (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1974).

Por otro lado, había dentro de la Iglesia quien viese la educación para el amor, de manera mucho más pragmática. Como una acción directa en la vida de las familias, que dentro de sus carencias podrían ver a Cristo en el otro, que se ponía a servicio y en compasión con los sufrimientos. Las palabras de D. Hélder Câmara en 1965 todavía reverberan en la década de los 70 y 80 en regiones miserables en que la vivencia escatológica anhelada enfrentaba dificultades de fijarse. “Fico penoso ouvir o salmo que me era tão caro “O Senhor é meu Pastor, nada me há de faltar”. Olho a minha Gente: como fazer cantar que “nada faltará” quando tudo falta, inclusive atendimento religioso!?” (CÂMARA, 1965). El prelado rogaba a Dios en aquella circunstancia por un mundo más justo, que realizase los prodigios que el pueblo necesitaba.

Las reglas ininteligibles podrían tornarse lejanas letras, de un código sin sentido. Anacrónicas para algunos. Quizás pasase eso con católicos del siglo XX, a la vista que muchos conducían sus vidas desconectados de las normas (DEL PRIORE, 2011), que por su parte, eran expuestas por personas desconectadas de las dificultades reales de los fieles (SERBIN, 2008). Era evidente que la Iglesia estaba dedicada a propagar el mensaje de amor, de donación de sí al otro, pero el amor no era algo sencillo de entender y tampoco de explicar, conforme apuntaba Dietrich von Hildebrand en 1973, cuando se manifestaba acerca de “Las formas espirituales de la afectividad” (HILDEBRAND, 2016).

Juan Pablo II relacionara la conducta sexual de los católicos, que deberían mantenerse castos hasta el matrimonio, a una señal de amor, de donación plena. Sin embargo, como hemos expuesto, las condiciones sociales interferirían en ese proyecto, además de toda la coyuntura cultural, con fuerte presencia de estímulos al gozo y el hedonismo (TRIGO, 2006). Además, las diferencias entre los sexos: hombre y mujer serían otras situaciones a considerarse, porque es reconocido por la literatura, que el tratamiento y educación sexual de los hombres era distinto a la de las mujeres (PINKY, 2000; SEGALIN, 2017; DEL PRIORE, 2011).

No obstante, el pontífice entendía que la medicina para los males contemporáneos se encontraba en la verdad, que debería ser enseñada a las personas, para que despejadas de los malos ejemplos, pudiesen entender su papel en la relación amorosa, en que los cuerpos se comunicarían. Rescatando algunos principios expuestos por su predecesor Pablo VI, decía:

en la óptica evangélica y cristiana del problema, el hombre "histórico" (después del pecado original), basándose en el "lenguaje del cuerpo" releído en la verdad, *es capaz - como varón y mujer - de constituir el signo sacramental del amor*, de la fidelidad y de la honestidad conyugal, y esto como signo duradero (JUAN PABLO II, 1983)

Aunque pueda parecer evidente, es importante destacar que en la perspectiva de Juan Pablo II no había anacronismos cuando se trataba del Magisterio, por eso, utilizaba los enunciados de sus predecesores, bien como de la tradición eclesial en la medida en que consideraba apropiado, aunque significase desestimar el contexto del pronunciamiento o como el pontífice entendía valorar el contexto, en su esfuerzo por demostrar la centralidad del amor en la existencia humana.

Cristo hablaba al hombre de todo tiempo y lugar; las enunciaciones de la Iglesia tienden a actualizar las palabras de Cristo y, por esto, deben interpretarse según la clave de esa teología y de esa pedagogía, que encuentran raíz y apoyo en las palabras de Cristo. (JUAN PABLO II, 1981)

El magisterio católico parecía atribuirle más importancia a las mujeres, antes que a los hombres. Recurriendo a los estudios de Pinsky (2000) y Segalín (2017), veríamos que las mujeres estaban más sujetas a seguir las normativas sobre la sexualidad, al relacionarla al amor, a la entrega de sí al otro, mientras los muchachos solían ser estimulados por la sociedad a empezar su sexualidad tempranamente, evitando las

muchachas de buenas familias. Con esa constatación, se percibe una clara distinción de tratamiento, que en ningún momento es expuesta en la exhortación *Familiaris Consortio*.

La comprensión de la norma era algo complejo, hecho reconocido incluso por el pontífice en 1979 cuando se pronunciaba acerca de las dificultades encontradas en la proclamación de la catequesis (JUAN PABLO II, 1979a: 22). No obstante, la posible incompreensión de la normativa, debería prevalecer la recomendación de que todos la cumpliesen rigurosamente, aunque como una imposición. Algo que puede ser explicado por la vía convergente al recogerse al texto conciliar que indicaba para la formación sacerdotal:

Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y *la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad.* (CONCILIO VATICANO II, 1965b: 16)

Premisa interpretada por Augusto Sarmiento como una determinación de que desde la Teología Moral, fuese indicado el recto obrar, aunque no plenamente inteligible a los fieles por cuenta de la situación de pecado.

Dadas las dificultades que como consecuencia del pecado original, el hombre ha de superar en el conocimiento y realización del bien moral, siempre será necesaria la ayuda de preceptos que le indiquen cuál debe ser su modo de actuar (SARMIENTO, 2006: 24).

Esa actitud frente a la obediencia y subordinación a la normativa sería evaluada también como una señal del amor de la Iglesia para con el “pueblo de Dios” y de las personas entre sí.

Por otro lado, se puede interpretar esa obligación desde una perspectiva divergente, por ejemplo, partiendo del pensamiento de Michel Foucault, que sintéticamente podría ser expuesto por el axioma *Saber Poder*.

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndole porque lo sirve o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (FOUCAULT, 2000: 34)

De esa manera, la Institución detentora del saber y conocimiento de la voluntad divina, expresa la ley sagrada a ser obedecida por todos los “hombres de buena voluntad”.

Un mandato del Todopoderoso, que deseando el bien de sus criaturas había dejado un mandato a ser interpretado por las autoridades eclesíásticas y obedecido por la humanidad.

Esa situación se hace notar en el llamamiento a cumplirse, por ejemplo, la regla de virginidad, en la vida de soltero y de Paternidad Responsable sería no habiendo espacio para su rechazo, porque aquellos y aquellas que opten por una conducta heterodoxa eran tratados como pecadores, o por quizás, aunque no se utilice esa expresión: como “personas de no buena voluntad”. Esto pasa, porque la Iglesia se autotitula detentora de la verdad, por lo tanto, todo lo que digan otras voces serían mensajes incompletos o errores.

Dice el papa, revelando la verdad sobre el obrar en el amor, dentro de la acción pedagógica concerniente a la sexualidad y a la procreación:

la autentica pedagogía eclesial revela su realismo y su sabiduría solamente desarrollando un compromiso tenaz y valiente en crear y sostener todas aquellas condiciones humanas – psicológicas, morales y espirituales – que son indispensables para comprender y vivir el valor y la norma moral (JUAN PABLO II, 1981: 33)

Es interesante que a ese párrafo siga con la afirmación: “muchos esposos encuentran dificultades no sólo para la realización concreta, sino también para la *misma comprensión de los valores inherentes a la norma moral*” (JUAN PABLO II, 1981: 33) Al decir que son condiciones indispensables para entender y realizar la norma, la ausencia de esas condiciones debería crear un punto de interrogación acerca de la pedagogía adoptada, que podría no estar funcionando muy bien.

Conforme constatado por el papa, muchos matrimonios no llegaban a entender la fundamentación utilizada por la Iglesia en la defensa de la moral, porque puede parecerles abstracta, compleja o desconectada de la realidad cotidiana, o puede que la vida moderna jugase un papel equilibrando las proposiciones eclesiales a las laicas, en que hombres y mujeres no viesan incoherencia en relacionar el amor a la relación sexual prematrimonial o la separación del acto conyugal de la reproducción. Quizás por que el amor debe o se asemeja a ser vivido en una coyuntura líquida (BAUMAN, 2005), en contraposición a la rígida estructura normativa católica.

Muy probablemente el mundo ordenado y pregonado por la Iglesia, nunca haya existido, aunque regularmente se diga que en el pasado la vida era mejor, las reglas morales obedecidas y los católicos eran fieles, los hechos demuestran una cosmovisión

del mundo tan compleja, diversa y caótica como tantos otros momentos (CHACÓN; BESTARD, 2011; SÁNCHEZ; FRANCO, 2016; IRIGOYEN, 2019). Por más que se quiera decir que la verdad es la expuesta por la Iglesia, eso no pasaría, desde una perspectiva no teológica o por lo menos no sacralizada, de una enunciación legítima y coherente para la comunidad de fieles. Sin embargo, hay tantas estructuras familiares en el mundo católico como las hay fuera, bien como hábitos sexuales, que en sociedades esparcidas por el globo pueden asumir formas heterodoxas, si se considera el patrón establecido por la doctrina católica contemporánea, fundamentada en el principio del amor.

Desde hace siglos la Iglesia formula su doctrina moral conyugal, hasta llegar al siglo XX, cuando se intensifica la producción de documentos para los presbíteros, estudiosos y para los fieles. Entretanto, dichos documentos hasta poco tiempo atrás no eran fácilmente accesibles a la comunidad, tornando la difusión de esa doctrina casi exclusividad de los párrocos o accesible a pocos laicos que buscaban información en publicaciones católicas. Aunque la sexualidad haya ocupado un espacio muy destacado de la actividad vaticana, no llegaba a ser inteligible a la masa de fieles, porque cuando se observan los datos estadísticos se comprueba que las tasas de fertilidad decayeron continuamente en el mundo, particularmente en América Latina (LIVI-BACCI, 1990) y en concreto en el Brasil (ALVES, 2008; FONSECA SOBRINHO, 1993).

Para la Iglesia, oficialmente, la sexualidad no podía ser separada de la reproducción por una manipulación humana. Aunque nuevas propuestas teológicas hayan sido producidas, en algunos casos interpretaciones heterogéneas, como las de Josef Fuchs, para quién: “no small number of convinced Christians are allergic to ‘absolute’ norms” (FUCHS, 1977: 414) y Bernhard Häring, que dijo: “la abstinencia periódica, con sus diversos métodos para fijar con exactitud los días infecundos, sólo se distingue de otros métodos en que no incluye ninguna manipulación química o física de funciones biológicas” (HÄRING, 1978: 125). Pero las voces oficiales seguían relacionando la adhesión a la doctrina tradicional, como una acción heroica, por ser una señal de amor a Dios y a la humanidad.

La conducta de Jesús se caracteriza finalmente como el amor que sirve y se entrega «por nosotros» y que hace visible el amor de Dios (Rom 5, 8; 8, 31s; Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9). El conjunto del comportamiento moral de los fieles se resume fundamentalmente en *la aceptación e imitación de este amor divino*; es, por tanto, vida con Cristo y en Cristo. (DOCTRINA DE LA FE, 1974: tesis I nº 4)

El papa Juan Pablo II entendía que la exigencia de apertura a la vida era una actitud “radical” y una señal pública de búsqueda por la “perfección” (JUAN PABLO II, 1981: 33). Además, otras instancias de la Iglesia, como la Doctrina de la Fe se esforzaban por hacer público el entendimiento de que la subordinación a la normativa era una declaración de amor y un deber de los cristianos.

Es [...] evidente que el Vaticano II, en el n. 51 de la *Gaudium et spes*, habla claramente de la sexualidad genital y no de la genérica, al indicar que la índole moral de la conducta sexual «no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que conservan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero (DOCTRINA DE LA FE, 1979: 1)

Por las referencias utilizadas en la *Familiaris Consortio* se evidencia la importancia del magisterio de Pablo VI, más específicamente de la *Humanae Vitae*, citada directamente 13 veces, más que ningún otro documento papal. De dónde se recogió la siguiente cita: “no menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas” (PABLO IV, 1968: 29. Apud. JUAN PABLO II, 1981: 33). De ese fragmento se destaca la radicalidad del enunciado cuando dice: “no menoscabar en nada”. Por lo dicho, no había espacio para debates, sino obediencia a la normativa. Algo que desde el punto de vista teológico hegemónico hacía sentido, como una prueba de entrega de sí.

Divulgando la exhortación *Familiaris Consortio*, Carlo Caffarra (2006), importante prelado en el siglo XX, reiteraba la obligación moral de la Iglesia de presentar incansablemente la verdad sobre la familia y el matrimonio, por dos razones elementares: “realidad de la creación” y “realidad de la gracia”. Entendía que la organización familiar es un bien fundamental de la persona humana, donde se desarrolla el aprendizaje del amor.

El matrimonio sería el espacio oportuno para que las personas viviesen la comunión interpersonal, entendida en claves católicas como, donarse o darse a si mismo

La Iglesia, por tanto, no sólo coloca el matrimonio y la familia en un lugar especial dentro de sus afanes, sino que, en cierto modo, considera también el matrimonio como preclara imagen suya. Colmada del amor de Cristo-Esposo, que nos amó "hasta el extremo", la Iglesia mira hacia los esposos, que se juran amor hasta la muerte, y considera como tarea suya peculiar salvaguardar este amor, esta fidelidad y esta honestidad y todos los bienes que nacen de ahí para la persona humana y para la sociedad. (JUAN PABLO II, 1980d: 5)

En esa perspectiva el *darse* de manera profunda y ontológica era la anulación de sí a favor del otro, conforme nos enseña Urbano Ferrer (2016). Poner en jaque esa estructura sería, según los eclesiásticos, arriesgar el orden social, porque la familia era el fundamento de las relaciones sociales, combatiendo las proposiciones materialistas de la contemporaneidad.

Caffarra (2006) argumentaba que la genealogía de la persona era un hecho espiritual, antes que apenas una realidad biológica. De esa manera, la enseñanza estaba puesta en valorar que la persona es un ser distinto y superior a los demás, por eso en el matrimonio, la procreación debería ser un hecho deseado para la generación de una nueva persona, punto esencial del amor conyugal y de la existencia del vínculo matrimonial. Evitando desviaciones de la ortodoxia, como había sido propuesto por Fuchs, cuando dijo: “faith, love, and salvation do not depend upon the reactivity of the norms of living that are basic to one’s life practice.” (FUCHS, 1977: 414).

Prevalecía la voz oficial, en que el amor era condescendiente desde el principio, un acto que partía de Dios y debería ser emulado por los hombres. Siendo que el matrimonio era un lugar apropiado para su desarrollo, no por casualidad la Iglesia reconocía esa institución como un sacramento, sintetizado por Caffarra: “el sacramento del matrimonio, [es] el lugar en el cual la gracia que salva encuentra a la persona humana, la sana, la introduce en Cristo” (CAFFARRA, 2006: 43). Sería por la gracia sacramental que hombre y mujer se verían animados a *darse* y hacerse más imitadores de Cristo. Se evidencia, por lo tanto, que tanto Juan Pablo II, cuanto la ortodoxia profesaban que el matrimonio y la vida familiar ofrecían la adecuada circunstancia para el advenimiento del amor.

3 El campo de disputa por la legitimidad de enseñanza

Durante el pontificado de Juan Pablo II se trabajó mucho la idea de que el matrimonio era un sacramento. Había la necesidad de reforzar la doctrina de la Iglesia, conforme él mismo expone al final de la *Familiaris Consortio*, al considerar que los católicos desconocían ese magisterio o se dejaban influenciar por lo que se entendía como *ideologías contrarias a la fe católica* (JUAN PABLO II, 1981: 40). No apenas el sacramento del matrimonio, sino otros como el bautismo, penitencia, confirmación y

eucaristía aparecen de manera bastante frecuente en las Exhortación, pero ninguno tanto como el matrimonial, como sería lógico, al tratarse de un documento direccionado a la familia.

A lo largo de su exposición, el pontífice emplea el termino sacramento hasta 72 veces. Eso sugiere que su argumentación está estribada en una especie de trípode: Familia, Amor, Sacramento, sustentado en la concepción de que sin el sacramento no sería viable la preservación de la familia, que mal interpretaría lo que es el amor y por eso se enfermaría y provocaría que la sociedad se enfermase.

El sacramento es el mecanismo por lo cual el pontífice y la Iglesia construyen las líneas magisteriales, que protege a las personas y a las familias. Una relación que no estuviese sacramentada, haría que las personas en dicha relación fuere como si estuviesen ineptas para algunas acciones dentro de la Iglesia. Los laicos que no aceptasen o no se adhiriesen al matrimonio sacramentado por la Iglesia, con todas las normas establecidas, no podrían, por ejemplo, tener hijos conforme los planes divinos, por tanto, su paternidad no sería responsable. La única alternativa de vida matrimonial aceptada era la cristiana, ordenada por la jerarquía católica (SARMIENTO, 2006: 277). Sin posibilidad de aceptar lo que se entendía como experimentos o falseamientos de la verdad revelada.

El papa llega a detenerse para tratar de casos, supuestamente desvelados por la modernidad, en los cuales, parejas conviven maritalmente sin la unión sacramental, matrimonios se divorcian y personas vuelven a casarse después del divorcio (JUAN PABLO II, 1981: 7). Aunque diga entender algunos de esos fenómenos, el pontífice termina por reiterar que esas personas están imposibilitadas de acercarse a la eucaristía, definida por él como centro de la vida cristiana (JUAN PABLO II, 1981: 84). La situación de excomunión; en el pasado una punición entendida como una muerte social, pero que poco efecto causaba a las personas en el siglo XX, con excepciones como lo expuesto por (PEDRO, 2003).

Al tenerse en mente el hecho de que la sociedad, poco a poco abandonó el rigor de las prácticas católicas (PALÁCIO, 1981: 169; BURGOS, 2004: 102), para tornarse cada vez más “católicos no practicantes”, si es que eso sea posible. Esto preocupaba a los líderes de la institución, porque en la medida en que exponían el magisterio, como una regla inmutable e indiscutible, a la cual cabría apenas la obediencia (SARMIENTO, 2006), se veían los procesos sociales del siglo XX, como anomalías, como ataques a la familia.

Las palabras del pontífice Juan Pablo II sobre la familia y sobre sus responsabilidades estaban fundamentadas en el carácter sacramental de la unión matrimonial, en diversas oportunidades relacionara los deberes de la familia a la voluntad de Dios. “En primer lugar es capital para los cristianos elevar el debate abarcando en seguida el aspecto teológico de la familia y, en consecuencia, meditando la realidad sacramental del matrimonio” (JUAN PABLO II, 1979f: 3) al realizar su discurso a los delegados del Centro de enlace de los equipos de investigación y a los miembros del consejo de administración de la Federación Internacional de Acción Familiar o cuando hizo su primer viaje pastoral a Brasil en 1980, instruyendo a las autoridades civiles y a los laicos:

el respeto a los valores insustituibles de una ética cristiana, entre los cuales sobresale el valor de la vida humana y el derecho indiscutible de los padres a transmitir la vida. Otras amenazas, en fin, son de orden religioso y derivan de un escaso conocimiento de las dimensiones sacramentales del matrimonio en el plan de Dios. (JUAN PABLO II, 1980b: 5)

Para que ese enunciado tuviese sentido era preciso aceptar que la familia pertenecía simultáneamente a los campos social, cultural y político, además del sagrado. El éxito de ese enunciado posibilitaría transformar el autor del habla en una autoridad frente a casi todas las audiencias. Un reto improbable, porque la diversidad de modelos de familias en las últimas décadas del siglo XX, dificultaba la ejecución de la estrategia.

En cierta medida hasta el papa reconocía que la enseñanza magisterial no alcanzaba a los católicos, entre otras razones porque determinaba que obispos y sacerdotes hiciesen llegar la doctrina hasta los feligreses. También reconocía que muchos católicos se dejaban influenciar por reglas e ideologías anticristianas, porque desconocían o no entendían el magisterio. De una manera u otra, las personas dejaban de seguir la doctrina. En la catequesis “Dignidad del cuerpo y del sexo según el Evangelio”, pronunciada en octubre de 1980 hacía notar, que existía un descompaso entre lo que era enunciado y la práctica de los católicos.

El hombre "histórico" valora siempre, a su modo, el propio "corazón", lo mismo que juzga también el propio "cuerpo": y así pasa del polo del pesimismo al polo del optimismo, de la severidad puritana al permisivismo contemporáneo. (JUAN PABLO II, 1980f: 4).

La Iglesia perdía espacio y relevancia política, su estrategia discursiva, que la ponía como la principal representante de la familia, en la defensa de la vida y de la

natalidad no surtía el efecto anhelado. Además del pontífice, otros interpretes también evaluaban que la voz de la Iglesia no convencía tanto como antes, así lo demuestran Giddens (1993), Pedro (2003) y Küng (1997), pero también autores convergentes con el catolicismo oficial, que leían los eventos como crisis, por ejemplo, Burgos (2004), Vázquez (2004) y Sarmiento (2006). Ambos reconocen que el proyecto eclesial no alcanza su pleno objetivo, porque las personas, en lo general, conciliaban una vida doble, situación que puede ser evaluada como una fragilidad en el argumento, porque los eclesiales no convencían a la gente a seguir la normativa.

El magisterio eclesial podía ser poco claro y/o demasiado restrictivo, haciendo que los católicos siguiesen más sus deseos, por ejemplo, de placer sexual o de control de la natalidad. Para las personas nacidas en las décadas de los 60 y 70 la opinión de la Iglesia valía menos, que para la generación de sus madres y padres (PEDRO, 2003: 240). Porque si el magisterio debería ser enseñado por el clero, por ejemplo, en regiones como el Brasil, que según Eduardo Hoornaert (1970) no estaba alineado con lo que se producía en Roma. Como medida para corregir las debilidades del sistema de evangelización (comunicación) el papa insistía para que las pastorales familiares fuesen creadas y ayudadas.

Al inaugurar la Conferencia de Puebla, quise recomendarles la pastoral familiar como importante prioridad en todos vuestros países. El Documento de Puebla dedicó un importante capítulo a la familia: Dios quiera que la atención a otros temas e informaciones, sin duda importantes pero no exclusivos, de ese Documento, no signifique, por un error del que tendríamos motivo para arrepentimos en el futuro, una atención menor a la pastoral de la familia. (JUAN PABLO II, 1980b: 5)

Juan Pablo II aprovechaba para enviar un mensaje discreto de que había una prioridad en su magisterio: la familia. Es decir, en el contexto de Puebla (México) y del Brasil, en que la Teología de la Liberación ejercían protagonismo (PALÁCIO, 1981); donde el pontífice enmarcaba que “otros temas” no deberían obscurecer la doctrina tradicional.

Además, considerando la proposición de Keneth Serbin (2008), había una fracción importante del clero, en Brasil, que estaba aislado de la vida ordinaria de la población, al constituir una clase especial y privilegiada. Evitaban mezclarse con los laicos; un grupo que no había logrado dedicarse exclusivamente a Dios, pues habían cedido a los deseos de la carne, de la concupiscencia. Ese clero estaría más dedicado en

la preservación de un orden imaginario, antes que bajar al nivel de los laicos, por eso mantenían la distancia, limitándose a impartir reglas y dictámenes para que otros obedeciesen.

Hay en esa situación una paradoja, porque el clero ha sido amonestado por Juan Pablo II a ser más efectivo en su labor de maestros del Evangelio y de la doctrina, por otro lado, el clero estaba afincado en la creencia de su superioridad moral y de ser los portavoces del magisterio, pero conforme Serbin (2008) y Hoornaert (1970) propusieron sus postulados, de manera poco ortodoxa y en discrepancia con el Vaticano. Por eso la necesidad del pontífice en llamarles al orden y se dedicaren a la formación de la familia, porque no estaban realizando su trabajo de la mejor manera posible.

Ese hecho permite el florecimiento de la hipótesis de que, si otras ideologías conquistaban espacios en la sociedad sería porque la Iglesia había perdido su capacidad de influenciarla (PALÁCIO, 1980; KÜNG, 1979). Eso podría ocurrir por como un reflejo del ultramontanismo y la búsqueda por la centralización (KÜNG, 1979), o como lo apuntado por Georges Minois (2014), para quien sacerdotes y religiosos dejaban sus ministerios, porque al fin y al cabo, no habían sentido vocación para esas actividades, sino que habían sido impelidos por sus familias y medios sociales a ingresar en el seminario o en alguna orden religiosa.

Además de estos hechos, que tornaba la estrategia de plena catequización, una utopía, habría que considerar también la situación de que no se suele encontrar en los enunciados católicos el reconocimiento de que se han podido equivocar. La tendencia es echar la culpa por los fallos a otros, diciendo por ejemplo, que la prensa (*mass media*) proponía agendas que desfavorecían la formación y consolidación de la verdadera familia.

Aunque Dalmolin (2012) demuestre en su tesis que la Iglesia post Vaticano II se tornaba más abierta y sensible a las demandas de la sociedad, dentro del proceso y la dialéctica que caracteriza la organización católica, hubo momentos de claro intento de controlar la prensa, de someterla a las directrices eclesiológicas, como había sido frecuente en pontificados de Pío XI y Pío XII. Delante de ese hecho, se revela la amonestación de Juan Pablo II, para que la prensa estuviese en comunión con el proyecto católico (JUAN PABLO II, 1981: 76). En evidente intento de mantener los instrumentos de comunicación bajo control o cuando menos, vigilados por todos los integrantes de la Iglesia: religiosos y laicos, que eran responsables de cuidar para que los medios de comunicación no ultrapasaran los límites morales, definidos por el padrón cristiano católico.

La Iglesia debería estar más presente en la vida social, hacerse activa en las decisiones políticas, así era establecido por el Concilio Vaticano II en su documento *Inter Mirifica* (DALMOLIN, 2012: 35), tantas veces citado por Juan Pablo II en sus pronunciamientos. En cierto sentido, lo que se indicaba era la necesidad de que los católicos sacralizasen la sociedad (JUAN PABLO II, 1981: 54), tornándola cada vez más cristiana católica, en una reedición del proyecto de cristiandad tan difundido en la Edad Media (LE GOFF, 1978).

Uno de los caminos para garantizarlo era hacer que los fieles acogiesen la máxima de que la familia era la célula básica de la sociedad, no una organización cualquiera, porque en las palabras de los papas del siglo XX se establece una definición muy específica de lo que era familia y de cómo el matrimonio debería actuar frente al control de la natalidad. Hasta el punto en que Juan Pablo II llegó a decir: “Cuando, por el advenimiento de los hijos, la pareja se convierte en familia” (JUAN PABLO II, 1981: 69). Eso significa reconocer que parece escaparle la visión más conservadora de lo que es familia, o sea, parejas (hombre y mujer) que tienen hijos.

Eso sería como la advertencia hecha por Orlandi, de que el discurso puede escapar al control del enunciado. Con eso vemos que la intención, al coger y examinar el documento en su integridad no expone esa visión tan reduccionista, al contrario, parece querer agregar matices al entendimiento de lo que es familia, pero no resta dudas de que hay un entendimiento con mucho criterio de lo que se puede definir como familia, pero en ese pasaje, su enunciado puede haber sobrepasado su finalidad, casi como un mensaje subliminal.

De hecho, cuando se observa la producción de contenido por grupos católicos, muchas veces con amplia participación de laicos, se destaca la concepción de que la familia, sería apenas la organización constituida por esposo, esposa y prole. Ese entendimiento está directamente vinculado a un elemento sacramental, porque se dice que todo bautizado tiene la obligación de tornarse un evangelizador, claro que en ese recorte, el evangelio leído e interpretado por la Iglesia, pero con el problema antes apuntado de que la teología moral no era de fácil entendimiento y tampoco accesible a todos en aquellos años.

Cuando se habla sobre la Iglesia es preciso tener cautela, porque hay tantas voces oficiales que esperando un comunicado o una opinión pueden ser interpretados como imprecisos o generar entendimientos divergentes, haciendo que alguna autoridad salga a la luz para deshabilitar o corregirlo lo comunicado. Entretanto, cuando el papa se

pronuncia, aunque no sea *Ex Catedra* suele ser respetado como el enunciado cabal, aunque no sea conceptualmente. De hecho no hay profusión de enunciados papales en el siglo XX negados o definidos como errores, sino más como interpretaciones conservadoras o ortodoxas, dependiendo de quién se aventura a manifestarse contra el pronunciamiento papal (BOFF, 1987; GEBARA, 2005).

Esa concepción sería válida para el papa, porque desde dicasterios, diócesis o facultades han sido hechos anuncios o pronunciamientos susceptibles a correcciones y ordenes de que volviesen atrás en lo dicho, porque supuestamente estarían en oposición a la voz de Cristo, emanada por la Iglesia. Eso significa que existieron muchos autorizados a hablar en nombre de la Iglesia Católica, pero con cautela y sumisión a lo que se entendía, desde la Cátedra de Pedro, como verdadero y doctrinal, para que la enseñanza no “generase confusión”, como por ejemplo lo ocurrido en la homilía en la misa a las familias en el Brasil o cuando la Doctrina de la Fe desautorizó la publicación del libro “La sexualidad humana” de Anthony Kosnik (DOCTRINA DE LA FE, 1979: 4).

4 El magisterio entre barreras: contenciones de la moral católica

Para ese epígrafe debo apuntar los cambios políticos, sociales y culturales, que hicieron que la moral sea contestada o ignorada. Enfocando a la filosofía utilitarista de Peter Singer, también cuestionamientos desde dentro de la Iglesia: Fuchs (1990), Häring (1978), Suenens, Kloppenburg (1969), Gebara (2005).

Los años finales de la década de 1970 y principio de los años 1980 tuvieron para el catolicismo un significado bastante interesante, pues el pontificado de Juan Pablo II coronó el modelo de familia llamado conyugal, pero que podría ser mejor definido si se utilizase el adjetivo de familia católica. Antes de su pontificado hubo documentos eclesiológicos que trataban de esa cuestión. En la Conferencia de Medellín, en 1968, se había hablado de la superación del modelo patriarcal, cuando se identificaba el “Passagem de uma sociedade rural a uma sociedade urbana, o que leva uma família de tipo patriarcal a um novo tipo de família, de maior intimidade, com melhor distribuição de responsabilidades e maior dependência de outras micro-sociedades” (CELAM, 1968). Pero el pontificado de Juan Pablo II parecía no querer enfocar la discusión sobre la familia

en ese debate conceptual. Su objetivo era defender la manutención de los valores morales católicos para las familias.

Para hacer un análisis y ofrecer una directriz a los pastores y principalmente a las familias, el papado hizo uso de innumerables canales, como las homilías, mensajes, discursos, encíclicas y entre otros recursos como las exhortaciones apostólicas, destacando la *Familiaris Consortio*. Esa vendría a marcar presencia indeleble en el seno del catolicismo, siendo citada por teólogos, filósofos y sacerdotes católicos como una de las principales fuentes sobre la familia.

La *Familiaris Consortio* adoptaba en su introducción un tono nostálgico, al decir que la familia sufría por cuenta de las rápidas y amplias transformaciones ocurridas en la modernidad (JUAN PABLO II, 1981: 1). De esa situación, se infiere, la idea de que en el pasado existiría un supuesto contexto más aplacible y favorable al pleno desarrollo familiar, mientras la responsabilidad por degenerarla recaería sobre la sociedad moderna.

Situación que puede ser explicada a partir del recurso a la representación, porque la visión de añoro no coincide con los hechos, el momento idílico de la familia nunca ha existido, tampoco puede ser encontrado en los documentos eclesiásticos. De hecho, el magisterio eclesiástico suele exponer el momento presente como tiempo de crisis, de degeneración, de alejamiento de la gracia divina. En otras palabras, una amenaza a la plena realización de la voluntad de Dios. Cada pontífice que se manifestó sobre la familia, lo hizo identificando su tiempo como de amenaza, no como un momento de exaltación, basta observar los pontífices citados en ese trabajo. Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Juan Pablo II, todos entendieron que era preciso proteger a la familia de graves errores morales, que amenazaban destruir a las familias.

Decía Juan Pablo II, justificando la comunicación que sería hecha a continuación, en la cual autorizaba su Institución a manifestarse:

La Iglesia, consciente de que el matrimonio y la familia constituyen uno de los bienes más preciosos de la humanidad, quiere hacer sentir su voz y ofrecer su ayuda a todo aquel que conociendo ya el valor del matrimonio y de la familia, trata de vivirlo fielmente (JUAN PABLO II, 1981: 1).

A partir de ese trecho es posible percibir algunos puntos muy interesantes. A comenzar por la definición de que *la familia* (Nótese que hubo la elección por utilizarse la expresión en singular, pudiendo ser apenas una utilización usual, como de uso ordinario en la época; pero también podemos ver que solamente una estructura familiar sería

aceptada como legítima, como siendo valiosa y virtuosa.) es un bien de la humanidad, significaría decir que pertenece a las personas, a la sociedad. Por eso, la sociedad no podría reinterpretarla o transformarla, pues la legítima representante y portavoz de esa organización era la Iglesia. Puesta a la disposición de aquellas personas, que conscientes de los valores de la unión matrimonial necesitaban de instrucción o apoyo para permanecer fieles al proyecto de la familia cristiana católica, evitando la ruptura de las uniones o la adopción de medidas que impidiesen la donación de sí (VÁZQUEZ, 2004).

La sociedad moderna sería responsable por situaciones que dificultaban la convivencia y el pleno desarrollo de los entes, como contrapunto a esa estructura desvirtuada, la Iglesia se presenta como guardiana de los principios virtuosos responsables por—de la manutención de las familias. Luchando para que valores utilitaristas como los expuestos por Marcuse o Singer no prosperasen. Las amenazas a la moral católica se difundían, los argumentos utilizados por los opositores de la Iglesia parecían tener sentido, hasta mismo para los propios católicos que frecuentaban las misas a los domingos.

A noção de uma ordem instintiva não-repressiva deve ser primeiramente testada nos mais desordenados de todos os instintos: os da sexualidade. A ordem não-repressiva só é possível se os instintos sexuais puderem, em virtude de sua própria dinâmica e sob condições existenciais e sociais mudadas, gerar relações eróticas duradouras entre os indivíduos maduros (MARCUSE, 1975: 175)

Traditional moralists claim to be the defenders of morality in general, but they are really defending a particular moral code. They have been allowed to preempt the field to such an extent that when a newspaper headline reads BISHOP ATACKS DECLINING MORAL STANDARDS, we expect to read yet again about promiscuity, homosexuality, pornography, and so on [...] (SINGER, 1993: 7)

Lo que pretendía Juan Pablo II era determinar la misión de la familia, exponer que es una “comunidad de vida y amor” (JUAN PABLO II, 1981:17), haciendo eco de enunciados conciliadores. Todo estaría centrado en el amor entre las personas, reflejo de las virtudes que Dios nutrió por y para los seres humanos (FERRER, 2016). Al existir amor entre las personas, esas podrían enfrentar las dificultades cotidianas, como las impuestas por el mundo moderno y publicitadas por los medios de comunicación. En el Brasil es reconocido que muchas familias pasaban por graves dificultades materiales, pero que nada podría justificar la inmoralidad de abortos o uso de métodos contraceptivos artificiales, que falseasen la esencia del amor conyugal. (JUAN PABLO, 1980)

La clave para el desarrollo estaría en el amor, ya apuntado en la primera homilía de Juan Pablo II en la Basílica de San Juan de Letrán, cuando decía: “El amor construye, ¡sólo el amor construye!” (JUAN PABLO II, 1978a). Esa línea de enunciación no dejaba espacio para un debate, porque era tajante y quería demostrar a los asistentes por donde caminaría su pontificado. Así se expresaba antes de llegar al papado, era coherente con lo que había publicado en *Amor y Responsabilidad*.

Por el amor, se formaría una comunidad de personas dedicadas en hacer el bien una para las otras. Esposo y esposa, padres e hijos y todos ellos con otros parientes y personas (SARMIENTO, 2006: 263). De esa manera se abriría espacio para una sutil ampliación del concepto de familia, que dejaría de ser limitado por la organización en el núcleo a partir de la residencia, para tornarse una institución extendida. Aunque la estructura familiar pudiese variar, su base estaba fija en dicho modelo nuclear, porque de su preservación dependería la comunidad.

La creencia en esa interpretación era tan intensa, que en los discursos pontificios oficiales y más formales el hábito era hablar de la familia, de la natalidad o de la sexualidad a partir de los autores clásicos del catolicismo y de los de la propia tradición eclesial. Pocas son las referencias a no santos. En realidad, en las tres primeras encíclicas de Juan Pablo II, su argumento se fundamentó exclusivamente en autores canonizados, en los papas predecesores y en la tradición eclesial. Ninguna referencia a autores u obras teológicas o filosóficas fuera de ese medio. En las exhortaciones, cuya primera fue la *Catechesi Tradendae* en 1979, se hace cuatro referencias distintas, siendo ellas: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, el Pacto Internacional relativo a los derechos civiles, de 1966 y políticos, además de la Declaración de Helsinki, de 1973 y finalmente una cita dedicada a Blaise Pascal, porque había fundamentado su argumento en San Agustín.

La Exhortación *Familiaris Consortio* no presentaba ninguna referencia o cita a autores, obras o estudios sobre la familia distintos a lo que ya habían sido expuestos por la Iglesia antes de 1981. El autor preferido por Juan Pablo II era Tomás de Aquino, utilizado regularmente para fundamentar los argumentos. Al tratarse de documentos con autoridad para crear doctrinas traen en sí una representación sacramental. Siendo así, la retroalimentación con textos de la tradición católica aseguraban esa percepción de santidad y de fundamentación en la Verdad. Sin embargo, no había un impedimento formal para la utilización de autores expertos o de estudios que hayan sido responsables de favorecer datos innovadores o interpretaciones significativas para el campo examinado

en el documento.

Por esa razón, la visión que el pontífice y el magisterio ofrecían estaba cerrada al diálogo, incluso con los propios católicos. Pero debería llamar la atención la ausencia de estudios de importancia cabal, como podían ser las aportaciones del Cambridge Group, o estudios en el campo de la Antropología, que pasaría a ser tan valorada en los años siguientes. Pero es sabido que no se trataba de textos académicos, sino de normativas, enseñanzas y pastorales. Por ese motivo debería ser destacada la ausencia de filósofos y teólogos, excepto por los sabios citados.

Por esa razón esos discursos, en la mayoría de las veces, precisaban ser profundizados o interpretados, porque no llegaban a profundizar la cuestión. Sino que reconocían un problema y construían una argumentación a partir de pensamientos antiguos o medievales. La moral, por lo tanto, que justificaba la Paternidad Responsable era actualizada por los propios autores, que en otros momentos se dedicaban a aplicar la teoría que habían elaborado, o esperaban que otros hiciesen ese trabajo. Aunque eso pudiese generar el problema de la divergencia, que por ocasiones, sería corregida por algunos de los varios dicasterios existentes en la Santa Sede.

Entretanto, la ausencia de las citas y referencias no quería decir que la Iglesia estaba ciega. Al contrario, conforme dicho, estaba atenta para los riesgos que su magisterio enfrentaba, por ese motivo repetía y reafirmaba sus valores. Para convencer a los destinatarios del mensaje. Siendo así, Juan Pablo II seguía afirmando que la comunidad era dependiente de la comunión entre el matrimonio, formado por hombre y mujer (JUAN PABLO II, 1981: 19). Desglosando que la relación conyugal estaba basada en el amor, en que las personas dejan de ser sujetos individuales, para integrarse en la existencia del otro, donándose plenamente para que el otro se desarrollase. Esa es una de las claves para el matrimonio católico: el *ágape*.

De esa manera, el Papa Juan Pablo II reiteraba que la disolución de la unión matrimonial era un mal, una inmoralidad. Citando el Concilio Vaticano II determinaba el carácter indisoluble del matrimonio, a pesar de todas las dificultades que la pareja pudiera enfrentar en su convivencia y en una sociedad, que fomentaba la cultura de separación matrimonial (JUAN PABLO II, 1981: 20), deberían vivir toda su vida dentro del sacramento. Aunque la realidad era bastante diferente, con un constante incremento del número de divorcios (RONFANI, 2004; LIVI-BACCI, 1990), motivados por la ruptura de los patrones morales conforme proponía Giddens (1993), por cuenta del establecimiento del “amor plástico” que estimulaba Singer (1979). A pesar de las amplias

y profundas transformaciones sociales, nada justificaría, para el catolicismo, cambios en las directrices morales, fundamentadas todavía en gran medida en el pensamiento tomista.

Una de las justificativas para la manutención del vínculo desposal vitalicio, sería el bien de la prole. Además de eso, el Papa se acoge al ejemplo de Cristo, que permaneció fiel a su humanidad. En ese sentido, la indisolubilidad del matrimonio sería un signo del amor indisoluble de Dios por los hombres (JUAN PABLO II, 1981: 20). Existiendo una fuerte defensa de la manutención del vínculo, incluso con elegíos a las personas, que abandonadas por sus cónyuges, se mantuvieron fieles al sacramento y no se unieron nuevamente, es decir, evitaron una segunda boda. Estos serían testigos para el mundo, al portarse como señal de fidelidad y virtud (HILDEBRAND, 1991; BURGOS, 2004), supuestamente carente en el mundo.

La organización del discurso se hace de manera repetitiva, queriendo que los feligreses memorizasen y tornasen La Palabra viva, real, que pasasen a ver el mundo a través de las lentes de la fe, dicho de otra forma, que la historia de la humanidad fuese siempre vista como un ejemplo, o mejor, una oportunidad para que Cristo se manifestara. En ese caso, queriendo ver la indisolubilidad (BOURDIEU, 1997) como prefigurada en la biografía de Jesús. Hay por tanto un lugar específico para el desarrollo de la memoria, que puede asumir la faz que le quieran imprimir, porque ella es mutable (NORA, 1998: 27), hecha de construcciones y reconstrucciones.

La memorización y su repetición tenían función muy importante a la hora de convencer a los oyentes de que lo dicho era verdad, el propio pontífice cita la verdad como un elemento constituyente de Dios, junto con el amor. “Lo que dice Dios es verdad, porque también es amor” (JUAN PABLO II, 1978c). De tal manera que se tornan inseparables, haciendo que ambos floreciesen por intermediación de la palabra profesada por la Iglesia, comunicada por sus representantes. Véanse las citaciones a los pontífices predecesores y a la Historia de la Salvación como la receta para el éxito, habiendo que ser puesta en práctica, porque el cristianismo según el pontífice no era una religión teórica, sino una acción, resultado de sus experiencias (WOJTYLA, 2011)

Significa que la vida de Cristo, de los santos y de los sacerdotes tendrían que ser vistas como una relación mimética, donde el cristiano sigue los pasos dejados por Dios, hecho hombre y por las personas que le siguieron (GIRARD, 2005). Serían los ejemplos a influenciar en la vida de los católicos en el siglo XX, no habiendo demasiadas oportunidades ni especulaciones, sino de acogimiento de lo que había sido expuesto y revelado en el pasado.

El pontífice reiteraba que Dios creó hombre y mujer, sin perjuicio de dignidad y los enriquecía con derechos inalienables (JUAN PABLO II, 1981). A fin de que realizasen sus vocaciones. Cada persona poseería sus responsabilidades específicas; las mujeres no serían marginadas en el proyecto divino y tampoco en la Iglesia, el ejemplo escogido para demostrarlo fue el del anuncio de la resurrección: pilar del cristianismo. Una mujer ha sido portadora de la buena nueva, de que Cristo venció a la muerte. La intención era asegurar respeto y cuidado hacia las mujeres, pero en la historia del cristianismo había muchas señales de misoginia, incluso en el siglo XX, que no pasaban desapercibidas a los críticos, que no veían el discurso papal apenas como un enunciado sagrado (GEBARA, 2005; BUTLER, 2016; AZZI, 1993; TAMAYO, 2019).

Aunque los textos fuesen contruidos sin las referencias directas de autores “exógenos”, había lectura del mundo y de estudios laicos. Por eso había el reconocimiento de que algunos cambios sociales eran demasiado contundentes para volverse atrás. Por eso no debería sorprender la defensa que Juan Pablo II hacía de que se aceptase a las mujeres en los espacios públicos. Reconociendo, como ya había sido hecho por Pablo VI, un papel más protagonista de las mujeres.

Decía Juan Pablo II que ellas tenían pleno derecho de ocupar funciones laborales en igualdad con los hombres. No obstante, era evidente, para el Papa que la sociedad moderna precisaría ser corregida, de modo a crear condiciones para que las esposas y madres no precisasen dejar sus casas y sus obligaciones para con el marido y los hijos, para buscar un trabajo remunerado. Además, la cuestión reproductiva seguía recayendo en gran medida sobre ellas, por eso, había tanta insistencia para que las autoridades civiles protegiesen la familia y no aprobasen leyes inmorales en el campo demográfico, como podría ser el aborto o la anticoncepción artificial. La visión eclesial era que de esa manera se estaba protegiendo a las mujeres de una coyuntura materialista, que tendía a utilizarla como un objeto desechable.

Defendía la idea de que los quehaceres domésticos no debían ser menospreciados frente a las actividades públicas (JUAN PABLO II, 1981: 23). Con esa argumentación se evidenciaba el notorio proyecto de garantizar a las mujeres el reconocimiento de sus actividades domésticas, porque siendo preservada la manutención de las mujeres en el ambiente doméstico, se aseguraría el cuidado a la prole. Irguiendo lo que tanto se alabó, desde el Vaticano II, como Iglesia Doméstica (SAMANES, 1994; MELINA, 2009).

Pero evidentemente la catequesis de Juan Pablo II en la *Familiaris Consortio*, no estaba centrada exclusivamente en las mujeres, porque había sido elaborada una amplia

y línea argumentativa en defensa del papel y responsabilidad del esposo y padre (JUAN PABLO II, 198: 25). Es cierto, entretanto, que se utilizó menos espacio y tiempo para tratar de ese actor, si comparamos al empleado para hablar de la esposa y madre, quizás por acreditarse que su imagen y responsabilidad estaban más presentes en la mentalidad y memoria de las personas.

El refuerzo hecho por el pontífice caminaba en el sentido de exponer que el hombre debe asumir con la mujer, la educación y crianza, pues los retoños necesitarían de su presencia, para alcanzar pleno desarrollo cognitivo y social; su presencia debería ser significativa, pues se la entendía como insustituible (CORDES, 2005). En ese proyecto renovado, el hombre debería actuar en comunión con la mujer, auxiliándola en el proceso de educación. Eses elementos también serían constituyentes de la Paternidad Responsable porque en la visión eclesiástica, principalmente en el pontificado de Juan Pablo II, la reproducción no era apenas el acto biológico, sino un proceso que vinculaba de manera indeleble a los progenitores de las criaturas.

Específicamente sobre la reproducción el pontífice sintetizaba el magisterio eclesiástico, que en la teología católica contemporánea asumía carácter central en la existencia del matrimonio y de la cristiandad, puesto que el hombre y la mujer se tornaban participes de la creación divina (FERRER, 2009), mientras aceptaren la responsabilidad de generar una nueva vida y de educarla, según el magisterio eclesiástico (MELINA, 2009). La reproducción humana se encuadraría como un don, una elección, que implicaría aceptación de sus roles como una misión inalienable.

Según el Papa, “el cometido fundamental de la familia es el servicio a la vida”, habría, por lo tanto, destaque para la procreación, como siendo determinante para la legitimidad y legalidad de la unión conyugal (JUAN PABLO II, 1981: 28). La fecundidad era prueba visible de que los esposos se aman, que se donan uno al otro y se someten a la voluntad de Dios. Se reanudaba de esa manera, el principal aspecto abordado por Pablo VI en la encíclica *Humanae Vitae*: la frontera entre estar abierto o dispuesto a hacer la voluntad de Dios y la presión impuesta por la sociedad secularizada, para un control artificial de la natalidad.

Es cierto que para la Iglesia postvaticano fecundidad era un concepto más amplio que a penas tener hijos. Trataba teológicamente de asegurar la unión física y espiritual entre la pareja. Sin embargo ¿cómo convencer las personas a realizaren el planeamiento familiar en los moldes católicos? Actuando en diversas frentes, recurriendo a su imaginario, su memoria y sus proyectos de vida y vida eterna. El teólogo Livio Melina

leía eso en los siguientes términos: “Los hijos son la coronación del amor conyugal, que no pueden pensarse separado de la apertura disponible a la fecundidad. De modo, al replegarse en sí mismos, caerían en la ilusoria pretensión de autocumplimiento” (MELINA, 2009: 96).

Aunque en ese caso, entrasen en contradicción con lo que experimentaban en la sociedad del consumo, donde la sexualidad y la reproducción se tornaban una mercancía, bien como el tener hijos (CARRASCO, 2011)

Las citas a la *Humanae Vitae* eran frecuentes en el magisterio de Juan Pablo II, expuesto como una enunciación y enseñanza profética. Procuraba, relacionar la encíclica de Pablo VI con la más antigua tradición eclesial, con la intención de legitimarla. Dice tratarse de una doctrina y norma atemporal, que actualizada en lenguaje y ejemplos, representaba una guía para que las personas efectivizaran la apertura a una nueva vida, por eso Juan Pablo II y gran parte de los intérpretes y analistas de su pontificado se volvían a la *Gaudium et Spes*.

Hay quienes se atreven a dar soluciones inmorales a estos problemas; más aún, ni siquiera retroceden ante el homicidio; la Iglesia, sin embargo, recuerda que no puede hacer contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal (CONCICLIO VATICANO II, 1965d: 51)

Parte del problema y de la confusión era atribuido al avance científico-técnico (JUAN PABLO II, 1981: 30), incrementado por interpretaciones divergentes del magisterio como las de Fuchs (1990) y Häring (1978) o de evidente oposición como las de Singer (1979). Que llevaría a que las personas buscasen vidas más confortables y egoístas, desvinculadas de los valores evangélicos. En que las personas se prendían más a proyectos consumistas, de poseer cada vez más bienes, terminando por renegar el amor al prójimo y a la procreación (MELINA, 2009).

La responsabilidad por el alejamiento de las personas de vida religiosa, cristiana y evangélica era atribuido a otros, al orden económico, o al desarrollo tecnológico y secularizado. La Iglesia sería preservada, como si no tuviese responsabilidades en ese proceso, al contrario, es expuesta como fiel a la Palabra y al Magisterio. Ocurría que la comunicación no era efectiva, parte importante de la responsabilidad debería ser atribuida al agente que la enuncia.

El resultado de la perversidad social moderna sería la formulación de la *mentalidad contra la vida*, derivada de los estudios que decían que los recursos naturales

estarían amenazados, por el creciente incremento demográfico; además de la frecuente demanda por nuevos utensilios y la generación de la existencia desechable. Delante esa catástrofe, la Iglesia se presentaba como defensora de la vida de la persona humana y de la comunidad de personas.

Asumiendo ese papel de defensora de la familia, la Iglesia afirmaba oponerse a las autoridades e instituciones públicas y privadas, que “limitan de cualquier manera la libertad de los esposos” (JUAN PABLO II, 1981: 30) en lo que atañe a la decisión sobre la procreación y a los hijos. Por eso, se presentaba como la antagonista, condenando enfáticamente medidas a favor de contraceptivos, del aborto y de la esterilización.

Lo que hacía que filósofos y otros pensadores identificasen la Iglesia como una, si no, la principal institución a ser combatida. Bastaría ver lo que dice Singer en 1982 sobre eso. “El óvulo y el espermatozoides no tenían un especial estatuto moral que prohibiera destruirlo; o admitir que el embrión no tiene tampoco en el primer estadio de su vida un especial estatuto moral, que impida destruirlo” (SINGER, 2003: 240). Un pensador que tuvo gran éxito en la divulgación de sus tesis utilitaristas y representaba un ardoroso discurso opositor de la visión eclesial.

La Iglesia tenía la ventaja de ser una institución antigua, con fuerte presencia en el imaginario de las personas. Sin embargo, esa también era una de sus debilidades, porque era fácilmente identificada con un discurso de poder y de imposición de normativas morales. Resultado de ese proceso. La Iglesia pasaba a ser blanco de las críticas de filósofos y teólogos que contestaban según las premisas de su moral, haciendo que poco a poco el discurso eclesial fuese diluido como una idea, entre tantas otras.

CAPÍTULO III

LA SOCIEDAD BRASILEÑA Y EL PLENEAMIENTO FAMILIAR

1 Abertura política y “nuevas” prácticas sexuales

El inicio del pontificado de Juan Pablo II coincidió con el periodo de final del gobierno intervencionista y dictatorial brasileño. Dos eventos que podrían no tener ninguna relación, pero que en caso de la historia de Brasil asumen una importancia considerable, porque aunque los obispos, sacerdotes religiosos y religiosas no participasen directamente del poder, su apoyo o crítica ejercían influencia en la inestable situación política.

En la década de 1970, la Iglesia en Brasil estaba muy involucrada en la contestación y lucha contra las desigualdades sociales y en la resistencia a la intervención militar en la administración del Estado (SERBIN, 2001). Sobre eso volveremos a tratar y profundizar en el análisis, porque además de la importancia del enfrenamiento contra las fuerzas autocráticas en el Estado, también se enfrentaba a muchas contestaciones y acusaciones lanzadas desde la Santa Sede, principalmente después de que Karol Wojtyła fuera elegido a la Cátedra de Pedro (LIBÂNIO, 1981).

Al tratarse de una época de debilidad del Régimen, se dio la flexibilización de innumerables normativas morales y de comportamiento de la población (PEDRO, 2003). Si durante el apogeo del poder de los dictadores había una intensa campaña por la preservación de las “buenas costumbres”, en el período de apertura política se puede identificar también un relajamiento en las medidas de control sobre la vida: los cuerpos y la mentalidad de los ciudadanos.

Era un hecho que esa debilidad coincidiera con la crisis económica junto con el incremento de los movimientos sindicales y ciudadanos, a causa de la apertura política, redemocratización, etc. En ese escenario, la población, principalmente la juventud, pasará a relativizar el papel de la moral sexual en sus vidas. El Estado reduce la vigilancia sobre la producción cultural producida o exhibida en el país. Desde el teatro, la música, el cine y las artes plásticas demostraban esta situación. El éxito de la Comedia Sexuada⁴⁸ era un

⁴⁸ En Brasil ese género de comedia, muy popular en década de 1970, fue llamado pornochanchada.

síntoma de esa cultura contestataria y críticas a los patrones morales del período (PESSOA, 2017).

Algunos intérpretes vieron al principio en la comedia sexuada una producción de contenido de baja calidad, poco crítica con la realidad. Estudios recientes vuelven sus miradas hacia aquel fenómeno con una visión más crítica, incluso más afinada, en dónde se encuentra un movimiento de oposición a la normativa física y de expresión. La fórmula de comedia sexuada, con cenas de coitos y diversos desnudos, principalmente femeninos, era una estrategia para romper con los parámetros moralistas hipócritas de la sociedad, que vivían una sexualidad bastante activa, pero que públicamente se exigía que fuesen púdica. Con esa categoría de comedia, muy popular al final de la década de 1970 y al principio de 1980, se criticaba el propio sistema administrativo del Estado y de las instituciones identificadas como conservadoras.

El arte exponía problemas y cuestiones sociales *tabús*, como el aborto y la sexualidad femenina, clamando libertad. Grupos feministas elevaban sus voces para reclamar la desnaturalización de opresiones, apelando al derecho a sentir placer y separar la sexualidad de la reproducción. El Estado, comandado por una generación de hombres formados en los cuarteles, exigía la preservación de la moral. No obstante, su atención debería estar puesta en otros campos; los de la economía y la política, por ejemplo, los cuales amenazaban poner fin a la Dictadura.

El tema de la demografía era menoscabado en sectores de la administración pública, así como el matrimonio y la familia. Aunque la situación no fuese expuesta en esos términos, los hechos demostraban los cambios en la percepción que se tenía sobre la vida de los ciudadanos. La cuestión de la planificación familiar, aunque no haya sido asumida como un grave problema, por lo menos entró en debate, pues los teóricos (ALVES, 2006, 2008; SOBRINHO, 1993;) incorporaban los discursos producidos en otros países, mientras que las autoridades, sin liberar o incentivar el control de la natalidad, dejaban que las instituciones no estatales actuaran en ese campo. Para que eso fuese posible, era necesario la revisión de la función del sexo y del propio matrimonio.

La aprobación del divorcio en 1977 serviría como indicio de que los patrones morales de los brasileños habían cambiado, principalmente de aquéllos que vivían en las ciudades. El Estado no frenaba los cambios, siendo algunos imposibles, debido a la presión colectiva interna, pero también por una tácita influencia de otros países y grupos gubernamentales y no gubernamentales. Los debates en el parlamento brasileño giraban alrededor de la moralidad o inmoralidad de legalizar el divorcio.

Para los defensores de la propuesta, aprobar el derecho al divorcio era incorporar medidas aceptadas en la mayoría de los países civilizados, como exponían los diputados (ARCHANJO, 2008). En parte tenían razón, porque ese derecho había sido incorporado en diversos Estados, como Suecia, Inglaterra, Francia, Alemania, etc. (RONFANI, 2004), desde hacía décadas, pero en Brasil la visión tradicional de la familia y de la moral matrimonial, coincidente con los parámetros establecidos por la Iglesia Católica, eran una barrera a la hora de alterar la legislación.

Para los divorcistas, la legalización del proceso de ruptura del vínculo matrimonial sería la oportunidad para que una familia se formase, además de evitar la constitución de uniones libres, sin control o interferencia del Estado. La ausencia de una legislación de esa categoría no lograría impedir que los separados volvieran a unirse en otras relaciones, aunque lo harían de manera descontrolada, incluso con adhesión a la promiscuidad, pues las relaciones no serían reguladas. El diputado Tarcísio Delgado se expresó de la siguiente manera al justificar que el divorcio podría preservar la moral sexual en el país:

Diante da sociedade e da lei brasileiras restavam aos cônjuges desquitados três opções: 1) viver o resto da vida em castidade, contrariando a natureza, principalmente, de quem já exercitou o sexo; 2) encontrar outro ou outra com quem somassem afinidades e se juntassem, tornando-se adúlteros para resto da vida; 3) a pior, passar a ter relações variadas degenerando-se na prostituição (DELGADO, 1977).

Se oponían a esos argumentos y a las demás justificaciones, los diputados más convergentes con los argumentos católicos de indisolubilidad del vínculo matrimonial. Argumentaban que aprobar una legislación sobre el divorcio significaría fomentar las separaciones, porque en países en donde el vínculo fuera fragilizado, había ocurrido un incremento del número de separaciones y nuevos casamientos, lo cual coincidía con los datos demostrados por Ronfani (2004), Singly y Cichelli (2004).

Frente a todo eso, el Poder Ejecutivo que mantenía control sobre los más variados ámbitos de la vida de las personas, no se inmiscuía directamente en la discusión sobre la legalización del divorcio, como tampoco se esforzaba demasiado en controlar la moral sexual, como por ejemplo, sobre los programas culturales.

A constatação de que *a discussão sobre o divórcio não era alvo de preocupação por parte do governo militar [...] ao contrário do que afirmavam os antidivorcista, a proposta divorcista não visava alterar substancialmente as relações de poder, nem fora nem dentro da família,*

não havendo na defesa do divórcio vanguardismos em termos de transformação social (ARCHANJO, 2008).

Los opositores al divorcio en Brasil se preocupaban por ese tema, pues entendía que defender la estabilidad matrimonial era defender la moralidad, las “buenas costumbres”, la tradición y el orden, siendo buenos cristianos y católicos. La TFP (Tradición Familia y Propiedad) era una de las instituciones que fomentaba esa línea de pensamiento y de argumento, la cual intentaba presionar a las autoridades civiles a frenar aquellos proyectos que pudiesen de alguna manera fragilizar la familia, vista como pilar de una nación desarrollada y temiente de Dios. Solían establecer el enfrentamiento entre el bien y el mal; entre el Occidente cristiano y el Oriente ateo, representado por los comunistas.

Pois neste mundo — neste Brasil — em que o divórcio avançou encontrando diante de si, da parte de antivorcistas "ex-officio" (os quais prefiro nem mencionar), uma semi-indiferença escandalosa — quase uma atmosfera de "política da mão estendida" e de "détente" com os divorcistas — é alentador mencionar que em ambas as Casas do Congresso Nacional houve quem lutasse contra o divórcio até o fim. [...] mal que desde agora passará a corroer a família brasileira.

É nobre, é belo lutar pela integridade dos princípios que se professa. Fazê-lo quando tantos se desinteressam desses princípios, é heróico. É épico (OLIVEIRA, 1977).

La aprobación de la Ley del Divorcio provocaría en las palabras de Plínio Corrêa de Oliveira una catástrofe en Brasil, sin que hubiese una defensa efectiva de la familia y de las costumbres virtuosas. Los amores libres estaban siendo legalizados y la enseñanza cristiana destruida por un Estado rehén de los movimientos políticos y sociales importados de pueblos con mentalidad antinatural. La promiscuidad era lo que se preveía como futuro para el país.

En la lectura de Plínio Oliveira, tampoco los católicos habían luchado adecuadamente para frenar que los divorcistas divulgasen sus postulados. En su lectura parcial de mundo, casi todo partía de los comunistas, los cuales querían destruir las bases de la sociedad, con sus estructuras cristianas. Llegaba incluso a arremeter contra la Santa Sede por haber establecido relaciones con autoridades de países comunistas, en los cuales la familia había sido perseguida y destruida.

Por entender que incluso los políticos católicos, que componían las fileras del Poder Legislativo, habían fracasado, ensalzaba el acto de luchar por los principios como una cruzada, es decir, un martirio en la defensa de la tradición de la indisolubilidad del

matrimonio, como un mecanismo de control de los cuerpos y de la sexualidad de los ciudadanos, ya que en perspectiva, lo que se pretendía era la manutención de patrones, en los que hombres y mujeres no tuviesen más de una pareja sexual, y en los que los afectos concupiscentes fuesen dominados y callados en relaciones monogámicas, responsables de transmitir los valores cristianos católicos.

La inepticia del Estado de mantener el control sobre la monogamia y sobre la moralidad sexual de los ciudadanos era interpretada, como una derrota frente a proyectos del “mundo libre”, como dijera Plínio Oliveira. Brasil capitulaba frente los anticristianos y anticlericalistas. Sin embargo, conforme lo dicho anteriormente, las autoridades del Poder Ejecutivo no tenían demasiado interés en impedir ese proceso, entre otras razones por tener problemas que le preocupaban mucho más, como una grave crisis económica, que llevaría el Estado a la bancarrota y a la derrota del propio sistema dictatorial.

Aquellos que estaban en cargos de la administración estatal, principalmente en puestos del Poder Ejecutivo, tenían que afrontar las presiones ejercidas por la sociedad en el sentido de promover la apertura política. Lo deseado, en palabras del propio presidente de Brasil Ernesto Geisel, el cual estuvo en el poder entre 1974 y 1979, era realizar una apertura “lenta, gradual y segura” del Estado. Su sustituto João Figueiredo no cambió significativamente ese modelo, pues era perceptible que el tiempo de los militares en el poder llegaba a su fin. Entretanto, no figuraba en la agenda un control intenso de la sexualidad de los brasileños y tampoco de la reproducción.

Seguía habiendo medidas autoritarias e intransigentes por parte de los militares y de quienes los apoyaban. Durante el proceso de apertura política, en el cual se hablaba de amnistía a los crímenes políticos realizados desde 1964 y a las contravenciones realizadas por los interventores y por los grupos que enfrentaban el Régimen; un tiempo en el que también se hablaba de la convocación de elecciones generales libres, no estaba entonces en el foco realizar una interferencia sistemática en la vida sexual de los brasileños. Había problemas más evidentes que debían ser solucionados.

Conforme se ha visto, las autoridades dejaban que algunos procesos típicos de aquellos años siguiesen su rumbo, sin demasiado empeño en frenar los procesos de reevaluación del papel de la sexualidad en la vida cotidiana. Por eso desde las artes, como en la comedia sexual o desde el Parlamento se advertían medidas que rompían con el estereotipo de una sociedad moralista y conservadora de fuerte influencia católica.

2 Conferencia episcopal brasileña y familia

En el contexto de transformaciones de finales del siglo XX, las mujeres tuvieron un papel fundamental, lo que hace muy apropiada la afirmación de Michelle Perrot: “Entre as religiões e as mulheres, as relações têm sido, sempre e em toda parte, ambivalentes e paradoxais. Isso porque as religiões são ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres e poder das mulheres” (PERROT, 2007: 83). Entendiendo que la Iglesia ha actuado a lo largo de su historia a través de estrategias para asegurar la conservación de algunas restricciones a las mujeres, se destaca el control de su sexualidad, de manera muy particular en la historia de Brasil. Sin embargo, es un hecho documentado que también ofreció espacio de auxilio y apoyo para que pudiesen enfrentar angustias y sufrimientos.

Hay relatos y documentos que dan cuenta de que la Iglesia proporcionó oportunidades de diálogo con las mujeres, así como compartió sus dificultades para entender o aplicar la doctrina. No raras veces, la relación de la Iglesia con las mujeres dependía mucho más de los sacerdotes, que podrían acogerlas con misericordia, percibiendo sus angustias y dificultades, o por el contrario con moralismo, tratándolas con arrogancia y autoritarismo (AZZI, 1993). Esa relación de la Iglesia hacia las mujeres, a través de los sacerdotes y en razón de la sexualidad, suele presentar problemas incluso en las interpretaciones historiográficas, pues en la pretensión de demostrar la misoginia eclesiástica, existen investigadores que apresuradamente interpretan expresiones, frases o catequesis de forma descontextualizada o incluso errónea, como pasó en escritos en los que se atribuyen equivocadamente frases a Tomás de Aquino, las cuales no fueron pronunciadas por él (SILVA, et al: 2003).

A pesar de que algunas fuentes de sufrimiento fuesen ocasionadas precisamente por la normativa establecida por la Iglesia, no es posible atribuir a la Institución toda la responsabilidad por la misoginia o la marginación femenina. Antes bien, es preciso entender que la Iglesia vivió su tiempo histórico; por ejemplo, no se ha encontrado en la literatura nadie que atribuya a la Iglesia la formulación del patriarcado, aunque sea posible visualizarla en algunos momentos, como representante de ese sistema. La propia Conferencia Episcopal Brasileña reconoció que era preciso trabajar para reducir las consecuencias del patriarcado en la vida de las familias y en la existencia femenina, dado que ese fenómeno selló muchos hábitos en la historia brasileña (CNBB, 1986).

Al mismo tiempo el catolicismo ofrecía a las mujeres en Brasil, una infinidad de ejemplos de santas y mártires para el auxilio de la vida ordinaria, con tendencia a valorar los casos relacionados al sacrificio en la sexualidad, la devoción al servicio y abnegación de sí misma. En el santoral brasileño hay una especial atención dedicada a mujeres que preservaron su virginidad como un don y una donación a Dios. Las mujeres solían ser amonestadas a emular la vida de personajes como la Virgen María, Santa Mónica, Rita de Casia y más recientemente, Gianna Beretta Molla. Esas mujeres que no habían vivido en tierras americanas, pero que con su vida podían presentar el modelo de vida perfecta.

La Conferencia Episcopal, con la ayuda de algunos colaboradores ofrecía durante la década de 1970 y 1980 subsidios magisteriales para que las familias preservasen o construyesen un ambiente de contemplación y fidelidad al proyecto de cristiandad renacido con el Concilio Vaticano II. Considerando que toda la vida del cristiano debería dirigirse a hacer presente a la Iglesia en la vida cotidiana de los pueblos.

Eran elaborados subsidios, documentos resultados de estudios que servirían para conducir a la comunidad en la labor de construcción de un saber histórico y sociológico. Por ejemplo, el subsidio “Para rezar en casa” era un librito que expresaba algunos problemas cotidianos que afligían a las familias y ofrecía una visión teológica, donde las mujeres, los hombres y toda la familia, debería aprender como actuar frente a los desafíos de la vida ordinaria.

Se trataba de una guía para ser utilizada de manera frecuente en los hogares. Se recuerda que desde el Concilio Vaticano II se trataba a la familia como “Iglesia doméstica”, de ahí su responsabilidad de transmitir la fe, el magisterio y las normativas morales a los más pequeños y vulnerables. La intención de esas medidas era frenar tendencias entendidas como inmorales, las cuales se veían en expansión en la sociedad, conforme lo demostrado anteriormente, ya fuese por influencia de las artes o porque las autoridades ejercían menos ingerencia en la vida privada de las personas.

La Conferencia Episcopal atribuía a los progenitores; padres y madres, la responsabilidad de transmitir la fe a sus hijos. Además, reiteraba el papel de agregación de la oración, su poder de curar heridas y de ayudar a las familias a mantenerse fieles al papado y a la jerarquía eclesiástica. La oración sería una de las fuentes de la Iglesia brasileña para que los fieles enfrentasen la avalancha de medidas inmorales como la promoción del sexo prematrimonial o que atentan contra la indisolubilidad del matrimonio.

A referência aos documentos conciliares demonstravam fidelidade à Santa Sé, e pretendiam criar o vínculo institucional com os núcleos familiares. No princípio enunciavam: “santuário íntimo da Igreja, pelo mútuo afeto de seus membros, e pela oração feita a Deus em comum”(CONCILIO VATICANO II, 1965d: 11). As famílias eram inseridas, assim, na liturgia, durante muito tempo espaço e tempo dominado pelo clero.

Al producir enunciados para los católicos brasileños, los prelados tenían la obligación de mantenerse fieles al magisterio elaborado en la Santa Sede. Aparentemente era una actividad sencilla, sin embargo, la lectura del mundo de muchos obispos llevaba a interpretaciones heterodoxas, que eran criticadas por sus pares o por laicos más conservadores. Habitualmente se exponía algún problema y se ofrecía medidas para enfrentarlo, explicando cómo podrían ser utilizados los documentos magisteriales de la Iglesia Católica para responder dichos problemas. Por ejemplo, en el caso de definir por qué la familia era sagrada, los obispos brasileños, citando la *Gaudium et Spes*, decían que la familia era “santuário íntimo da Igreja, pelo mútuo afeto de seus membros, e pela oração feita a Deus em comum” (CONCILIO VATICANO II, 1965d: 11. Apud. CNBB, 1977: 13). Con esa fórmula, los laicos eran introducidos en un campo antes reservado a los católicos de vida consagrada.

As transformações sociais e a visão de João XXIII de modernizar a Igreja terminavam por assumir uma pragmática. Por isso diziam: “À medida que na Igreja vai-se tomando renovada consciência deste papel da família cristã, vai crescendo também o desejo de uma liturgia doméstica e familiar” (CNBB, 1981: 13). As orações e ritos celebrados em casa não poderiam substituir as celebrações no templo e tampouco os sacramentos, entretanto, dava-se o tom de que a construção de uma vida cotidiana dedicada ao Senhor iniciava-se no convívio famílias.

Las transformaciones sociales expresadas por el papa Juan XXIII eran interpretadas por los obispos brasileños, en donde decían que “À medida que na Igreja vai-se tomando renovada consciência deste papel da família cristã, vai crescendo também o desejo de uma liturgia doméstica e familiar” (CNBB, 1981: 13). Las oraciones y ritos celebrados en el hogar no podrían sustituir las celebraciones en el templo y tampoco los sacramentos.

Eran una evidente demostración de que la vida de los católicos debería estar dedicada a Dios, según la interpretación realizada por la Iglesia, con devociones y promesas, pero también con obediencia al magisterio (LIBANIO, 1981). En ese nuevo

contexto eclesiástico, la adoración y la vida evangélica deberían comenzar en el seno familiar, conforme Juan Pablo II expresaba en el encuentro que mantuvo con el episcopado latinoamericano en 1980 y en muchas otras oportunidades: “Hacer que la familia, en América Latina, cohesionada por el sacramento del matrimonio, sea verdadera Iglesia doméstica es una tarea urgente” (JUAN PABLO II, 1981).

Para la Iglesia brasileña los cristianos católicos precisaban estar en continua oración, pues como se ha visto anteriormente, rezar era una de las principales orientaciones para que las personas tuviesen condiciones de enfrentar sus problemas y dilemas; viviendo en armonía. La oración era entendida como el alimento para el alma ofrecido por la Iglesia, para que los fieles pudiesen defender su fe, delante de un mundo pernicioso y en constante lucha contra los valores y virtudes católicas.

Não digam apenas orações: rezem, orem. Não apenas leiam trechos da Bíblia: Ouçam a voz de Deus enquanto lêem. Não cantem apenas: louvem a Deus em seus corações. Não usem apenas palavras: valorizem também os gestos: façam o sinal da cruz, beijem a Bíblia ou o crucifixo, dêem o abraço da paz, acendam uma vela, repartam o pão. (CNBB, 1979: 14).

Según esa visión, todo absolutamente, debería pasar por la iluminación cristiana. Las decisiones de los católicos brasileños deberían ser resultado de una deferencia y aceptación de la voluntad de Dios en sus vidas. Para la vivencia de ese clima de oración se recomendaba la construcción de una rutina, en la cual los integrantes de la familia se reunirían para compartir las preces y prepararse para las actividades cotidianas. Las oraciones indicadas por la Conferencia Episcopal a las familias incluían: salmos, textos proféticos, evangelios y se recomendaba la utilización de la Liturgia de las Horas, la cual reúne las oraciones oficiales de la Iglesia.

Por la dificultad de manejo de la Liturgia de las Horas, los obispos ofrecían una ayuda, con la esperanza de que los progenitores guiasen los momentos de oración a lo largo del día y administrasen las reflexiones de los demás miembros de la familia. La intención era que los católicos aprendiesen a leer el mundo a través de un lente católico. De esa manera, se esperaba que el Magisterio fuese inteligible o por lo menos obedecido como mensaje de Dios.

Las oraciones dirigidas por los progenitores y celebradas por todos los miembros de la familia, indicaban la plena ofrenda a Dios de las actividades diarias. En la perspectiva católica, la existencia humana se justificaría en la contemplación y adoración de Dios, sabiendo que la plenitud sería alcanzada apenas en la Vida Eterna. Sin embargo,

la vida terrenal no podía ser abandonada. Conforme afirmaba Juan Pablo II, era preciso una correcta interpretación de los signos cristianos, como la Cruz de Cristo, para que fuesen entendidos como presencia de Dios en la existencia cotidiana (JUAN PABLO II, 1981), manifestada en el trabajo o en las rutinas familiares.

Símbolo de la fe, la cruz es también símbolo del sufrimiento que conduce a la gloria, de la pasión que conduce a la resurrección. "Per crucem ad lucem", por la cruz, llegar a la luz: este proverbio, profundamente evangélico, nos dice que, vivida en su verdadero significado, la cruz del cristiano es siempre una cruz pascual. En ese sentido, cada vez que celebramos, como quisiéramos hacerlo hoy, el misterio de la cruz, aumenta en nosotros la luz de la fe, la certeza de que el tiempo del sacrificio y de la renuncia, puede muy bien ser el comienzo de tiempos nuevos de realización y plenitud (JUAN PABLO II, 1980a: 5).

El creyente debería estar en continua oración; sus actos y pensamientos dirigidos al Sagrado, en una especie de continuidad de la norma benedictina *Ora et labora*. Al despertar, el cristiano debería colocarse frente a Dios, dedicándole su trabajo y la convivencia con los demás trabajadores en la esperanza de ser un artífice de la voluntad de Dios, contribuyendo para la misión evangélica. Esa era la tarea del padre, que con su ejemplo también evangelizaría en su ambiente de trabajo y a su familia.

Al volver a casa después de la jornada de trabajo o estudio, los padres deberían conducir las oraciones y reflexiones sobre el día. El episcopado brasileño sugería que las oraciones en familia fuesen un momento favorable a la espontaneidad, en el que los presentes pudiesen hablar. Existía la percepción de que las madres tenían más oportunidades que los padres para realizar algunas oraciones con los hijos, pues cabría a ellas, en la visión episcopal, poner los hijos pequeños para dormir: "a mãe terá mais oportunidade, talvez, de rezar com os filhos menores, ao colocá-los na cama" (CNBB, 1981: 32). La Conferencia Episcopal Brasileña tenía una opinión tradicional sobre los roles paternos y maternos. La madre era responsable o la progenitora preferente para los cuidados más específicos de la crianza. No se esperaba que el padre condujese al hijo a la cama.

El trabajo remunerado era una atribución masculina. Eso se evidencia por el pasaje en que los obispos afirmaban: "Com o seu trabalho o homem: sustenta a própria vida e dos seus; une-se aos seus irmãos e os ajuda; pode exercer a caridade fraterna; a colabora no aperfeiçoamento da criação divina" (CNBB, 1981: 57). Entendían que el trabajo realizado por el hombre debería cumplir una función social, por eso se sugería que durante

el análisis en sus reflexiones de conciencia y peticiones, recordase pedir humildad y altruismo para servir a los otros y glorificar a Dios.

Convergiendo con la visión conciliar y con el magisterio de Juan Pablo II, cuando en Puebla dijo: “hacer que la familia, en América Latina, cohesionada por el sacramento del matrimonio, sea verdadera Iglesia doméstica” (JUAN PABLO II, 1979c: 11), los obispos brasileños fomentaban el orden familiar como una pequeña iglesia, que con sus oraciones y acciones diarias podría santificarse y santificar a los que estaban a su alrededor (LORSCHETER, 1980; CNBB, 1975, CELAM, 1979). La oración nocturna servía de momento óptimo para que los hijos compartiesen las experiencias del día y así, los progenitores instruyesen a la prole según la normativa moral cristiana. Esto era una ocasión para verificar cómo los hijos interpretaban algunos eventos, controlando así lo que leían y pensaban (AZZI, 1993).

Además, durante la noche, los esposos, después que la prole estuviese durmiendo, podrían hacer ellos mismos una reflexión sobre su día, teniendo la oración y la Biblia como fuente de información y devoción, responsable de crear la armonía y complicidad necesarias para la constitución de un matrimonio adecuado (CNBB, 1981: 33). El matrimonio, en señal de devoción, estaría en oración para hacer la voluntad de Dios; un bien mucho más deseable que la realización de planes materiales.

La Iglesia brasileña con toda su complejidad, intentaba equilibrar la devoción y la vida social de los católicos (CNBB, 1975, 1977, 1981). La Conferencia enseñaba que los progenitores deberían adoptar la sexualidad con rectitud moral y la Paternidad Responsable como un acto racional, sin dejar que los deseos materiales dominasen su elección, porque llegar a la Vida Eterna debería ser el principal proyecto de los católicos. La idea predominante era de que “toda ação humana tem [...] uma referência objetiva à salvação” (CNBB, 1977: 6).

En el seno familiar los padres deberían ejercer la función de promotores del Magisterio, haciendo que la lectura y escrutinio de la Sagrada Escritura fuese adoptada como un hábito, así como la reconciliación entre los parientes, de modo que pudiesen emular lo máximo posible la perfecta vida expuesta por Cristo y por la tradición católica. Una idea muy presente en los enunciados que trataban el tema sobre la reconciliación era que las personas no fuesen a dormir antes de reconciliarse, para impedir que el demonio obrase en el corazón de los fieles (CNBB, 1981). La vida familiar debería ser un modelo de conversión, a tal nivel que el católico devoto no temiera nada.

Esa idea de perfección llegaba a dejar huella en el imaginario de las personas, lo que sería visto como una creencia verdadera o una total confianza en Dios y en su plan de salvación. Esa idealización era replicada por las comunidades parroquiales y por sus integrantes, conforme haría notar María do Carmo Gáspar, una católica integrante del Movimiento de los Focolares, la cual dijo haber bendecido la voluntad divina, incluso ante la tragedia del fallecimiento de su esposo en un accidente, situación que la haría quedarse viuda y con 5 hijos. Parecía un eco del modelo de entrega plena a la voluntad de Dios; lo cual se esperaría de una mujer creyente y devota. Frente a esa situación parece tener bastante sentido la recomendación de oración transmitida por los prelados en 1981: “tranquilamente me deito e logo adormeço, porque a paz do meu repouso vem só de ti, Senhor!” (Sl 4, 7-9. apud. CNBB, 1981: 40).

Entendiendo que la Iglesia en aquellos años trataba la familia como “Iglesia doméstica”, estaba la necesidad de ofrecer ayuda para que los padres y madres adoptasen medidas efectivas para formar los nuevos cristianos. Siendo esa una de las principales justificaciones utilizadas a la hora de fomentar la apertura a la vida y la fidelidad al magisterio. Existía la exigencia de que los padres transmitiesen la fe a su prole según lo establecido y controlado por la Iglesia católica.

Para que fuesen verdaderos imitadores de Cristo, incluso en los gestos, los cuales se incitaba a los progenitores a que hiciesen: “alguns levaram crianças a Jesus para ele pôr as mãos sobre elas” (Mc 10, 13-16. Apud. CNBB, 1981: 42), se precisaba formar católicos sumisos a la enseñanza papal. El problema podría residir en el hecho de que la Iglesia era plural y en la década de 1970 y 1980 ganaba fuerza la presencia de una iglesia progresista (SENRA, 2017), cuya visión era de que el Cielo empezaba en la vida ordinaria, por ello era exigente y trabajaba para hacer el mundo más semejante a lo que sería el Reino de Dios (LIBÂNIO, 1981; BOFF, 1987).

3 Influencias de la Teología de la Liberación en la heterodoxia

Conforme lo dicho anteriormente, la Iglesia es un objeto de análisis complejo. No puede ser entendido a partir de una visión unívoca. Hay variaciones según las tradiciones regionales y las distintas situaciones políticas, económicas y sociales de las personas que

forman la comunidad católica, asiendo que la interpretación tanto del mensaje cristiano, como de la Tradición y del Magisterio tengan características particulares, haciendo que exista variadas maneras de ver, entender y vivir la Iglesia.

La década de 1970 y 1980 fueron tiempos interesantes para comprobar esa situación, porque el Concilio Vaticano II había rehabilitado pensadores y teorías antes marginadas, además de posibilitar el nacimiento de nuevas teorías sobre ser y hacer la Iglesia. La movida eclesial era favorable a la renovación, aunque algunos temiesen la ruptura, otros la provocaran tanto por cuestiones conservadoras, como progresistas. Vemos, por ejemplo, la situación de Lefebvre y de Leonardo Boff, que por razones distintas dejaron el seno del catolicismo oficial e institucional.

De manera general, la Teología de la Liberación proponía una visión invertida de la Teología. Antes que promover la ascensión de los creyentes a los Cielos, quería que el Cielo fuese descubierto en los creyentes y por ellos. Un ejemplo que puede demarcar bien esa distinción sería la interpretación evangélica a partir de la vida de las personas, con una “opción preferencial por los pobres”.

João Batista Libânio dijo que ninguna otra propuesta teológica pasó en tan poco tiempo por tan intenso proceso de revisión y análisis, como la Teología de la Liberación, que “desde o início (asumió), um conjunto de ideias, instituições e aspirações que conflitavam diretamente com a situação econômica e política do Continente (latinoamericano) e que despertavam desconfiança em setores conservadores da Igreja” (LIBÂNIO, 2013: 1329). El lugar más apropiado para el desarrollo de su metodología sería el mundo de los pobres y marginados. Eso generaba temores en figuras conservadoras de la Iglesia, estuvieran en el Vaticano o en Brasil.

Sin embargo, la Teología de la Liberación tuvo una rica existencia entre el pontificado de Pablo VI y de Juan Pablo II. Las experiencias de estar y actuar con los pobres permitió el resurgir de una Iglesia cercana a los pueblos. Sin embargo, los teólogos de la liberación fallaron en consolidar sus propuestas y tampoco pudieron ver, en el periodo examinado, más allá de la actividad de trabajar con los pobres, especialmente los pobres en bienes materiales (MAINWARING, 1989). Eso quería decir para algunas personas, como Ivone Gebara (2005) o Juan José Tamayo (2019), que la Teología de la Liberación no se dedicaba en especial a todas las personas o colectivos marginados de la misma manera, como ella misma interpretaba que serían las mujeres doblemente víctimas; por ser pobres y mujeres a la vez. Aún así, no hubo especial atención despendida

a ellas por los estudios y trabajos de los pensadores más destacados del movimiento teológico.

Aquilo que experimentamos no tempo da teologia da libertação e da opção pelos pobres parece distante, visto que agora a instituição Igreja já não está lá e, sobretudo, não está com a causa das mulheres [...]. No Brasil, as teólogas feministas têm pouco espaço institucional para fazer com que suas ideias se reproduzam. Há os movimentos sociais, sem dúvida, aos quais podemos aderir, mas falta-lhes representatividade institucional religiosa no âmbito das instituições da religião (GEBARA, 2017: 54).

Las mujeres no permanecieron silenciadas en Latinoamérica. El silencio y la ausencia de preocupación de la Teología de la Liberación fueron superados con la organización y con el trabajo de mujeres que iniciaron una teología de la liberación femenina. No estuvieron a la espera de que los hombres concediesen el derecho a producir una interpretación sobre sus vidas; superaron las barreras epistemológicas, los prejuicios sexuales y produjeron una praxis que pusiese en jaque el machismo, el patriarcado, e incluso el determinismo masculino en la historia de la salvación.

El campo de actuación de la Teología de la Liberación era muy amplio, pero dejaba por el camino temas, que al comienzo serían asociados a una agenda progresista, costosos para muchas mujeres. El control de la natalidad, por ejemplo, no fue abordado de manera sistemática o central en sus planes de liberación. De hecho, no hay referencias significativas sobre esa cuestión, sólo algunas referencias aisladas de algunos de sus representantes, aunque siempre en períodos posteriores a los que interesan al presente estudio. Vemos el caso de Leonardo Boff (2014), el cual habló sobre el tema a principios del siglo XXI, o Frei Betto (1997) que abordará el tema en la década de 1990.

La atención de los teólogos de la liberación en Brasil estaban dirigidos hacia la lucha contra la pobreza y contra la injusticia, pero en los años iniciales del pontificado de Juan Pablo II, que coincidían con el mandato de Dom José Ivo Lorscheiter en la presidencia de la Conferencia Episcopal Brasileña (1979-1986), no existía el entendimiento de que el control de la natalidad, a través de métodos artificiales, era una manera de liberación de la situación de miseria, sino por el contrario, se consideraba como un acto inmoral, conforme enseñaba el Magisterio papal.

Na solução do problema demográfico, é preciso proclamar que as graves discriminações econômicas e sociais do Terceiro Mundo não podem ser resolvidas simplesmente reduzindo a população, sobretudo pelos recursos e métodos antiéticos (LORSCHETER, 1980).

La Teología de la Liberación no gozaría de un estado de tranquilidad durante el pontificado de Juan Pablo II. Desde el primer momento el pontífice envió avisos de que estaría muy atento a posibles desvíos de la interpretación clásica, o por lo menos, de la teología que él profesaba (LIBÂNIO, 1987). En Puebla, durante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, había expresado que no era posible aceptar algunas heterodoxias en la Iglesia, aunque aparentemente tuviesen una buena intención: “las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a radicalismos sociopolíticos que a la larga se manifiestan inoportunos, contraproducentes” (JUAN PABLO II, 1979d).

En Brasil durante su viaje pastoral en 1980 volvió a advertir sobre los riesgos de una visión más mundana, que abandonaba el centro de la vida espiritual católica, cuando dijo:

Nadie tiene derecho a traicionar esa expectativa o decepcionar esta petición, ocultando por timidez, inseguridad o falso respeto humano los verdaderos criterios u ofreciendo criterios dudosos, cuando no abiertamente desviados de la enseñanza de Jesucristo transmitida por la Iglesia. (JUAN PABLO II, 1981)

Refiriéndose a innumerables actos, entendidos como desvíos, se podían considerar a muchos teólogos de la liberación. El papa parecía enviar una respuesta a lo que había sido dicho por Gustavo Gutiérrez, uno de los fundadores de la Teología de la Liberación: “es evidente [...] la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina” (GUTIÉRREZ, 1975: 25). En la mente de Gutiérrez estaba la idea de hacer teología con los pies en el suelo, de manera práctica para construir una sociedad justa y fraterna, donde las personas pudiesen llegar a ser protagonistas de su vida.

En Brasil había una fuerte presencia de la Teología de la Liberación, incluso con muchos e importantes prelados depositando su apoyo a los teólogos, seminarios y experiencias implementadas en diversas diócesis: São Paulo, Recife, Santa María, Natal, São Félix, etc. A partir de esa visión pragmática de la Teología se pretendía promover un cambio en la vida de los creyentes en lo que se refiere a la dignidad de la existencia material, por eso muchas veces se la acusó de ser marxismo, sociología e incluso de no ser católica.

La diferencia entre Juan Pablo II y la Teología de la Liberación se podía ver en los campos elegidos para la actuación, que sin prescindir de la dimensión racional y

sapiencial, optaba por una dimensión teológica que mirara a la situación de exploración de los pobres y en el trabajo de liberación de esa condición (LIBÂNIO, 1987). Mientras tanto, el pontífice promovía el enfoque en las familias, atribuyendo responsabilidades catequéticas a los padres, construyendo un espacio de adoración y de salvación, fomentando lo que se volvería un *slogan* de su pontificado “Iglesia Doméstica” (JUAN PABLO II, 1979d), frente a la situación de “Iglesia en las casas” (COMBLIN, 1987), que fue una alternativa señalada por la Teología de la Liberación, como camino para la realización del Evangelio, incluso con los sacramentos.

La propuesta de Juan Pablo II era que las familias fuesen la primera fuente de catequesis (JUAN PABLO II, 1980a), y para corroborar ese magisterio era preciso crear una historia plausible en la que desde el principio de la Historia de la Salvación, Dios había querido que la familia fuese la formadora de los primeros adoradores; creyentes que seguían rigurosamente las directrices y los mandatos divinos. Entretanto, desde la Teología de la Liberación se argumentaba que la familia no podía ser la base de la Iglesia por la simple razón de que Cristo no había creado esa enseñanza (COMBLIN, 1987), pues el cristianismo era una fe fundamentada en la conversión, antes que en la heredad de la creencia. Por otro lado, la Comunidad Eclesial de Base podría ejercer esa función, pero el pontífice veía la situación de forma muy distinta.

Si hay aspectos en que el pontífice se distancia de la Teología de la Liberación, también hay dimensiones en las que se acerca. Por ejemplo, en la importancia de la ejecución, la cual Juan Pablo II (2011) llamaba *acción* y Gustavo Gutiérrez (1975) *praxis*. Evidentemente que del punto de vista del status y de legitimación, la palabra del pontífice tenían más peso dentro de la estructura eclesial. No obstante, es importante recordar que la formulación del pensamiento de Wojtyla se dio sobretodo durante su vida sacerdotal y episcopal.

La historia del mundo en la postguerra estaba repleta de matices. La Polonia de Wojtyla dominada por los soviéticos clamaba por la libertad de expresión de la fe (BERNSTEIN; POLITI, 1996); otros países de Europa, como Francia, vivían un tiempo de opulencia en el que los jóvenes clamaban por la libertad de la opresión capitalista (JUDT, 2012); en América Latina los pobres no tenían voz para clamar, porque eran silenciados por los poderosos (LIBÂNIO, 1987). La Teología de la Liberación nacía y se desarrollaba en ese océano de ideologías y de incoherencias, en donde sus opciones divergían de los modelos clásicos de la teología católica, aunque se entendía que lo

clásico no había provocado la conversión del continente o del país en un lugar más justo y cristiano.

Para Gutiérrez, sin la dedicación material a los demás, no se constituiría una verdadera teología, ni se entendería en esencia el mensaje de Dios. “La comunión con el Señor significa indudablemente una vida cristiana centrada en el compromiso concreto y creador de servicio a los demás” (GUTIÉRREZ, 1975: 34), capaz de retirar a los hombres de la situación de dominación en la que estaban sumidos. La liberación propuesta no era construida para la vida eterna, sino para la existencia física y terrena de los sujetos. Esa visión era arriesgada, principalmente, en un país como Brasil, que a pesar de los incontables problemas derivados de la ausencia de justicia, seguridad y dignidad para los hombres y mujeres trabajadoras, tenía una mentalidad muchas veces extraña a su grupo y a su realidad (BOURDIEU, 2007).

La contribución de la Teología de la Liberación para la heterodoxia fue bastante significativa en Brasil. Defensores de un modelo de Iglesia más tradicional y conservadora, como los integrantes de la TFP fueron frecuentes críticos y opositores de las acciones de los teólogos de la liberación, de las Comunidades Eclesiales de Base, de la opción preferencial por los pobres y de la incorporación de nuevos actores en el campo religioso, como podrían ser los negros, los indígenas y las mujeres, los cuales exponían una manera particular de ver y juzgar sus roles a la luz de la Sagrada Escritura. Para el teólogo João Batista Libânio: “depois que a comunidade é o sujeito produtor da interpretação da Escritura, esta se torna uma realidade de sua vida, uma expressão de sua "liberdade religiosa" criativa” (LIBÂNIO, 1981: 31).

Esa libertad alabada no era el tipo de actitud que la Santa Sede o algunos integrantes de la Conferencia Episcopal, tales como D. Antônio Mayer o D. Geraldo Sigaud, deseaban alentar, sino más bien se buscaba obligar a las voces divergentes a silenciarse (LIBÂNIO, 1999). Una de las formas que encontraban de oponerse a la Teología de la Liberación era la de relacionarla al marxismo con la intención de generar el miedo en sus oyentes. Desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, había una mirada atenta, para que las tendencias más marxistas fuesen negadas y que la liberación fuese trabajada, en mayor medida, como una lucha contra el pecado, antes que una labor contra las injusticias y la miseria material terrenal (DOCTRINA DE LA FE, 1984). Eso demuestra que la Teología de la Liberación era una novedad en el catolicismo, pero también un elemento de divergencia dentro de la Iglesia.

4 Iglesia en Brasil: intérprete del plan de salvación

La Iglesia Católica instalada en un país de una extensión abrumadora, con una población tradicionalmente relacionada con el catolicismo, tenía una tarea compleja, dado que, además de los problemas habituales de la evangelización, debía enfrentar una situación de conflicto entre los ciudadanos, a causa de la intervención militar en el Poder, al mismo tiempo que necesitaba responder a los cambios de la postmodernidad, pues la Iglesia no era la misma del período colonial (HOONAERT, 1993), en donde se amenazaba a la rutina tradicional de los fieles, por ejemplo, en la enseñanza sobre el cuerpo, la sexualidad, la reproducción y la vida matrimonial.

En lo referente al cuerpo, el tema requería que los obispos mirasen a su grey, como el Papa Juan Pablo II empezaría a hacer desde que asumió su pontificado, porque conforme identificaría Le Breton: “desde o fim dos anos 1960 e com uma amplitude crescente, um novo imaginário do corpo desenvolveu-se e conquistou domínios de práticas e de discursos até então inéditos” (LE BRETON, 2011: 240). El cuerpo fue campo de debates y combates, el cual quedó desacralizado, en lo cual Elliot responsabilizó al liberalismo y a la Revolución Sexual y Novaes de no libertad, de esclavitud de patrones estéticos dedicados a las mujeres.

El cuerpo en el siglo XX se convirtió en un ente, muchas veces independiente del ser personal, exigiendo cuidado y preservación; actos de violencia contra el cuerpo, como los realizados por algunos santos que se martirizaban se volvieron anacrónicos. Todo lo que fuese feo o grotesco precisaría ser excluido. Los sujetos se identificaban con sus cuerpos. Para la Iglesia seguía valiendo la prerrogativa de que el cuerpo era sagrado, la mácula hacia el cuerpo reflejaría la descomposición de la persona; los pecados de la carne ocasionarían probablemente la condenación de la persona (JUAN PABLO II, 1979d).

¿Cuántas veces la obra “El retrato de Dorian Grey” fue usada como ejemplo para demostrar que el hedonismo terminaba por conducir a los sujetos a la pérdida de sí mismos? La inocencia y la pureza estaban siendo perdidas para el advenimiento de una rutina de satisfacción corporal, la cual separaba el sexo de la función reproductiva, en el afán del gozo efímero.

Esa rutina tratada por algunos como enfermiza, se mostró en estudios de Giddens (1993) realmente como una situación patológica, no siendo todo promiscuidad o una cuestión de opción o elección, sino el resultado de un cambio químico y psíquico en la

persona. Fenómeno que puede ser estimulador para la separación entre el acto conyugal y la reproducción.

El amplio debate que se creó alrededor del control de la natalidad, por medio de los métodos naturales o artificiales, por un lado, y por otro, la utilización del aborto, como método de planificación familiar y la imperativa demanda por responsabilidad social, en lo concerniente al control demográfico, pueden ser interpretados a la luz del enfrentamiento sobre el control de los cuerpos, como una liberación de las normativas de instituciones (DEL PRIORE, 2011; GIDDENS, 1993; FOUCAULT, 1995) como la Conferencia Episcopal Brasileña.

Mientras, la Iglesia Católica se presentaba como una institución histórica y confiable por su permanente labor en la defensa de un orden corporal, sexual y reproductivo. Buscaba así legitimarse recurriendo al magisterio conciliar, el cual decía: “Cristo Nosso Senhor, para apascentar e aumentar continuamente o Povo de Deus, instituiu na Igreja diversos ministérios, para bem de todo o corpo” (CONCILIO VATICANO II, 1964c: 18. Apud CNBB, 1980: 9)

Surgían diversas organizaciones y fundaciones en oposición a ese proyecto tradicional. Lo que era expuesto por la Iglesia como su aspecto laudable, solía ser criticado por los demás, precisamente por esa característica excesivamente ahincada en la tradición, la cual le impedía ver y actuar en la contemporaneidad con altivez y velocidad. Las instituciones que se oponían a la visión de mundo del catolicismo eran menos conocidas que la institución religiosa, pero su capacidad de persuasión y su capilaridad eran inmensas a la hora de hacer apología de propuestas sobre lo que los obispos entendían ser su campo de actuación: la familia.

Los obispos brasileños y de otras nacionalidades solían ser bastante conservadores a la hora de adoptar medidas relacionadas al cuerpo, la sexualidad y la reproducción. Seguían directrices tradicionales, fundamentadas en una infinidad de documentos producidos por la Curia romana. En contraposición estaban instituciones como la IPPF, Fundación Rockefeller y Fundación Ford, las Naciones Unidas y la CEPAL, las cuales se tornaban portavoces de programas libertarios, al estimular prácticas que dialogasen con el slogan “nuestro cuerpo nos pertenece”. Expresión utilizada por grupos feministas proabortistas y favorables al control de la natalidad, como un signo de la identidad y uso de su cuerpo. Haciendo eco de lo que se producía en otras áreas del planeta, conforme lo anteriormente expuesto y analizado por Bayley (2013), principalmente en el país de origen de muchas de esas instituciones.

Esa prerrogativa encuentra fundamentación en diversos estudios, entre los cuales se encuentran los de Joana Maria Pedro (2003) y Mary del Priore y Joana Novaes, para quien “nossa época é marcada pela perda, ou pela extrema fragilidade, daquilo que antigamente, balizava a cultura: tradição, virtude, moral, autoridade” (NOVAES, 2011, p.482).

Es precisamente esto lo que encontramos en los debates promovidos por la Iglesia Católica en Brasil, a través de sus interlocutores, cuando pretende establecer a los fieles la necesidad imperativa de salvaguardar los valores tradicionales de la sociedad, como la virginidad y la sexualidad reservada o direccionada para la procreación, a lo cual la Conferencia Episcopal se manifestaba de manera bastante convergente con los postulados papales, asumiendo sus enunciados e incluso emulando su vocabulario. De tal manera que la CNBB, en las décadas de 1970 y 1980, aceptaba la planificación familiar solamente si se hiciera recurriendo a los métodos naturales.

Era frecuente en los enunciados cristianos el empleo del argumento de que la sociedad buscaba dismantelar la estructura familiar, la dignidad sexual y el respeto al cuerpo. En 1975 los obispos brasileños dijeron: “nos julgamos no direito e no dever de expor e de defender a doutrina a respeito do matrimônio e da família, doutrina que se inspira na palavra de Deus” (CNBB, 1986). Evidentemente esa expresión determina un campo de comunicación, pues ha sido puesta en una situación inamovible, en la cual ella se tomaba el derecho, y por lo tanto, nadie tendría la legitimidad de cambiar aquello.

Cumpliendo con su papel pastoral de fiel defensora de la tradición eclesiástica, que se remontaba, según se creía, a los apóstoles, la institución católica no permitía demasiadas innovaciones. Sin embargo, se realizaron algunos intentos, como se puede observar en la enseñanza de los prelados en 1973, cuando dijeron: “seria erro pastoral apegar-se, por exemplo, ao modelo tradicional, pois se criariam desnecessariamente tensões suplementares inúteis” (CNBB, 1977). Existía la necesidad de transmitir la moral cristiana, y en el país, durante aquellos años, no había obispos que se opusiesen francamente al magisterio papal. Las críticas, cuando habían, eran discretas y puntuales.

Ese hecho corrobora la percepción de que el tema es complejo, al demostrar que, incluso dentro de una institución tradicional y conservadora, existían divergencias y enfrentamientos sobre la identidad corporal, como también sobre los límites de utilización del cuerpo. De una manera o de otra, se confirma el entendimiento de que los prelados católicos se veían responsables de la defensa de la moral y de las buenas costumbres.

Entretanto, desde instituciones laicas, la ofensiva contra las normativas tradicionales eran más intensas, no precisando llegar al radicalismo propuesto por Reich o Marcuse, pero defendiendo el llamado “amor libre”, que implicaba experimentaciones y pruebas prematrimoniales, así como la elección de la maternidad y paternidad como una decisión racional y pragmática, antes que un llamado natural o espiritual (PEDRO, 2003).

Otro aspecto importante a finales de la década de 1970, el cual fue bastante destacado por la Iglesia, se hallaba directamente en el prejuicio de que la población perdiese su tradición católica (MAINWARING, 1989). Eso era frecuentemente recordado por los obispos y por el Papa, cuando estuvo en el viaje pastoral a Brasil. Cuando se hablaba de “amor libre”, los obispos identificaban que estaba en riesgo el mensaje de inviolabilidad matrimonial. En la línea de pensamiento y argumentación eclesial sobre el uso del cuerpo, se entendía que el matrimonio debería durar hasta la muerte de uno de los cónyuges.

Aunque estos años fuesen de mucha inseguridad, a causa del recrudecimiento de la lucha contra la dictadura, incluso con la prisión y asesinato de religiosos ligados a la resistencia, los prelados no dejaban de enaltecer el papel central de la familia como una receta de suceso para el desarrollo de la nación. Por eso, fueron frecuentes los enunciados de condena a la aprobación de la Ley del Divorcio. La crudeza de la situación política y social de Brasil no eran suficientes para retirar la atención de los prelados, si bien, algunos obispos destacaron en la defensa de la justicia y de la lucha por la democracia, como D. Paulo Evaristo Arns que se convirtió en un símbolo y una voz para aquellos que no tenían voz para resistir a los desmandes del Estado o de los poderosos.

Desobedecer las cláusulas del contrato matrimonial introducía a la pareja en situación de pecado y de separación de la comunidad. Las élites eclesiales seguían afirmando la doctrina y se negaban a aceptar las rupturas de los vínculos como una actitud válida para los católicos (CNBB, 1980: 34). Se podría decir que era una pauta de los más conservadores, sin embargo, en esa dimensión moral no había mucha distinción entre los diversos grupos que formaban el episcopado brasileño, considerando el estímulo dado a la formación de la Pastoral Familiar (CNBB, 1986). La diferencia entre los distintos grupos estaría en la recepción, pues aquellos más identificados con el ala progresista no eran tan tajantes en la condenación de las parejas que se separaban, ya que intentaban actuar con misericordia, aunque en la práctica condenasen la ruptura del vínculo matrimonial.

Romper el contrato/sacramento era entendido como una grave amenaza al bienestar y a la dignidad de las familias. Los obispos obedientes a su deber de proteger la doctrina afirmaban que la “instituição generalizada do divórcio não prova que uma lei divorcista seja em si boa. Seria mesmo desastrosa num país em cujo poço existe uma forte tradição familiar” (CNBB, 1986).

La Conferencia Episcopal buscaba exponer la convergencia con lo profesado por la Santa Sede y con otros obispos y conferencias episcopales. Enunciaban que una separación matrimonial era un fracaso y un riesgo para la estabilidad de la prole: “A separação de fato, acompanhada ou não de separação legal, desfaz a comunhão de vida e marca como que o fracasso, a não realização do casamento” (CNBB, 1978: 5.4.1). En ese campo había un discurso relativamente convergente, en que los prelados encontraban apoyo en los prelados de otras regiones del globo, pero principalmente en los latinoamericanos, los cuales vivían situaciones de penuria, desafortunadamente, muy semejantes a los de los Estados de la región.

No queda duda de que existía una tradición familiar en Brasil, conforme se puede comprobar en las obras de Mary del Priore (1993) y Vainfas (2010) que hicieron importantes aportaciones revisionistas sobre las familias en Brasil, donde exponían que los supuestos patrones de parentesco, de reproducción o de organización eran no pocas veces mitificados o leídos de manera tergiversada. Así lo hacían eventualmente los prelados, los cuales defendían determinadas circunstancias de manera anacrónica o sin la debida profundidad analítica esperada de una persona dedicada a la enseñanza y a la catequesis.

El problema podría estar en la velocidad de los cambios, pues se entiende que Brasil tardó cerca de tres siglos en superar el modelo utópico y los clichés de la familia patriarcal. El modelo de familia nuclear había entrado en crisis muchísimo más rápido, lo que podría confundir a las personas, incluso a los obispos. Es ampliamente examinado por historiadores y sociólogos, el hecho de que la familia humana sea una institución orgánica, conforme señalan Bauman, Le Breton, Irigoyen y Franco. Los obispos brasileños, entretanto, formados en seminarios mayoritariamente conservadores (SERBIN, 2008), seguían examinado los hechos sociales a partir de estructuras sociales del pasado, con normativas actualizadas, sin embargo, fundamentadas entre dictámenes medievales y modernos, no pocas veces referenciados en el Concilio de Trento.

El acaecimiento de mudanzas en la legislación no desobligaba a los católicos de preservar los votos matrimoniales, aunque la Conferencia Episcopal entendía que era su

deber impedir que el Estado, aunque siendo laico, legislase contra la manutención de la moral católica. Hubo un embate intenso, que movilizó lo que había de convergencia entre los prelados. Entendían que la familia asumía un papel destacable en ese plan evangélico

Por mandato divino sua missão é anunciar o Evangelho a todos os homens. É missão da Igreja toda e não somente de alguns dentre seus membros. Todo o Povo de Deus tem o dever de partilhar comunitariamente a responsabilidade da evangelização (CNBB, 1980: 7).

Sobre la preservación de la familia no podría haber un mensaje dudoso o incorrecto según se esperaba de aquella institución en el siglo XX. Por otro lado, se levantaban voces críticas dentro del catolicismo contra esa línea de raciocinio y argumentación, por entender que la Iglesia estaba en ruta de destrucción, pues no leían bien las señales de los tiempos, como señalaba Hans Küng (1979) y Leonardo Boff (1987)

La familia, para el clero católico brasileño, era el pilar de sustentación del propio catolicismo, marcado profundamente en la historia de Brasil por la defensa de la monogamia y del control de la sexualidad. De acuerdo con Ronaldo Vainfas (2010) e Souza (2009), la defensa de los valores familiares católicos remontaba al período colonial, cuando los obispos y religiosos jesuitas trabajaban para asegurar que los habitantes siguiesen las normativas establecidas por la Santa Iglesia Católica. Por lo tanto, los argumentos de defensa de la familia estaban clavados en la identidad nacional y no podían ser rechazados por modismos tales como el divorcio, el “amor libre” o la contracepción. El problema, como se dijo antes, era que el análisis de los obispos del siglo XX no tenían la transversalidad necesaria, por lo que permanecían en la superficie del análisis repitiendo lo que la Santa Sede establecía como patrón.

Aunque la planificación familiar no estuviese en realce en los planes gubernamentales de aquellos años, desde la institución eclesiástica había una mirada observadora sobre las acciones legislativas o ejecutivas. En palabras de D. Ivo Lorscheiter en 1980: “a ordem política está sujeita à ordem moral”, lo cual evidentemente se refería a la moral católica. Por lo tanto, subordinaba el ordenamiento legal brasileño a la tradición católica, para impedir que fuesen beneficiadas instituciones favorables a medidas que debilitasen la familia, como el divorcio y la contracepción.

De manera especial, la mirada de los obispos se enfocaba hacia la BEMFAM, por su capacidad de promover proyectos de esterilización y de limitación de la natalidad, entre las generaciones más pobres de la sociedad (CNBB, 1986). Sobre esa situación, D.

Hélder Câmara había defendido el magisterio elaborado por Pablo VI, por entender que era una defensa contra los abusos de las autoridades nacionales e internacionales.

As massas latino-americanas [...] seriam rapidamente enxurradas com pílulas contraceptivas, caso o Papa Paulo VI não houvesse baixado a Encíclica *Humanae Vitae*. Não devemos nos esquecer das palavras do presidente Johnson, que ele declarou: ‘Cinco dólares gastos com o controle da natalidade são muito mais lucrativos do que uma centena de dólares em favor do desenvolvimento’. Por isso, eu sou grato ao Papa Paulo VI pela sua encíclica, embora eu reconheça que poderia criar problemas para os países em desenvolvimento (CÂMARA, 1968. Apud. Von GEUSAU, 1970).

Además, la Conferencia Episcopal también estaba atenta a los riesgos de una educación cada vez más laica, así como a los riesgos de la cultura de masa, juzgada como inmoral, y a la fragmentación de las familias.

La Conferencia Episcopal actuaba en varios frentes, expresando su respeto por la diversidad y las individualidades, pero presentando el magisterio Eclesiástico como lo más perfecto y apropiado para el pueblo brasileño, en virtud de la tradición católica haber sido instalada y desarrollada en la identidad del propio pueblo, conforme enunciaba Juan Pablo II en su viaje pastoral al país, en 1980.

5 Un país católico: valores y prácticas antagónicas

La literatura especializada establece que la Iglesia es multifacética (AZZI; GRIJP, 2008; SERBIN, 2008; LIBÂNIO, 1980; MAINWARING, 1989). Por lo tanto, la concepción de que es una institución homogénea e unívoca es simplista, si no equivocada. Observando el clero brasileño, se percibe que ese tenía la obligación de leer e interpretar la Sagrada Escritura y el Magisterio a la luz de la vivencia y del cotidiano de los fieles, desde el período colonial, cuando se inició la evangelización del territorio brasileño (VAINFAS, 2010; HOONAERTE, 1993).

La Iglesia católica de Brasil ora actuaba con mayor autonomía en relación a las decisiones vaticanas, ora de manera más sumisa. En ese sentido, la lectura de la planificación familiar o de la Paternidad Responsable, en la perspectiva católica brasileña podría asumir un carácter más o menos ortodoxo sobre lo que se elaboró en la Santa Sede, de tal manera que buscar entender el catolicismo como un fenómeno uniforme y plenamente coherente, podría configurarse en una lectura oblicua.

A pesar de esa constatación lógica y de dominio común, se entiende que hubo desde la Santa Sede un proyecto de construcción discursivo y moral sobre la familia. En este proyecto participó un sinnúmero de prelados, teólogos y sociólogos de diversos países, incluso de Brasil, conforme expone Marengo (2018), en el cual la Iglesia brasileña y los católicos podrían estar en conformidad o desconformidad con esa normativa oficial vaticana.

Al partir de ese presupuesto, se hace posible entender la atención dedicada a la relación entre hombre y mujer en un matrimonio, como coparticipes de la voluntad divina, la cual también se extendía a la prole; objetivo de las intervenciones maternas y paternas establecidas por el Magisterio desde hacía siglos (IRIGOYEN, 2007), pero que en siglo XX pasaba a ser organizada bajo la conceptualización de la Paternidad Responsable y de Iglesia Doméstica (JUAN PABLO II, 1980b).

Dentro de ese ámbito, la cantidad de hijos podría asumir un papel de interferencia directa en la desestabilización del hogar o en la exaltación y felicidad del matrimonio. En cualquier caso, se establecía desde la Santa Sede cómo los progenitores deberían actuar frente al planteamiento surgido sobre la organización de la familia, específicamente en lo referente a la reproducción. En Brasil, la Iglesia institucional, representada por la Conferencia Episcopal, había acogido relativamente bien la doctrina sobre la familia y sobre la planificación familiar, sobre lo cual decían los obispos:

Até há pouco tempo, o Magistério e a moral católica focalizavam apenas a responsabilidade individual no campo da fecundidade e da questão social em geral. Atualmente, no caso da fecundidade, é o destino de uma nação e do mundo que está em jogo (CNBB, 1977, p.73).

Considerando el contexto sociopolítico del período de pontificado de Juan Pablo II o de presidencia de D. Ivo Lorscheiter en la Conferencia Episcopal de Brasil, sería preciso tener en mente el propagado programa desarrollista aplicado en América Latina, de manera general y en Brasil de modo específico (ALVES, 2015), pues se afirmaba que el histórico subdesarrollo de la región y la necesidad de crear mecanismos capaces, podría cambiar el rumbo de la situación social y económica de la población y de los Estados.

Parte del episcopado estaba conforme con esa interpretación, sin embargo, desde la Conferencia de Medellín, tenían la concepción de que la razón de la pobreza, el subdesarrollo y la injusticia se encontraba más en la exploración de los miserables, lo cual llevaba a la conclusión de que no bastaba abrazar un proyecto pensado por las potencias

para liberar a los marginados de su situación de explorados y marginados. No siendo suficiente la adopción de políticas contraceptivas, lo que según se exponía terminaría por generar más problemas para aquella población sufriendo, pues perderían su norte.

Las palabras del episcopado brasileño eventualmente exponían una tensión entre dos situaciones ambivalentes, dado que la dignidad para algunos estaría en la procreación continua, como había propagado con bastante éxito el P. Julio Maria de Lombaerde y que había dejado huella en el imaginario católico nacional. Para ese sacerdote, el control de la natalidad era comparado a una enfermedad: “cancro da sociedade atual [...] um gravíssimo pecado contra a vida, contra a moral, contra a honestidade” (LOMBAERDE, 1940: 126). Aunque el moralista haya escrito esas palabras en la década de 1940, esa visión permanecía presente todavía después del Concilio Vaticano II y de la publicación de la *Humanae Vitae*, porque grupos ultraconservadores como la TFP replicaban ese tipo de idea como la verdadera praxis católica. Además, según Libânio (1990), la Iglesia lleva a cabo transformaciones a un ritmo muy particular.

De todas formas es posible relativizar un poco esa cuestión del tiempo, porque cuando se considera lo expuesto por feministas como Gebara (2005; 2017), Pedro (2003) o Mary del Priore (2011), los cambios podrían parecer lentos. Sobre lo que no hay dudas es que la contracepción química transformó la vida de las mujeres en Brasil y exigió un esfuerzo distinto de la Iglesia, que aparentemente no logró corresponder a las expectativas, ya que se verificó un éxodo en las parroquias durante los años 1970 y 1980, aunque oficialmente muchas de las personas que optaban por la práctica de la anticoncepción se reconociesen católicas.

En una investigación llevada a cabo por Karina Vasconcellos (2013), examinando publicaciones periódicas católicas, se verificó que en la revista *Família Cristã* en la década de 1970 seguía existiendo la defensa de los valores tradicionales de la familia, como la determinación de que las mujeres se preparasen para el matrimonio y para la maternidad, sin embargo, la vida ordinaria presentaba otras alternativas, que convencían a muchas de las chicas de la clase media brasileña, normalmente frecuentadoras de escuelas católicas y de misas dominicales, como Carla Pinsky (2014) demostró en el periodo anterior.

La socióloga Ruth Cardoso (1983) alertaba que abordar determinados temas, como la reducción de la fecundidad en Brasil era adentrarse en un terreno pedregoso, dado que los contendientes acostumbraban a descalificar de antemano los argumentos de los opositores, en lo cual se refería a los defensores de los patrones morales católicos. No obstante, su afirmación contumaz, reconocía que el tiempo posibilitaba la flexibilización

o el desgaste de las posiciones más resistentes, lo que permitiría el diálogo entre las partes. Interpretación que parecía tener razón, pues conforme se evidenció anteriormente, incluso los progresistas en Brasil mantenían una postura tradicional en relación a la moral conyugal y a la Paternidad Responsable, pero con el tiempo algunos transitaron para un ambiente menos ortodoxo al catolicismo.

Para un relativo alivio de los religiosos más conservadores, la permanencia de los militares en el poder (1964-1985) había retardado la introducción de una política de planificación familiar en Brasil. Según lo expuesto por Carvalho e Brito (2013), la razón para la ausencia de una acción gubernamental era más pragmática que de creencia en la Ley Natural o en la subordinación al Magisterio eclesiástico. Era necesario la ocupación del amplio territorio nacional; irregularmente poblado.

En ese sentido medidas apologéticas de control de la natalidad, como mecanismo de desarrollo, serían recibidas con parcial indiferencia por las autoridades, a pesar de que algunas investigaciones demuestran que durante ese período histórico se dio la implementación de medidas antinatalistas, expuestas anteriormente, como las acciones realizadas por la BEMFAM con el apoyo de la IPPF. Tal hecho llegó a tal punto que la Conferencia Episcopal (1977) se manifestó con las siguientes palabras: “Repudiamos por sus ambigüedades a filosofía e os métodos de ação da BEMFAM” (CNBB, 1977: 74), y desglosaba las razones para el repudio diciendo:

O problema do controle da natalidade tem sido levantado pelos Estados Unidos, nos países sob sua influência, especialmente da América Latina, em termos sociais estratégicos, econômicos e de desenvolvimento. Quanto ao enfoque dado caracterizou a BEMFAM (CNBB, 1977: 75).

A pesar de la postura oficial de la Iglesia y de su esfuerzo por comunicar esas directrices magisteriales, era notoria la distancia existente entre la declaración de catolicidad y la aceptación de las normas expuestas por la jerarquía de la Iglesia (SERBIN, 2008; PEDRO, 2003). Por más que se considerase la heterogeneidad del catolicismo, la cual era una institución plural, que aceptaba distintas formas de vivencia religiosa, teniendo en cuenta que en aquellos años la Teología de la Liberación congregaba muchos adeptos (BOFF, 1977), aún así, no se podría relativizar todo el proceso. Porque si de un lado, estaban aquellos que veían de forma heterodoxa el Magisterio, había otros que seguían a hierro y fuego lo que decían los documentos papales como reflejo de la verdad revelada.

Considerando esos elementos, no sería una temeridad indicar que muchos católicos entre los años 1960 y 1980 relativizaban la normativa magisterial acerca del matrimonio. Estos, por lo tanto, siguieron identificándose como católicos, pero en cuanto a la normativa, la relativizaban, al igual que hicieron los habitantes de la Colonia, mucho antes de ellos, los cuales buscaban diversos mecanismos para huir del control de la autoridad eclesiástica (VAINFAS, 2010). Por lo tanto, el antagonismo y el relativismo no eran necesariamente una novedad en la historia de la Iglesia de Brasil.

CAPÍTULO IV

¿FAMILIA O FAMILIAS? - DIBUJOS DE UNA DICOTOMIA

1 La deslegitimación de la voz eclesiástica

El matrimonio cristiano católico es un elemento bastante heterogéneo, además de ser una construcción política, social y religiosa. Es un campo de disputas, donde por ejemplo, las mujeres terminarían sufriendo y siendo marginadas, aunque Julián Marías discrepe de esa interpretación, ya que según él, hacer el análisis de ese modo sería cometer anacronismo. Hay demasiados investigadores que corroboran ese entendimiento, e incluso historiadores religiosos de la Iglesia, que dijeron que era necesario entender que hubo abusos en el pasado, los cuales evidentemente no serían aceptables actualmente.

Cuando se observa el pasado reciente nos damos cuenta de que algunas de esas situaciones de marginalidad de las mujeres en el seno familiar eran reales, y no una invención de grupos de feministas y tampoco resultado del imaginario de una época. La desconexión de la Iglesia de los fenómenos sociales, los cuales reclamaban más autonomía femenina, -lo que no era opuesto al mensaje cristiano-, contribuyó a que la palabra y la voz de la Iglesia poco a poco fuese identificada con lo arbitrario y opresivo. Ciertamente sería preciso relativizar un poco, porque la Iglesia y el cristianismo no eran responsables de los males, las discriminaciones y la misoginia existentes en el pasado, como algunos opositores y opositoras argumentaron.

Observando el modelo positivista expuesto por Cristian Santos, es posible verificar que existía, por ejemplo, la intención de que las mujeres, al llegar a la edad de matrimonio, deberían unirse a un hombre, para así poder asegurar las demandas biológicas de su cuerpo y así reproducirse y contribuir para el bien social. La negación de esa demanda condenaría a las mujeres a enfermedades físicas y psíquicas. Por otra parte, ha sido bien conocido y relatado que el positivismo se oponía de manera tajante al catolicismo, que consideraba una serie de creencias ilógicas y fantasiosas (SANTOS, 2014). Tampoco fue el cristianismo el inventor del patriarcado, un fenómeno existente de manera independiente del cristianismo católico. Por lo tanto, sería un ledo engaño atribuir la exclusión o diversos determinismos a la Iglesia, aunque sea posible identificarla con esos fenómenos en ciertos momentos, como se ha expuesto en los capítulos anteriores.

A pesar de todo el anticlericalismo esbozado por el positivismo y por sus adeptos literatos, los naturalistas, existían convergencias con el catolicismo, cuando defendían y publicitaban la necesidad de que la mujer se volviese sumisa a su esposo/hombre y abiertas a la maternidad. El Papa Pío XI entendía que la función primordial de la mujer en el mundo era la maternidad.

La facultad generativa, al fundarse en la misma naturaleza, es más sagrada y se extiende más que el matrimonio, y que, por consiguiente, puede ejercitarse, tanto fuera como dentro del santuario del matrimonio, aun sin tener en cuenta los fines del mismo, como si el vergonzoso libertinaje de la mujer fornicaria gozase casi de los mismos derechos que la casta maternidad de la esposa legítima. (PIO XI, 1930: 51).

Las consecuencias para aquellas que negasen ese determinismo biológico y existencial sería el rechazo público, como reflejo de una condenación espiritual realizada por el juicio divino. Es cierto que esa mentalidad estaría fuera de su tiempo, porque seguramente en el pontificado de Juan Pablo II, por ejemplo, había una visión más inclusiva y misericordiosa, pero según la tradición de la Iglesia, es raro que se dé la negación de un enunciado papal anterior, pues sería reconocer que en el pasado hubo interpretaciones equivocadas. No obstante, es posible encontrar algunas experiencias de esa naturaleza, como la ofrecida por la Comisión Teológica Internacional

No podemos, sin embargo, ignorar el hecho de que en el caso de muchos juicios de valor morales concretos referidos a aspectos de vida particulares, juicios de valor y juicios reales condicionados por la época pueden condicionar o relativizar las perspectivas morales. Si, por ejemplo, los escritores del Nuevo Testamento consideran a la mujer en su subordinación al hombre (cf. 1 Cor 11, 2-16, 14, 33-36s) —lo que es comprensible para la época—, nos parece, sin embargo, que sobre esta cuestión, el Espíritu Santo ha llevado a la cristiandad contemporánea, junto con el mundo moderno, a una mejor inteligencia de las exigencias morales del mundo de las personas (COMISIÓN TEOLÓGICA, 1974: tesis IV, n. 6).

Hay momentos, en los cuales se reconoce la imposibilidad de transponer literalmente máximas de un tiempo a otro, lo que sí sería un anacronismo. Sin embargo, acerca de la visión eclesial sobre las mujeres o sobre la planificación familiar, la contracepción, la anticoncepción y el control de la natalidad, hay una redundancia en la historia de la Iglesia, que indudablemente sirvió de fundamentación para que sus oponentes pudieran atacarla y para que la comunidad humana poco a poco fuese dejando de reconocer en esa institución la legítima autoridad para interpretar y proponer el camino moral a seguir. Aunque sea una situación injusta, es, sin embargo, una situación verificada

y descrita por investigadores como Küng (1979), Libânio (1984) o Del Priore (2013).

Pío XII había dicho en 1942 que la mujer esposa, sería más feliz cuando tuviese un hijo al que cuidar.

Cuando a la esposa haya concedido el Señor en su bondad la dignidad de madre junto a una cuna, el vagido del recién nacido no disminuirá ni destruirá la felicidad del hogar, antes bien la aumentará y la sublimará con aquella aureola divina con la que los ángeles celestiales resplandecen y de donde desciende un rayo de vida que vence a la naturaleza, y a los hijos de los hombres los regenera como hijos de Dios (PIO XII, 1942: 7).

Es evidente que desde el pronunciamiento de Pío XI en 1931 el mundo había cambiado. De hecho, un conflicto de proporciones jamás vistas se desarrollaba en aquellos momentos, exigiendo que millares de mujeres dejaran sus quehaceres *tradicionales* y asumiesen tareas antes reservadas modélica y utópicamente a sus esposos, hermanos y padres. Aún así, Pío XII enaltecía la figura de la mujer madre envuelta en una *aureola divina*. Difícil imaginar una situación más idílica y ficticia para una mujer que enfrentaba los augurios de un futuro incierto, sin contar la situación de mujeres en áreas empobrecidas y exploradas como Latinoamérica. Entretanto, esa visión se mantuvo por más tiempo, porque la encontramos en enunciados de Juan Pablo II treinta y siete años después del enunciado de Pío XII.

La maternidad es la vocación de la mujer. Es una vocación eterna y, a la vez, contemporánea. “La Madre que comprende todo y con el corazón abraza a cada uno”, son palabras de una canción que canta la juventud en Polonia y que me vienen a la mente en este momento; la canción proclama seguidamente que hoy el mundo, de modo particular, “tiene hambre y sed” de esa maternidad, que constituye “física y espiritualmente” la vocación de la mujer, al igual que lo es de María. (JUAN PABLO II, 1979b: 10)

Aunque tantos cambios sociales y morales hayan ocurrido desde el pronunciamiento de Pío XI el pontífice Juan Pablo II convergía con él, al hacer su comunicado a la audiencia en 1979. Para los creyentes eso sería una prueba cabal de la legitimidad del enunciado católico, porque no estaría sujeto a formalidades o a tendencias temporales, sino al compromiso con el anuncio de la verdad. Sin embargo, los datos contestarían esa visión, porque ha ocurrido un intenso descenso en el número de fieles; y entre los que siguieron reconociéndose católicos, muchos de ellos relativizaban el mensaje doctrinario de la Iglesia.

Juan Pablo II tenía muchas más informaciones sobre las mujeres, la sexualidad y

la reproducción humana que sus predecesores, aún así se mantuvo fiel a la línea discursiva de la Iglesia. Aunque eso pudiese significar volverse blanco de ataques de grupos más agresivos, como, por ejemplo, *Catholics for Choice*, que le identificaban con los estereotipos de autoritario y de representante del patriarcado. A esos grupos y a la masa de personas que abandonaban el catolicismo, poco importaba que el pontífice fuese más acogedor y *feminista* que sus antecesores. Puede ser arriesgado atribuir a Juan Pablo II el adjetivo de feminista, sin embargo, el feminismo es muy amplio y puede abarcar también esa posibilidad, aún más, porque el Papa a lo largo de su pontificado hizo aportes para reconocer el papel de las mujeres en espacios repletos de prejuicios y discriminaciones.

El Magisterio de Juan Pablo II causaba debates y divergencias entre teólogos y filósofos, consagrados o laicos, debido a algunos pronunciamientos que radicalizaban la doctrina sobre la contracepción química; que para importantes investigadores fuera uno de los principales inventos del siglo XX. Voces reaccionarias se alzaban para combatir cualquier tentativa de control de la natalidad o intentos de postergar la maternidad o la paternidad dentro del matrimonio, como si se tratara de una estrategia maniqueísta de impedir un embarazo por egoísmo. Por otro lado, la sociedad mayoritariamente acogía ese invento como una práctica ordinaria. Basta observar los datos estadísticos para comprobar que las mujeres pasaron a controlar la natalidad intencionalmente.

Los hechos históricos revelan que en el decorrer del siglo pasado ocurrieron profundas transformaciones en los hábitos y organizaciones de la sociedad y de sus instituciones. Cuando se observa a Giddens (1993), Santos (2014), Accati (1990), Del Priore (2011), Bauman (2003) y otros investigadores se verifica que uno de los espacios sensibles a estas transiciones fue la familia. Entre otras razones, por la desvinculación entre la procreación y la sexualidad, entre la unión matrimonial y la gestación de un hijo, pero también por la pérdida de legitimidad de la Iglesia, que frente a la crisis de autoridad de la normativa no logró dar una respuesta plenamente satisfactoria a los sujetos.

La catequesis familiar precede, pues, acompaña y enriquece toda otra forma de catequesis. Además, en los lugares donde una legislación antirreligiosa pretende incluso impedir la educación en la fe, o *donde ha cundido la incredulidad o ha penetrado el secularismo hasta el punto de resultar prácticamente imposible una verdadera creencia religiosa*, la iglesia doméstica es el único ámbito donde los niños y los jóvenes pueden recibir una auténtica catequesis (JUAN PABLO II, 1979e: 68)

Si es correcto que ocurrió un problema en la enunciación de los valores religiosos

que hicieron muchas personas se alejaren de la Iglesia, no significa que se hayan adherido al ateísmo. El problema estaría más bien en la aceptación de los ritos, sacramentos, doctrinas y normativas, que se volvían menos significativas. Según Hans Küng “por los fenómenos religiosos [...] parece improbable que el proceso de secularización desemboque directamente en un secularismo ateo generalizado” (KÜNG, 1979: 763). Tal vez el secularismo fuese consecuencia de acciones estatales, como proponía Juan Pablo II; o por circunstancias personales, en que las personas decidían distanciarse de la institución, pero quizás por una equivocación en la transmisión del mensaje eclesiástico, que no era inteligible a las personas.

Recordando que Giddens (1993) había sugerido que las personas vivían en la segunda mitad del siglo XX sin tantas paranoias, temores o recelos de que Dios las castigaría por alguna actitud relacionada a la sexualidad o a la reproducción. El amor se había vuelto volátil, pero la Iglesia mantuvo la normativa heredada de un pasado distante, que, no hipotéticamente, no era el mensaje esperado por las generaciones de las décadas de 1960 o 1970.

La posibilidad real y pragmática de impedir una nueva gestación no llegaba a ser sublimizada por algún mensaje eclesiástico. Al contrario, lo que se notó masivamente fue un oleaje de críticas y rechazos a los enunciados de la Iglesia, como retrógrados y anacrónicos (KAISER, 2012). Como consecuencia, la secularización se explayó, desvaneciendo el poder de la Iglesia.

El poder de Iglesia como guía de las gentes, como institución capaz de influenciar gobiernos, se había debilitado. El laicismo se había adueñado de la mente de muchas personas y de grupos; fuese en Brasil, uno de los países de mayor tradición católica en el mundo; o en Italia y España, que habían presenciado el nacimiento de santos y santas y de movimientos conservadores y tradicionalistas; no habían resistido al proceso de contestación de la autoridad eclesiástica, primero en el campo político, después en el moral y familiar.

Tony Judt dice que “debido a que el Estado moderno seguía manteniéndola (a la Iglesia) sistemáticamente apartada del ámbito del poder político, el Vaticano se mostraba inflexible en las exigencias que requería de sus seguidores por otros medios” (JUDT, 2012: 546), pero el siglo XX, con la Revolución Sexual, el Mayo de 68, la píldora anticonceptiva y el hedonismo característicos de la postmodernidad se mostró un fiero oponente a la Iglesia, que no conseguía mantener el control sobre su rebaño. Aunque siguiese representando una parcela importante de la población mundial y siendo legítima

para innumerables personas alrededor del mundo, pero no con la hegemonía que supuestamente poseía anteriormente. Su voz en el siglo XX era contestada, ampliamente criticada.

2 Ambivalencias entre valores modernos y la tradición

Para explicar los apoyos al modelo de familia cristiana católica, con sus rigurosos criterios acerca de uniones monogámicas estables (indisolubles) y oposición al aborto y a métodos contraceptivos artificiales, se puede recurrir a la explicación basada en la fe, en la esperanza de que la vida será mejor cuando se realiza el plan divino. Entretanto, si en el pasado más lejano podría bastar la palabra del cura, en la postmodernidad sería preciso más empeño por parte de la Iglesia. y ella no ha decepcionado en ese punto, nunca se produjo tanta información sobre los valores católicos, sobre la moral tradicional como en el siglo XX.

La producción del Magisterio, entretanto, no sería prueba de aprendizaje o de su aceptación. Como se ha visto antes, había un vacío entre la emisión del mensaje y la vivencia de la normativa. Los pontífices y el episcopado reconocían ese problema e intentaban corregirlo con más informaciones. Paradójicamente abriendo más espacio para críticas. Desde Sanger, pasando por Marcuse hasta Peter Singer fundamentaban muchas de sus argumentaciones postulando contra los enunciados católicos. Singer, por ejemplo, tuvo bastante éxito proclamando su ética desacralizada, porque decía que las personas en el siglo pasado vivían encarceladas en normas de un pasado.

No todos los que hablan sobre 'la santidad de la vida' son religiosos, pero aunque lo sean, su afirmación de la santidad de la vida es en muchos casos independiente de sus creencias religiosas. En el contexto secular en el que se discuten hoy usualmente los problemas de ética médica, aquellos que hablan de la santidad de la vida humana están intentando decir esencialmente que la vida humana tiene un valor muy especial. (SINGER, 1979: 278)

Siguiendo al pensamiento de Singer, pero también de Küng, ambos pensadores bastante críticos con la metodología y filosofía adaptadas por el catolicismo en el siglo XX, sería posible percibir que los patrones religiosos no habrían dejado de ser importantes, sino la institución, autora de las directrices. Para que eso tenga sentido es importante observar la Iglesia y la religiosidad como fenómenos históricos, antes que

como portadoras de la verdad. Haciendo eso es posible notar la pérdida de relevancia de los valores religiosos, en Brasil y en muchas otras naciones identificadas con el catolicismo. Los datos demuestran que los católicos dejaban de guiarse por las normativas eclesiológicas (ALVES, et. al, 2014), confirmando así el temor de los Papas y de los prelados.

El Magisterio católico cuando era confrontado con la mentalidad secularizada del siglo XX, hacía que la imagen de Dios fuese abstracta para muchos creyentes, que no entendían los meandros de la doctrina. Mensajes que sonaban a utopías, que dirigían los fieles más para la Vida Eterna, que para la vida cotidiana. En enunciados católicos podríamos identificar esa situación, en que paradójicamente la riqueza y la pobreza podrían ser razones para la relativización del mensaje católico.

Hablar a las familias en las que nada falta, para invitarlas a distribuir lo que les sobra y que *pertenece* a quien no lo tiene. Sentarse a la mesa de las familias pobres, donde el pan escasea, para ayudarles, no a hacerse ricos en el sentido en que el Evangelio condena la riqueza, sino a conquistar lo que es necesario para una vida digna (JUAN PABLO II, 1980b: 8)

El catolicismo con su rígida doctrina, no raras veces estaba centrado en promesas poco concretas, en cierto sentido idealizadas, como las expresadas por Sarmiento y Molina que decían: “en Cristo, el nuevo hombre se conoce y se comprende a sí mismo” (SARMIENTO, MOLINA, 2006: 46). Palabras que en el día a día no cambiaban la rutina de los fieles. Además, había medidas eclesiológicas percibidas por los católicos como intransigentes, porque al fin y al cabo, la teología católica era profundamente compleja, necesitada de una continua adaptación por parte de su cuerpo sacerdotal, que tampoco entendía plenamente la fundamentación de algunas doctrinas. Resultando en mensajes moralistas y desconectados de la realidad de los parroquianos.

Las diversas interpretaciones que se dieron al enunciado sobre la *Paternidad Responsable* revelan ese fenómeno. Al desconocerse o mal entender lo que sería la Paternidad y Maternidad Responsable (PABLO VI, 1974) se abrió espacio para la imitación de frases, discursos y acciones planeadas por autoridades jerárquicas y de líderes laicos después del Concilio Vaticano II. El mensaje se centraba esencialmente en la defensa de la familia, principalmente de las familias numerosas y tradicionales. Karol Wojtyła afirmaba que “en las condiciones de la vida contemporánea, observamos cierta crisis de la familia en el sentido tradicional, de la familia numerosa cuyo padre asegura la existencia gracias a su trabajo, y la madre, la cohesión interna” (WOJTYLA, 1978:

122).

Idea replicada por pensadores católicos, como Livio Melina (2009), para quien la sociedad contemporánea, liquida la familia tradicional -usando la expresión de Bauman- al fomentar la individualidad, la volatilidad de las relaciones sin prole. Se puede llegar a conocer la situación de que la familia pensada y defendida por la Iglesia estaría en crisis, sin embargo, era preciso avanzar y profundizar en el análisis, porque definir la razón de la descomposición en la modernidad no invertiría la tendencia de la relativización del mensaje católico, porque de manera continua hubo un descenso en el número de católicos y de los llamados católicos practicantes.

Volviendo la atención a la exposición del Magisterio, observando tanto los documentos institucionales y los estudios derivados de estos, se verifica una serie de conceptualizaciones de poco sentido para las personas. Además, a partir de la misma afirmación magisterial se podrían encontrar opiniones y entendimientos bastante distintos, cuando no, antagónicos. Si un teólogo al examinar un documento papal, lo consideraba de antemano un pronunciamiento verdadero, como los propios papas solían presentarlo, no dejaría espacio para críticas, en una perspectiva científica. Esa situación también contribuía para el descrédito de los enunciados católicos.

Hay diversos pensadores convergentes con el discurso eclesial, que no avanzaron demasiado en el análisis. Permanecieron replicando lo que había sido dicho en los documentos o fundamentando sus argumentos en datos desactualizados o imprecisos. En Floristán Samanes, importante teólogo español, se puede encontrar un error elemental cuando habla de la familia. Decía: “Después de la Revolución Industrial y urbana aparece la familia ‘moderna’ o ‘nuclear’” (FLORISTÁN, 1994: 329).

También en Juan Manuel Burgos es posible encontrar generalizaciones, que por más que se las presente como relativas, no dejaban de ser consideradas como la representación de una época. “La familia tradicional, por su importancia y solidez, fue el sustento de buena parte de la sociedad europea durante siglos, pero, a pesar de esto no fue capaz de resistir a los tremendos cambios activados por los procesos de modernización social” (BURGOS, 2004: 37). Él defiende que la familia tradicional, en ese caso, la premoderna, era responsable por transmitir los valores culturales y religiosos (BURGOS, 2004: 34). A partir de esas visiones se interpreta que lo ocurrido en la contemporaneidad fue negativo para la conservación de la familia, por ejemplo, en relación al control de la natalidad, aspecto que no llegó a relacionar a la familia tradicional.

Una crítica que se puede hacer sobre esos estudios es que no solían buscar

respaldo en especialistas. Aunque sea necesario ser justo y reconocer que Burgos reconocía la importancia de trabajos como los de Peter Laslett y Philippe Ariès. Sin embargo, mantenía su interpretación sobre la familia tradicional, sabiendo que la familia nuclear no ha sido una construcción derivada de la Revolución Industrial o de la modernidad, conforme a lo expuesto por Peter Laslett, que indicaba que ese modelo era el predominante antes de dicha época. Sin embargo, el estudio de Floristán estaba equivocado, algo que seguramente contaminaría su visión y su interpretación. Su intención no era necesariamente entender la institución o el problema, sino hacer una apología de un modelo, que la Iglesia enseñaba como el verdadero.

En ese caso, se ha partido de un parámetro ideal: de como debería ser la familia. No de los hechos de cómo era. Considerando la diferencia entre el modelo y la realidad, prelados y voces defensoras de la perspectiva católica se ahincaban en la máxima de la crisis, que la sociedad estaba degenerada, perdida e influenciada por ideologías mundanas, que pretendían destruir la familia. No obstante, estudios como los de Ronfani (2004) y de Carrasco (2011) sugieren que el modelo de matrimonio y parentesco estarían en contradicción, no necesariamente la familia, que seguía siendo reconocida como una de las principales instituciones para los sujetos. Además, el propio Juan Manuel Burgos afirmaba que la familia era una institución orgánica.

La clave, por lo tanto, para entender la ambivalencia sería percibir lo que era imaginado y lo que era factual sobre la familia. La familia propuesta por la Iglesia era en cierta medida una institución imaginada fuera de la realidad, porque para su formulación se partía de un arquetipo: la Sagrada Familia de Nazaret. Ninguna persona en la década de 1960 o 1980 había visto a esa familia, la conocían exclusivamente por los relatos bíblicos o por la tradición católica. Modelo reconocido por Pío XII como repleto de vacíos, que han sido rellenados con datos especulativos. En ese sentido, la imagen que Pablo VI y Juan Pablo II han defendido no era realmente lo existente, sino una construcción representativa.

Es el propio Juan Pablo II, al comienzo de su pontificado, quien sugería una actividad imaginativa al reconocer que los fieles están aquí (en el tiempo presente), mientras deberían hacer memoria y construir la imagen de otro tiempo y lugar. Sin la imagen, ¿cómo podrían los católicos del siglo XX vislumbrar los acontecimientos del nacimiento de Cristo? En palabras del Papa:

Permitidme que, así como estamos, en este contexto de tiempo y de

lugar, yo vaya con vosotros a aquella gruta en las cercanías de la ciudad de Belén, situada al sur de Jerusalén. Hagámoslo de manera que estemos todos juntos más allí que aquí (JUAN PABLO II, 1978b).

Tal vez los acontecimientos de finales del siglo XX no fuesen favorables a ese tipo de ejercicios, ya que la sed de probar, vivir y sentir placer movía cada vez más a las personas. Considerando incluso el secularismo tan temido por Juan Pablo II, llevaban a las personas a requerir la materialidad, el placer asegurado, antes que una promesa de eternidad agradable y feliz. Las personas querían ser felices y tener sus problemas ordinarios resueltos. Eso explica en parte el éxodo del catolicismo; el continuo abandono de las prácticas religiosas, de la vivencia parroquial y de la obediencia a las directrices.

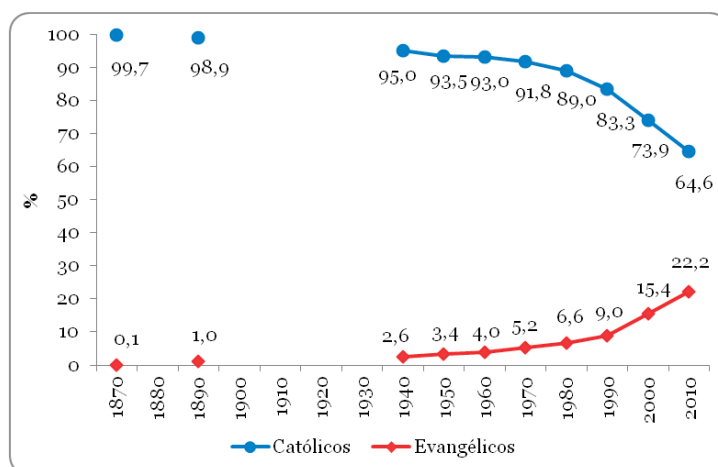
José Eustaquio Alves (2017) demuestra que en el mundo hubo un descenso del cristianismo, pero con más impacto en el catolicismo; la confesión que más perdió fieles desde el siglo XX. Si entendemos que las familias deberían ser el núcleo de la evangelización, es decir, la Iglesia doméstica, se puede concluir que no realizarían bien su tarea, puesto que los jóvenes relativizaron las normativas y los ritos. Otro fenómeno, poco citado por los pontífices, pero que tiene un peso muy significativo en la pérdida de fieles fue el incremento de la oferta de religiones cristianas; las confesiones evangélicas, que atraeron enorme cantidad de fieles nacidos en el catolicismo, de manera especial en Brasil, donde se comprueba una transición rápida y continua desde la década de 1960.

Enquanto a Igreja Católica Apostólica Romana é centralizada e tem pouca flexibilidade doutrinária, as diversas igrejas Evangélicas cobrem um leque muito grande de doutrinas e normas de comportamento pessoal, familiar e social. Desta forma, pode-se dizer que existe igreja evangélica para todo tipo de gosto e para todos os segmentos de uma sociedade cada vez mais plural. (ALVES, et. al., 2014: 1063)

Algo que podría ser explicado en parte con lo que C.S. Lewis sugería que era el trabajo del demonio: hacer que las personas migren de iglesia en iglesia hasta encontrar una en que el sacerdote diga lo que ella quiere escuchar. Es un poco lo que Alves (2014: 1064) insinúa que ha ocurrido en Brasil, donde las confesiones evangélicas tuvieron un gran éxito, dado que tenían una especie de carta de cristianismo al gusto del cliente/fiel (GUERRA, 2003: 1). Entre aquellas iglesias se podían encontrar iglesias que aprobaban la planificación familiar a través de métodos artificiales, defendían el aborto, aceptan el homosexualismo, no tienen ritos miméticos y cíclicos, como tampoco una teología compleja. Idea esa convergente con lo que Bauman (2004) exponía sobre el consumismo y que ha sido acogido como argumento válido por Melina (2004).

El catolicismo con su doctrina rígida no lograba adaptarse a esas demandas de mercado. Tampoco con productos diversificados, como la Renovación Carismática o las Comunidades Eclesiales de Base conseguían frenar significativamente la ola emigrante.

Porcentaje de católicos y evangélicos en la población brasileña: 1972 – 2010



Fuente: ALVES, et. al., 2014.

Esos datos contribuyen para demostrar que el problema del catolicismo era mucho más amplio y complejo de lo que podría parecer. La historia de una institución tan antigua y compleja, no se puede narrar a partir de variables sencillas, sino con el contrastar de elementos diversos para intentar acercarse al fenómeno. Por lo tanto, el secularismo era un problema serio que realmente amenazaba la existencia de la Iglesia, como se la conocía. Era una entre las diversas oposiciones que la institución sufrió a lo largo de su historia, pero otros hechos también la presionaban, como sus propias debilidades, que podrían ser la rigidez de sus doctrinas y el tamaño y diversidad existentes dentro de sus fronteras, porque conforme a lo dicho antes, la Iglesia es plural, siempre lo fue. La idea de una institución homogénea y unívoca no pasaría de un espejismo.

3 Paternidad responsable más que control de la natalidad

La narrativa sobre la Concepción de Jesucristo ha sido replicada incontables veces por la tradición católica. Momento clave para la teología y para la historia de la salvación. Evento que daba origen a la Familia de Nazaret, utilizada como modelo para los jóvenes

que empezaban noviazgos y el proceso de preparación para el matrimonio. Evento que produjo la paternidad de San José, una situación especial en el discurso eclesiástico que sirvió como modelo de convivencia entre la pareja y la prole. Sin embargo, lo que ese momento fundacional destacaba era que la paternidad de José no era biológica sino espiritual o social (BESTARD, 1998). Simultáneamente la concepción de Cristo revela otro misterio, como suelen definir los teólogos; la maternidad virginal de María, lo que podría motivar la cuestión sobre su nivel de parentesco con el hijo.

Juan Pablo II adoraba utilizar la Familia de Nazaret como ejemplo para sus pronunciamientos; utilizando las pocas, pero valiosas enseñanzas dejadas por aquella familia atípica.

Esta felicitación mía, que lo es también de todos los presentes y de la Iglesia entera, quiere ser una invitación paterna a que desde el principio ya de vuestra vida conyugal –que el sacramento ha consagrado–, *sepáis mirar como a modelo vuestro a la Santa Familia de Nazaret, que ha sido escuela auténtica y singular de vida y virtudes domésticas* (JUAN PABLO II, 1978b).

El Hijo de Dios ha venido al mundo de la Virgen cuyo nombre era María; nació en Belén y creció en Nazaret bajo la protección de un hombre justo llamado José. (JUAN PABLO II, 1979g).

Entre las virtudes dejadas por el padre y la madre estaba la aceptación de la voluntad de Dios en sus vidas. El sí incondicional ofrecido por María, esa figura venerada con tanta vehemencia por los sacerdotes (ACCATI, 1990) y que debería servir de signo para las mujeres, que serían esposas y madres. Pero sin olvidar la poco conocida figura de San José, el padre adoptivo, que, aunque sabiendo no tener vínculos sanguíneos con la creatura aceptó reconocerla como hijo, sin repudiar a la mujer/madre.

El parentesco es un fenómeno bastante interesante, conforme a lo abordado anteriormente, porque siguiendo a Bestard (1998) se entiende que debe ser pensado en conjunto con otros aspectos sociales y culturales, como pueden ser los religiosos. En ese sentido se considera la elección que hizo la Iglesia del siglo XX, en concreto el Papa Pablo VI, de utilizar a principio la expresión *Paternidad Responsable*, porque es lógico para todos, incluso para la Iglesia, que no puede haber una paternidad sin una maternidad. En ese caso es importante el hecho de que Pablo VI haya dejado pasar cerca de seis años desde la creación del concepto de *Paternidad Responsable* para haber hecho una alteración al añadir el sustantivo femenino: Maternidad, creando el concepto de *Maternidad Responsable*.

Según Bauman (2003) el parentesco sería una situación social y sanguínea establecida desde el exterior. Tendría como característica la inmutabilidad, si es establecido a partir de la sangre. Sin embargo, al considerarlo como una elección podría ser tratado como afinidad. A su vez, siendo esa una de sus características, infortunadamente traería consigo el germen de la volatilidad, puesto que una elección puede ser deshecha. Bestard (1998) y Wilson (2016) entienden que la paternidad o la maternidad pueden asumir connotaciones distintas, dependiendo de la cultura a la cual estén vinculados.

Ese hecho toma relevancia porque considerando la cultura cristiana, conforme a lo establecido en el Catecismo cuando recoge los documentos del Concilio Vaticano II, se establece que la paternidad y la maternidad deben ocurrir dentro del sacramento matrimonial. “La fecundidad es un don, un *fin del matrimonio*, pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo” (CATECISMO, 1985: 2366), pero cuando se recoge al Catecismo Romano, en vigor hasta 1985 se podría leer: “Como derradeiro, existe o Matrimônio, instituído a fim de que *da legítima união do homem com a mulher procedam os filhos*, e sejam piamente educados para o serviço de Deus, e para a conservação do gênero humano” (CATECISMO, 1950: II parte, IV). Estaba evidente que el matrimonio debería resultar en la procreación.

La consideración de esos importantes documentos de la Iglesia evidencia lo que ya se expuso anteriormente sobre los fines del matrimonio. Pero lo que se busca ahora es explicar el concepto de *Paternidad Responsable*, relacionado a un aspecto de parentesco, en su función educativa y, principalmente, evitar la simplificación de que en el Magisterio fuera sólo sinónimo de control de la natalidad. Pese al hecho de que Karol Wojtyła hubiera dicho, a partir de la *Humanae Vitae*, de manera tajante, que la *Paternidad Responsable* era tratar de procreación humana, es decir, de la manera correcta de vivir el proceso reproductivo. “Se puede decir que en la encíclica *Humanae Vitae* la paternidad responsable se convierte en el nombre propio de la procreación humana” (WOJTYLA, 1969).

Ocorre que, así como el parentesco no puede ser entendido sin llevar en cuenta aspectos culturales, tampoco se puede entender la *Paternidad Responsable* sin considerar otros aspectos de la mentalidad católica de quién la elaboró y de aquellos que la apoyaron. Algunos están enunciados en el Catecismo Romano: matrimonio sacramental, heterosexual, con finalidad reproductiva y un punto elemental: la educación. Esos

aspectos sumados al pensamiento personalista de aquellos años, conllevaría a una formulación amplia en que ninguna de esas dimensiones podría ser descartada.

La Paternidad Responsable es Maternidad Responsable, porque fue establecida como un proceso de comunión entre dos personas, esposo y esposa. Relación indisociable destinada a generar una prole, que debería ser educada en la fe católica, para el bien humano. Sin embargo, esa visión de la Paternidad/Maternidad Responsable era un sinónimo de procreación, (mejor dicho: *planificación familiar* generó un reduccionismo del concepto), pues, aunque Pablo VI hubiera expresado el concepto de manera separada, ésta quedaba, sin embargo, vinculada al control de la natalidad: “Nuestra respuesta de Pastor de toda la Iglesia a los interrogantes propuestos al hombre, al cristiano, en la actualidad, por el antiguo problema de una paternidad responsable y de una honesta regulación de los nacimientos” (PABLO VI, 1968), lo que prevaleció fue el sentido de *correcta regulación de la natalidad*, como se puede verificar por algunos ejemplos.

Sabemos qué gravedad puede revestir para algunas familias y para algunos países el problema de la regulación de nacimientos: por eso el último concilio y después la encíclica *Humanae vitae*, del 25 de julio de 1968, han hablado de “paternidad responsable”. (PABLO VI, 1974: 18)

Igualmente, se debe enfocar con esta perspectiva la paternidad responsable de los esposos cristianos. En este terreno, los esposos, los padres, pueden encontrarse con cierto número de problemas, que no pueden resolverse sin un amor profundo; un amor que incluye también esfuerzo de continencia. (JUAN PABLO II, 1979f: 5)

Cumplir el mandamiento del amor significa realizar todos los deberes de la familia cristiana. En definitiva, todos se reducen a él: la fidelidad y la honestidad conyugal, la paternidad responsable y la educación. (JUAN PABLO II, 1980e: 6)

A partir de esa selección se evidencia que para los pontífices estaba la idea predominante de hablar del concepto como planificación familiar. Pero está en los propios textos las demás connotaciones. Sólo puede haber la paternidad/maternidad si hay el sacramento, que para existir precisa que sean cumplidas sus específicas normativas, entre las cuales se incluye que la pareja esté dispuesta y abierta a la procreación, que a su vez conllevará la necesidad de preparar a la prole para ser adoradores de la Santísima Trinidad.

La constante repetición de esa fórmula pretendía crear el vínculo entre el mensaje y el receptor. Hacer que se volviera algo natural y que las personas se acostumbraran a

esa información, como cuando se examina ese fenómeno a partir, por ejemplo, de la propuesta de Foucault cuando dice que el discurso es complejo y no surge de manera aislada o independiente, sino con referencia a otros enunciados

la configuración del campo enunciativo comporta también formas de coexistencia. Éstas dibujan ante todo un campo de presencia (y con ello hay que entender todos los enunciados formulados ya en otra parte y que se repiten en un discurso a título de verdad admitida) (FOUCAULT, 1987: 93)

Tanto el magisterio, como el concepto de Paternidad/Maternidad Responsable deben ser entendidos dentro de ese proceso de dialogo, en que se considera conforme expusieron los pontífices: fidelidad, honestidad, amor, procreación, educación y los problemas por los cuales pasan las parejas.

Además del aspecto educativo, que se puede destacar por su obviedad, se puede llamar la atención también al subrayado dado a las virtudes de la fidelidad y honestidad, temas que, en la perspectiva eclesiástica, se relacionaban directamente con la procreación y con la filiación. Basta recordar que las legislaciones de muchos de los países influenciados por el catolicismo históricamente establecían dificultades jurídicas para el reconocimiento de la paternidad de una prole “ilegítima”, como bien expusieron Ghirard y Siegrist (2012) sobre la situación de la filiación sacrílega en Argentina; Carrasco (2011) al examinar las transformaciones legales en España a partir de los cambios en el comportamiento de las personas; y Marcilio (1993) al mostrar cómo estaba arraigada la mentalidad de que los hijos ilegítimos no podrían ser igualados a la prole legítima en Brasil y tampoco en otros territorios porque esas normativas eran universales.

Para crianças geradas fora da família sacramentada, havia a justificativa bíblica da imperiosa neessidade batismo, para a salvação da alma [...]. Mas, se a Igreja soube ser mãe acolhedora de todas as crianças, independentemente de suas origens, depois de conceder o batismo estabeleceu discriminações. A bastardos e expostos estava vedado, por exemplo, o acesso ao importante sacramento da Ordem. (MARCILIO, 1993: 150)

Hasta avanzado el siglo XX la Iglesia mantuvo prácticamente intacta esa medida como mecanismo de distinción entre las personas y mecanismo de desestimular la infidelidad y la deshonestidad en el matrimonio. Marcilio explica que la milenaria sabiduría eclesiástica tardaba en ser cambiada pues ese principio de exclusión estaba establecido desde el Concilio de Trento. Creadas con la intención de solucionar un

problema de autoridad en el siglo XVI, se mantuvieron prácticamente inalteradas hasta el siglo pasado.

De todos modos, las legislaciones estatales cambiaron a finales de la centuria, la ley se adaptó a nuevos patrones de comportamiento (FONSECA, 2005), en que la sangre no era lo más importante, sino un elemento más a ser considerado en el proceso del matrimonio, de la reproducción y de la relación entre todos los involucrados: progenitores y prole. Ese contexto, en que la fidelidad y la honestidad de la pareja eran puestas como virtudes elementales para el éxito del matrimonio, hace pensar en cómo ese tema en el pasado podría causar daños a los vínculos y a la psique de las personas.

Para ilustrar esa situación se puede emplear la literatura. Podría ser el romance escrito por Karol Wojtyla en 1960: *El taller del orfebre*, en que narra la importancia de la fidelidad en la vida matrimonial de tres parejas. Sin embargo, una obra de muchísimo mayor impacto en la historia y en la cultura brasileña ha sido la obra maestra de Machado de Assis, el escritor más importante del país. Su libro *Dom Casmurro* es conocido por casi todos los brasileños.

La obra trata básicamente de la historia de un joven muchacho, que estaba destinado por una promesa de su madre, a la vida sacerdotal, pero que apasionado por la bella y cautivante Capitu, su vecina, hace todo lo posible para escabullirse de la obligación. Al verse libre del seminario se casa con su amor, pero los celos le llevan a dudar de la fidelidad de su esposa, porque al inhumar a su mejor amigo, Escobar; Capitu dejó caer una lágrima por el fallecido. Acto suficiente para despertar la duda si Ezequiel su hijo era realmente fruto suyo o de una infidelidad de su esposa, con el amigo muerto.

Esa historia tan conocida en Brasil, interpretada por los jóvenes estudiantes y tema de tantas conversas desde su publicación en 1899, destaca la importancia de la fidelidad para que la paternidad fuese asegurada. No es casual, que tanto Machado de Assis, como Balzac, con la *Mujer de treinta años*, Flaubert con *Madame Bovary* o Wojtyla con su romance hayan destacado ese tema. Porque al fin y al cabo se defendió durante mucho tiempo, por influencia del cristianismo católico, que la estabilidad de la familia y de la sociedad, tanto como el bienestar económico, dependían del orden matrimonial, en que el hombre/esposo no podría ser deshonrado o engañado en su Paternidad. A fin de cuentas, para la Iglesia toda paternidad debería ser responsable, resultado de una relación estable y fiel entre el hombre y la mujer. Lo que era seguido por las legislaciones de los Estados.

4¿Moral desde arriba o desde la base?

Es de amplio conocimiento en el campo de los estudios sociales sobre la reproducción humana, que la Iglesia enaltece las parejas que se subordinan a sus dictámenes morales, como también el halago a las familias numerosas. Si Graziano (2012) tiene razón en su análisis sobre la fuerza del catolicismo en el siglo XX, parte de ese éxito se daría por la opción adoptada por los pontífices Pablo VI y principalmente Juan Pablo II al fomentar la preservación de los principios morales cristiano romanos; al no capitular frente a los cantos de sirenas de la modernidad.

La fuerza del mensaje católico se encontraría en la conservación de la moral fundada en la esencia humana (FERRER, 2010). Sintetizada en la tradición eclesiástica que, sabidamente relacionó el argumento racional aristotélico con el anuncio evangélico, con posterior y profundo desarrollo en el siglo XX (MOLINA, 2015). Esa decisión, política en su praxis, creó las condiciones argumentativas para justificar las elecciones hechas por los prelados y por las voces convergentes al Magisterio, que se explicarían a partir del imperativo categórico inicialmente expuesto por Kant, interpretado por Wojtyla y desglosado por Urbano Ferrer.

el hecho de que la persona sea fin en sí misma no es tan sólo un principio dado negativamente, como lo que no puede ser realizado ni pretendido de modo directo, al modo como lo entendía Kant, sino que es la autoteología de quien se propone con sus actos la conformidad de sí mismo con el deber (FERRER: 2010: 61).

La exposición de ese problema de apertura de la persona al otro debe ser tratado por la dimensión de la moral, en la perspectiva de proporcionar el bien a sí y a los demás, conforme expuesto por García Casas (2018). Algo que fue abordado anteriormente, pero que aquí se busca entender dentro de un proceso dialogal sobre el origen del discurso. Entender cómo se dio ese proceso argumentativo en la coyuntura de intensificación de los enunciados sobre la moralidad de la persona. Evidentemente se puede observar las circunstancias desde dos ejes principales: el filosófico y el teológico.

La comprensión de que la Filosofía no trae en sí la verdad, sino la pretensión de desvelarla, podría ser un camino relativamente seguro, porque traería en sí un principio científico, sin la necesidad de recurrir a la voluntad o a los designios divinos para explicar el porqué el ser humano trae en su ser íntimo la llamada a hacer el bien. Para eso se podría emplear argumentos lógicos y plausibles, sin incurrir en sofismas. Es sabido que el ser

humano posee una “singularidad biológica” (FERRER, 2019: 340), que le hace relacionarse con su entorno y con los demás; de manera particular produciendo cultura. Esa acción que el sujeto realiza externamente cambia también lo que existe internamente o, como se puede decir, el inmanente (FERRER, 2019: 343).

Es posible que eso posibilite dialogar con el entendimiento que Francisco Diez de Velasco proponía como lo característico de la religión, al afirmar: “los hechos religiosos son hechos culturales, no son intemporales ni eternos, sino que se inscriben en un marco histórico definido que permite en gran medida explicarlos” (VELÁSICO, 2002: 25), que a su vez parecen estar en consonancia con lo dicho por el historiador de la Iglesia cuando reconoce que, “la Iglesia es un organismo vivo que debe crecer, desarrollarse y cambiar hasta que adquiera su figura definitiva en el último día” (BRANDMÜLLER, 1984: 280).

En ese sentido, la Revelación puede ser única, pero su expresión visible, la Iglesia como hecho cultural, está en continua transformación, porque se encuentra insertada en el mundo, donde el ser humano (biológico y cultural) realiza sus quehaceres y necesita interpretar los actos a partir de reflexiones racionales. Por eso la Filosofía moral realiza análisis a partir de la perspectiva cristiana católica, pero asegurando que sea una investigación fundamentada, lógica, plausible y temporal.

Por otro lado, la Teología Moral, de donde entiende Brandmüller que parte la Historia de la Iglesia (entendimiento con el que no se puede estar de acuerdo, porque significaría declinar la deontología del historiador). Comprende que la moral parte directamente de la voluntad divina y tiene como pretensión hacer que las personas sigan por la senda preestablecida, para conducir el ser humano a Dios. En las palabras de tres eminentes teólogos católicos:

La Teología Moral es la parte de la Teología que estudia los actos humanos, a la luz de la razón iluminada por la fe, en orden a conocer la manera en que deben ser realizados, a fin de que sirvan para la gloria de Dios y perfección del hombre. Es la reflexión científica, desde los datos que ofrece la Revelación, sobre la actividad moral humana como respuesta a la vocación cristiana (SARMIENTO, TRIGO, MOLINA, 2006: 21)

Según esa definición la moral no es un acto de reflexión sino una determinación impuesta; enviada desde arriba por Dios para que los hombres la cumplan y se realicen plenamente. Al fin y al cabo el objetivo de esa moral es glorificar a la divinidad cristiana. El problema más serio, entretanto, es que se le otorga la clasificación de científica. Pero si se entiende con José Miguel López Molina (2015), cuando explica el funcionamiento

del método científico dialéctico de Aristóteles, o si se apoya en Karl Popper, que establece como uno de los pilares para la definición de ciencia la necesidad de un espacio para la refutación; en ninguna de esas situaciones se daría el estado para concordar con los teólogos citados y corroborar que la Teología Moral es una ciencia, en los términos modernos. Porque su fundamentación es dogmática.

No obstante, esas perspectivas sobre la moral, que la veían como una normativa enviada por Dios durante el siglo pasado existieron escuelas o movimientos que buscaban aportar interpretaciones menos dogmáticas. Con la pretensión de dialogar con las corrientes de pensamiento circulantes, como podrían ser los intentos por interpretar los actos humanos a partir de los humanos. Entre tanto, algunos optaron por sendas más radicales como la elegida por Hans Küng o equilibradas, como la de Karl Rahner, con su percepción de que cada ser humano traía dentro de sí una pregunta que requería una respuesta a ser revelada por sus planteamientos. El enfoque no era en la Ley establecida, sino en la persona.

Dado que este ponto de partida de toda pergunta metafísica se concebe, a priori, como uma característica inata do ser humano, é fácil entrever, sem maiores problemas, que toda pergunta metafísica pelo ser em geral é ao mesmo tempo uma pergunta pelo ser desse ente que necessariamente formula tal pergunta; é uma pergunta sobre o homem. (RAHNER,1973: 57)

Se trata de una pregunta existencial, que el sujeto realiza a sí mismo sobre su ser. Al tratarse de un pensador católico, muy involucrado en el proceso de renovación del proceso religioso, aportaba una chispa de innovación, dialogando con la Tradición pero sin romperla. Eso parece que estaba en la frontera entre la idea conservadora y la ruptura, por lo que pasaron algunos que pretendía la transformación de perspectiva y de objeto, como se puede leer en Tamayo (2018). La coyuntura de los años 1970 y 1980 fueron favorables para el planteamiento sobre desde dónde empezaría la moral, pero como es característico de la Iglesia; sus transiciones no suelen ser revolucionarias, sino un proceso, no raras veces en centralizaciones como respuesta a descentralizaciones.

Por eso, en Wojtyla y en Juan Pablo II la visión filosófica sobre el hombre y la moral se originaban en Dios, que había determinado la conducta perfecta a ser realizada por el ser humano. Como un claro rechazo a proyectos de exclusión del cristianismo de la cultura y de la vida; como proponía Peter Singer (1979) y bien observó Urbano Ferrer (2019). Para Wojtyla y el grupo hegemónico desde la mitad de la década de 1970, el énfasis de la moral de la persona estaría en el ofrecimiento de la normativa, muy acorde

con lo que Sarmiento Et. Al. exponían, en que el bienestar y la concretización de la autoteleología del ser dependían de la entrega a la planificación divina.

En aquellos años algunas máximas fueron enunciadas de manera reiterada. Papas, obispos, sacerdotes y laicos decían, por ejemplo, que la familia estaba en crisis. La razón para eso sería, como se ha dicho antes, la existencia de una fisura en los valores morales cristianos católicos. Olas divorcistas, incremento de la contracepción, *amor libre*, sexualidad fluida, desvalorización de la vida humana, etc. fueron identificados como causa de la inestabilidad social, consolidación del utilitarismo y del relativismo moral (MELINA, 2009; CARABENTE, 2018). Todo eso porque el ser humano abandonaba el magisterio eclesiástico, más aún, desobedecía la enseñanza divina, en un movimiento de secularización (GRAZIANO, 2012).

El laicismo era visto como uno de los grandes responsables del deterioro de las relaciones humanas, causa de los males sociales. En esa perspectiva, la moral era un orden establecido por la divinidad, que requería obediencia de los hombres, que al alejarse del plan de Dios dejaban de ver la gracia otorgada por Él.

Para experimentar a misericórdia divina evidentemente nós precisamos reconhecer nossa miséria e consentir em sermos salvos por Outrem. Isso constitui uma dificuldade para o homem secularizado que perdeu o sentido da Graça e, muitas vezes, não vê grandeza maior do que apoiar-se em si mesmo (BRATTI, 1981)

El comentario del sacerdote brasileño Paulo Bratti, editor de la revista católica *Lutador*, demostraba una visión bastante alineada con el Magisterio de Juan Pablo II. La perspectiva de que el hombre necesitaba estar sumiso a la normativa oficial e institucional de la Iglesia. La fiel intérprete de la palabra divina. Esa idea también reverberada por laicos, como Plinio Correia de Oliveira, que defendía la total subordinación de los laicos a las directrices eclesiásticas, desde que fuesen pronunciadas por un sacerdote o prelado que comulgase de sus mismas interpretaciones (AZZI; GRIJP, 2008). Decía el líder de la TFP: “entre os fiéis, uns são clérigos e outros leigos, mas ainda porque há na Igreja, por instituição divina, um poder de que uns são dotados em vista de santificar, ensinar e governar, e de que outros não são dotados” (OLIVEIRA, 1983).

La moral era enunciada por una clase de personas elegidas y superiores. Ese entendimiento no era aceptado con facilidad por todos los ciudadanos, tampoco los creyentes, que cada vez más recibían información y se encantaban con la posibilidad de elegir lo que les pareciese más placentero. Sin la necesidad de romper definitivamente

con la religión, porque continuaban siendo creyentes, pero sin sentir la obligación de obedecer a todo lo que les era impuesto por las autoridades religiosas (SINGER, 2002; GEBARA, 2005; BAUMAN, 2003).

Evidentemente había una contraposición al modelo tridentino, como lo denominaba Kenneth Serbin (2008: 62), en que el sacerdote era elevado al papel de autoridad plena. El objetivo de ese modelo, en que prevalecía el discurso de autoridad, era remodelar la devoción popular, enfatizando los sacramentos e imponiendo barreras para la creencia y la fe independiente del cura, del templo y de la doctrina.

La Iglesia moralista intentaba eliminar resquicios del paganismo, estableciendo la distinción entre lo sacro y lo profano. Modelo ese que fuera contestado vehementemente por la *iglesia de los pobres* o la *iglesia de la liberación*, que pretendía invertir la lógica sistémica y ofrecer más autonomía y protagonismo a la base. Habiendo integrantes de la propia jerarquía que deseaban y trabajaban para romper ese patrón de vida y de hábito, pero en no eran la fuerza predominante en la Iglesia universal.

D. Hélder Câmara o D. Pedro Casaldáliga, por ejemplo, vistos como enemigos por los ultraconservadores integrantes de la TFP y por los prelados y religiosos aliados de ese grupo, como D. Sigaud y D. Mayer, actuaron durante parte importante de sus vidas como promotores de la moral vista desde la base. Enfrentaban fuerte resistencia en la CNBB y en el Vaticano, mas justificaban sus acciones diciendo que acatar determinadas directrices de la Santa Sede sería reducir a nada las experiencias lentamente adquiridas en el campo de la descentralización de la Iglesia y de formación de los pastores (SERBIN, 2008: 255).

Conforme a lo tradicional en la Iglesia, se constituía un escenario en que la heterogeneidad estaba en enfrentamiento con la ortodoxia, de ese proceso dialéctico surgía una medida magisterial sin evitarse los choques y las confrontaciones.

Deberíamos tratar de comprender (las) reacciones contra el tradicionalismo de los moralistas que tantas veces han enseñado como principios eternos lo que sólo eran ‘formulaciones condicionadas por los tiempos’, y cuyas conclusiones eran incomprensibles debido tan sólo a falta de información (HÄRING, 1978: 67).

El tiempo parece ser un elemento fundamental para todos los grupos, evidenciado por las palabras de Brandmüller: “la Iglesia es un organismo vivo”, que podrían ser fácilmente puestas en la boca de un pensador más progresista.

CONCLUSIONES

Cuando el mundo dejaba para atrás la Segunda Guerra Mundial, dejaba también un estilo de vida. La política cambió, los Estados tuvieron que reorganizarse, igualmente la Iglesia Católica. Esos cambios motivados por diversas alteraciones socioculturales, no daban pistas de concluirse rápidamente. No había manera de asentar las nuevas posturas de comportamiento, estaban demasiado explayados y las fuerzas institucionales, que hasta entonces estaban legitimadas como autoridades morales, habían perdido parte de su fuerza.

La Iglesia Católica empezaba el período posguerra necesitando adaptarse a la nueva coyuntura social y religiosa. El tiempo de un gobierno centralizado en un pontífice superpoderoso quedaba relegada a una era anterior. Los católicos requerían de la jerarquía una adaptación de su presencia en el mundo. Muchas de las ideas expresadas en el Concilio de Trento, en el siglo XVI, se mostraban anacrónicas en la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo, la idea de que el clero debería estar separado de los laicos.

Las reivindicaciones católicas no solían ser hechas con manifestaciones públicas, con pancartas y marchas por las ciudades o en las parroquias y catedrales. Los creyentes demostraban sus insatisfacciones relativizando el discurso eclesiástico o rechazando el catolicismo. Era una época de transición, llamada por algunos de secularismo, que preocupaba bastante a los clérigos.

Era preciso tomar una actitud, para frenar o restablecer el poder de la Iglesia. Juan XXIII elegido para ser un papa de transición, como de costumbre se dice, percibió esa necesidad y convoca tres grandes eventos. Primero, el Concilio Vaticano II (1959), Segundo, el Sínodo de los Obispos (1959) y Tercero, la *Comisión Pontificia para el estudio de la población, de la familia y de la natalidad* (1963). Evidentemente los dos primeros eventos tuvieron un impacto más visible en la historia de la Iglesia, con amplia cobertura de los medios de comunicación y con una amplísima gama de investigaciones académicas. Sin embargo, la importancia del tercer evento ha llegado a interferir en los otros dos y ha sido determinante en el posicionamiento eclesiástico en las décadas siguientes.

El objetivo primordial de la Comisión era ofrecer informaciones al pontífice, sobre la situación demográfica en el mundo y como las nuevas tecnologías anticonceptivas podrían interferir en la moral católica. Desafortunadamente el Papa

Bueno no tuvo tiempo de recibir los datos, debido a su fallecimiento. Su sucesor, Pablo VI, se propuso preservar lo que había sido planeado y por eso mantuvo en funcionamiento de la Comisión, más aún, la expandió y la diversificó. Se estableció que sus trabajos se desarrollarían simultáneamente al Concilio.

El tema de la anticoncepción ganaba relevancia en todo el mundo y la Iglesia, que tradicionalmente emitía su opinión sobre lo que podría interferir en la existencia de las personas, no permanecería silenciosa frente a una situación tan delicada. Esta investigación se ha preocupado por ese evento, debido a su importancia cabal y porque su final generó una fisura en el seno del catolicismo, que apuntaremos más adelante.

La planificación familiar había ocupado la atención de los papas precedentes, en especial para Pío XI y Pío XII, que habían pronunciado doctrinas sobre la moralidad en el acto sexual y en el campo de la reproducción humana. Ambos pontífices demarcaron límites para la manipulación humana en esa cuestión. Estableciendo que el matrimonio no podía conscientemente impedir que el acto conyugal fuese hecho infértil. Precisamente esa doctrina debería ser analizada en contexto por la Comisión, porque desde que Pío XII se pronunciara en 1951 la tecnología había pasado por una revolución, que interfería directamente en la vida de los matrimonios cristianos.

En 1960 entraba en el mercado consumidor estadounidense “la píldora”, desarrollada por el biólogo Gregory Pincus y por el ginecólogo John Rock. Aquella pequeña pastilla de estrógeno y progesterona revolucionaria el mundo, según diversos investigadores. Entre las promesas, la de liberar las mujeres del determinismo biológico, de manera que pudiesen buscar el placer con la “certeza” de no quedarse embarazada; un gran logro para los grupos feministas que abogaban por el control de la natalidad, como señal de independencia. Asimismo, fue interpretada por algunas administraciones estatales como una panacea, contra la amenaza de la “explosión demográfica”, hecho que colocaba más presión sobre la Iglesia y su política.

Rápidamente ese producto se difundió por el mundo. Mujeres de diversas matrices ideológicas y religiosas, de niveles económicos variables empezaban a requerir o utilizar ese nuevo método contraceptivo. Acerca de esa situación el presente trabajo expone el antagonismo generado, porque al ser un nuevo producto se chocaba con las ideas e incluso legislaciones de algunos países de tradición católica, como Brasil o España, pero también estados americanos fuertemente influenciados por valores religiosos cristianos.

A pesar de la reluctancia de diversas autoridades civiles y principalmente religiosas, la demanda por el fármaco no dejaba de expandirse. Era un período de

transición, en la mente y discurso de algunos, una crisis sin precedentes, que amenazaba el orden social, porque interfería en la naturaleza de la reproducción y consecuentemente en el orden familiar, al contradecir la finalidad del matrimonio que había establecido el pensamiento católico.

Las estructuras sociales no eran tan sólidas como se imaginaba, sino una amalgama difusa, en que las ideologías, los anhelos y los proyectos de vida asumían formas efímeras. No por casualidad en ese contexto, desde los Estados desarrollados surgían reivindicaciones aparentemente caóticas. Reivindicaciones por libertad, por una sociedad sin ordenamientos morales establecidos por instituciones anacrónicas, como la Iglesia o la familia. Libertad, para la búsqueda de placer y satisfacción, sin la culpa por haber desobedecido una normativa, entendida como impuesta. Así interpretaban el mundo, muchos de los jóvenes de los años 60 y 70, hecho que fundamentó eventos como el Mayo de 68, la Revolución Sexual y la lucha feminista por la autonomía de las mujeres para decidir sobre sus cuerpos.

Definitivamente un contexto de transformaciones, en que incluso los patrones familiares fueron puestos en duda. La *liquidez* de la postmodernidad, indagaba sobre la legitimidad de un ordenamiento jurídico que imponía la obligación de permanecer con la misma pareja durante toda su vida, aunque el sentimiento, el amor hubiese evanescido. Período de extremos, en que, mientras que en unas regiones del mundo se clamaba por libertades, en otras se asistía al incremento del autoritarismo y de la segregación, bajo el argumento de protección de los derechos civiles y humanos. Un tiempo de contradicciones, en que las fuerzas tradicionales precisaron reinventarse o por lo menos abrir un canal de diálogo, para no verse alijada de la historia.

Ha sido en esa coyuntura que la Iglesia necesitó elegir, si permanecería separada de la sociedad, conforme Irigoyen dijo haber ocurrido en Trento o si estaría en el mundo, según exponía Chenu sobre el Vaticano II. El estar en el mundo no significaría abrir mano del ideológico eclesial, sino como el ala más reformista proponía en aquellos años, hacer que la Iglesia supiese entender las demandas del Pueblo de Dios. Concepto que expresaba cual había sido la elección de los Padres Conciliares; una Iglesia capaz de leer los acontecimientos. Sin embargo, la pretendida apertura se mostraba un reto. La investigación expuso las barreras políticas para su implementación, cualquier cambio estructural en la Iglesia es complejo y difícil, a veces, requiriendo décadas para que las ideas puedan transitar en las venas del Vaticano y promover los sutiles cambios desde dentro, puesto que las revoluciones no suelen ser exitosas en el catolicismo.

Algo que es característico de la Iglesia es que no suele ser favorable a transformaciones provocadas desde el exterior, desde el mundo. Los modismos, como algunos suelen decir, son una amenaza a la Institución. No obstante, la Iglesia siempre estuvo en el mundo, basta observar su historia para darse cuenta de que sus intereses pueden ser espirituales, pero sus acciones ocurren en el plano material. El ápice de su poder e influencia probablemente habían pasado – necesitaremos esperar el paso del tiempo para observar en perspectiva -, pero seguía siendo más que una institución, era un organismo con potencial para imprimir su visión en la mente y en el imaginario de las personas.

Pese a eso, la Iglesia tenía que enfrentar un intenso secularismo, ¿qué decisión tomaría? Nuestro estudio revela que adoptó el camino que mejor conocía: adaptarse en lo que podía, sin ocasionar fisuras demasiado serias en sus estructuras. Esa decisión significó reforzar su enunciado sobre la familia, con una producción magistral nunca antes vista, flexibilizar la doctrina, sin interferir en los dogmas y mostrarse atenta a los problemas reales y privados de los creyentes, sin entretanto, actuar materialmente en sus vidas.

El presente estudio revela que el Magisterio sobre la familia se adaptó a la nueva coyuntura sociocultural, por ejemplo, aceptando que las mujeres no podrían más estar dedicadas al cien por cien al hogar, la figura de la “reina del hogar” permanecía como una imagen idealizada y añorada. Es decir, seguía estando presente en diversos enunciados, pero al fin y al cabo, era sabido y reconocido que ellas querían más para sí, tal y como la sociedad paulatinamente esperaba más de ellas. A consecuencia de eso, se incrementó la defensa por la regulación de la natalidad, requerida como un derecho. Algo que la Iglesia evitaba aceptar, basada en su tradición y en la moral, pero que conforme esclarecemos fue parcialmente contemplado, porque se legitimó la regulación de la natalidad, con límites. Los clérigos reconocían la legitimidad de esa acción siempre que cumpliera algunos criterios morales y no utilizaran los anticonceptivos.

La presente tesis revela que la Institución religiosa reconoció con la Paternidad Responsable la necesidad de regular la natalidad en algunos casos y en determinados momentos. Pudiendo hasta ser entendido como un derecho del matrimonio, para hacer el bienestar de la pareja y de la familia, sin incumplir con ello la normativa moral enunciada por Dios e interpretada por el catolicismo. La vida ordinaria reclamaba eso, por lo que es complicado entender como fue posible como un cardenal durante las secciones conciliares siguiera presentando la sociedad agraria anterior a la guerra, como modelo

para la sociedad urbanizada de la segunda mitad del siglo XX. Tampoco en países subdesarrollados como Brasil aquel modelo de familia y de natalidad seguiría siendo válido durante mucho tiempo. Entretanto, la decisión de abrirse no podía significar la capitulación de la tradición, de ahí que la decisión fue de aceptar la planificación familiar, pero con medidas restrictivas en el campo moral y pragmático.

Las familias podrían realizar la planificación familiar, el control de la natalidad más específicamente, pero bajo dos principales criterios: no instrumentalizar la decisión de espaciar o impedir una gestación y jamás utilizar métodos artificiales; como la píldora anticonceptiva, para ese fin específico. Evidentemente, se desarrolló toda una argumentación teológica capaz de justificar esa decisión, pero restaba todavía un problema. ¿La respuesta ofrecida por la Iglesia era suficiente para la vida de los creyentes?

Los datos indican que no. Conforme dicho antes, nunca antes se produjo tantos discursos sobre la familia y se habló tanto de esa institución, hubo un continuo incremento de la producción de contenido sobre la planificación familiar. Aunque no haya frenado o revertido la tendencia de secularización, de manera substancial, la jerarquía se empeñó en ofrecer una respuesta que entendía apropiada para la crisis de las costumbres, que amenazaban la sociedad. Recordemos, que la Iglesia seguía entendiendo que la familia era la célula fundamental de sociedad y en ningún momento dejó de enunciarlo.

Dentro de ese proceso de difusión de los patrones morales de sexualidad y reproducción, la Comisión papal responsable por el estudio sobre la población y la natalidad, después de cerca de cuatro años de trabajo, llegaba a conclusiones ambiguas, porque, conforme mostramos, ocurrieron distensiones y rupturas en su seno del grupo. Una facción mayoritaria de especialistas, entre los cuales había muchos teólogos y miembros del clero, se posicionaban favorablemente por la moralidad de la utilización de métodos contraceptivos artificiales. Su argumento estaba fundamentado en la premisa de que el empleo de un compuesto farmacológico o mecánico era indistinto, desde el punto de vista moral, al empleo de métodos naturales, que utilizaban el período infértil de las mujeres. Revelamos que esas divergencias provocaron una fisura significativa en la Iglesia, cuyas consecuencias fueron más allá de simple desacuerdos argumentativos. Teniendo en vista la marginalización de los profesores y teólogos Fuchs y Häring, que aunque estribasen su posicionamiento en la Ley Natural, lo hacían de manera divergente del grupo minoritario, alineado con el Magisterio y ortodoxo.

Nuestro estudio siguiendo las huellas dejadas por los documentos, algunos de ellos sacados a la luz en 2018, expone que la decisión de Pablo VI de preservar la doctrina tradicional fue una decisión privada, aunque con el apoyo de autoridades eclesiásticas y laicas. Pero, lo que se evidenció fue que el pontífice, muchas veces tildado como profético, por publicar la Carta encíclica *Humanae Vitae* en 1968, actuó rechazando la opinión de diversos especialistas, tanto de cardenales como de conferencias episcopales, que no veían inconveniente o error en la utilización de métodos contraceptivos artificiales por las mujeres católicas.

Para tratar de esa cuestión, el grupo elegido para elaborar el documento pontificio, firmado por Pablo VI, elaboró el concepto de Paternidad Responsable, que vendría a significar la manera en que los católicos deberían pensar y actuar sobre la regulación de la natalidad. Además de la innovación conceptual, hubo también una reinterpretación sobre el Magisterio, al se establecer que la función del matrimonio no sería únicamente la reproducción, sino que pasaría a tener dos fines no jerárquicos: el procreativo y el reproductivo. Eso es importante, porque prueba que la Iglesia cambió el Magisterio cuando fue de su interés.

Hemos apuntado en la tesis que las decisiones adoptadas por Pablo VI fueron centralizadoras, fundamentado esa afirmación en la literatura y en los hechos. El Papa había impedido que los padres conciliares deliberasen y se manifestasen sobre la regulación de la natalidad, la opinión de la Comisión no fue acatada y tampoco las resoluciones de los obispos reunidos en Roma, para el Sínodo de 1967, que corroboraba el informe de la mayoría de la Comisión. Por lo tanto, había tres importantes razones para entender que el documento no era la opinión de la Iglesia, sino la visión y opinión del *sumo pontífice*, autoridad máxima del catolicismo.

A pesar de algunos entendieren que fue un Magisterio, en cierto sentido autocrático, no incumplió ninguna prerrogativa eclesiástica. Todo siguió el *script* establecido para la publicación de un enunciado magisterial. Sin embargo, al convocar el Concilio Vaticano II la opinión colegiada pasó a tener mayor relevancia, lo que fue reforzado por la celebración del Sínodo en 1967. Esos dos eventos dieron la impresión de que la Iglesia podría abrirse más para las decisiones colectivas, esperanza minada por las actitudes papales, que reitero, no hizo usos ilegales o ilegítimos para aprobar la *Humanae Vitae*, lo que impidió dice respecto al sentimiento expresado de que el Magisterio se volviese menos centralizado.

A su vez, el grupo minoritario y convergente con Pablo VI estaba compuesto por relevantes personalidades del catolicismo. La Curia estaba bien alineada con él, en esa cuestión, además de obispos y cardenales, que veían la necesidad de preservar la tradición para no caer en los reclamos ideológicos de la modernidad. Creían que era imperativo preservar la doctrina y entendimiento pronunciados por Pío XI y Pío XII. Entre los nombres destacados que daban soporte a la decisión papal, se encontraban Bernardo Colombo, Jozef Tomko, Giuseppe Siri y Karol Wojtyła, futuro Papa Juan Pablo II, uno de los más activos defensores de la línea doctrinal proclamada.

A partir de la publicación de la *Humanae Vitae*, probablemente el documento papal más polémico de la segunda mitad del siglo XX, diversos interlocutores salieron en su defensa, destacando los trabajos de Dietrich von Hildebrand y Karol Wojtyła, que desglosaron la encíclica con la intención de exponer su coherencia y preocupación por el bien de las personas. Querían convencer a los fieles y al mundo, que era un Magisterio fundamentado en el amor, que la Iglesia siendo madre, sufría con las dificultades de sus hijos. Por fin, argumentaban que era una enseñanza para los matrimonios, para que aprendiesen que adoptar la Paternidad Responsable era un signo de donación de un cónyuge al otro, un acto verdaderamente moral y cristiano.

De ese tramite se puede sacar una conclusión, la Iglesia actúa políticamente. Afirmación lógica y evidente en su enunciado, pero compleja porque exige revisar la representación colectiva sobre la Institución y sus roles. Eso quiere decir que tanto Pablo VI, posteriormente de Juan Pablo II y gran parte de la jerarquía, consideraban la tradición y la Sagrada Escritura, pero también los problemas contemporáneos, la opinión pública y las investigaciones científicas: biológicas y sociológicas, entre otras. Entender que estaba en juego el orden interno de la Institución, su prestigio e incluso su coherencia contribuyeron para que las alteraciones fuesen mínimas.

Imaginar alterar el Magisterio sobre la regulación de la natalidad, para una forma más laxa de lo que había sido propuesto por Pío XII podría significar una ruptura. Se tenía en cuenta que eso podría suponer una alteración en la interpretación de la moral bastaba recordar que por menos habían ocurrido cismas en la Iglesia. Todas esas cuestiones estuvieron sobre la mesa y debieron ser contempladas por el papa, que sostuvo no ver razón para cambiar la doctrina, por lo que se dijo que él era más diplomático que profético. No fue casual la enorme presión y rechazo sufridos por el pontífice, perpetrado por sus oponentes en gobiernos, en la juventud, dentro de la Iglesia hasta mismo entre

algunas conferencias episcopales, entre las cuales no se podría incluir la brasileña, que tenía una postura más ambivalente.

Las conferencias episcopales deberían acatar las decisiones emitidas por la Santa Sede e interpretarlas para su grey. En el caso de la Conferencia Episcopal Brasileña, comúnmente reconocida por la sigla CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) vivía un momento acorde con lo que pasaba en el mundo, es decir un tiempo de transición, cuando la *Humanae Vitae* fue publicada. La reacción de los obispos, en el colectivo, fue de fidelidad al pontífice, pero así como había tensiones y resistencias en la Iglesia Universal, también las había entre los prelados brasileños. Eso se percibe por algunos pronunciamientos hechos por obispos, en que se evidenciaba la convergencia o divergencia con el enunciado papal.

La CNBB cumplía su función y anunciaba el Magisterio, pero hacía algunas interpretaciones entendidas como concesiones, por los más conservadores representantes del catolicismo en Brasil, como podrían ser los miembros laicos y religiosos de la TFP (Tradição Família e Propriedade). Por ejemplo, identificamos que la Conferencia Episcopal solicitaban a los curas, que fuesen pacientes y misericordiosos con los fieles, que no entendiesen plenamente la doctrina. Por eso la acusaban, desde las filas de la TFP, de retorcer el Magisterio, traicionarlo, porque confundían el Pueblo de Dios. Acusaciones semejantes hechas a los sacerdotes que enfocaban el fragmento en que se reconocía la moralidad de la planificación familiar, aunque limitados a los criterios definidos anteriormente. Hecho que exponemos como tensiones en la Iglesia, porque no existía la homogeneidad anhelada y anunciada, porque, en realidad la Institución era plural.

Para entender mejor la situación de la Iglesia en Brasil es preciso considerar el hecho de que el país sufría una dictadura militar, que provocaba las desconfianzas incluso entre los prelados. Había acusaciones de que algunos obispos eran comunistas y trabajaban para entregar tanto el Estado como la Iglesia a los marxistas. En contrapartida, el grupo llamado progresista veía con desconfianza las acciones de alineamiento de los conservadores con los dictadores, incluso después que casos de tortura y de violencia se tornaron públicos.

Además de eso Brasil era un país de enormes proporciones territoriales, con problemas del mismo orden. La sociedad estaba dividida en grupos antagónicos, la pobreza se veía por casi todos los lados. No por casualidad ese país fue tan propicio para la Teología de la Liberación, porque los pobres, los marginados y los excluidos estaban

sedientos de una palabra que no fuese utópica, sino concreta en sus vidas. Los obispos, de manera general, se compadecían de la situación socioeconómica de la población, sin embargo, desde el punto de vista moral se mostraban conservadores.

Tampoco los prelados o los teólogos progresistas promovían la contracepción, como una herramienta contra la miseria y el subdesarrollo. Con eso iban en dirección opuesta a los programas que asociaban el control poblacional con el desarrollo económico, al mismo tiempo en que convergían con autoridades estatales que afirmaban que Brasil no necesitaba limitar en número de ciudadanos, sino repartirlos mejor por el territorio.

A todo ello, había que sumar la influencia de la postmodernidad, con sus clamores por más libertad y por la flexibilización de las normativas. Escenario en que mujeres en diversos países del mundo y también en Brasil estaban dispuestas a romper con tradiciones que ya no tenían tanto sentido para ellas, como sí lo habían tenido para sus madres y abuelas. La Revolución Sexual ponía en jaque la visión de la Iglesia sobre la sexualidad y sobre la reproducción.

Aunque las mujeres brasileñas siguiesen yendo al templo católico y participando de los ritos religiosos, sus prácticas estaban más alejadas de la ortodoxia. La imagen de la brasileña creyente, que con su familia formada por su esposo y su prole iba a las celebraciones y escuchaba atentamente la homilía del sacerdote, que era aconsejada por él en el confesionario y llevaba una vida pía, se tornaba poco a poco un espejismo, en especial entre las jóvenes, que estaban más influenciadas por los valores y promesas de la contemporaneidad. Hemos aclarado que externamente el catolicismo en Brasil podía seguir siendo una autoridad, pero en la vida privada perdió su puesto hegemónico.

Las personas querían disfrutar la vida, aprovechar las oportunidades de placer, sin la culpa de haber cometido un pecado. La teología católica, sus argumentos fundamentados en santos medievales o en textos de la Antigüedad, carecía de sentido para muchos de aquella generación de la década de los 70 y 80. La búsqueda por placer era real, mientras que la promesa de vida eterna algo abstracto. Ese escenario que muchos, incluso dentro del catolicismo denominaron secularismo, tornaba más difícil la tarea de difundir el mensaje evangélico. En el caso brasileño para empeorar la situación había algunos obispos muy influyentes que añadían los riesgos que la difusión de la ideología marxista podría tener entre la población, insistiendo en su intención de destruir los valores tradicionales de la familia. Esa investigación evidenció que las dificultades de la Iglesia brasileña eran inmensas, porque dentro de ese complicado escenario, intentaba

defender el amor y la fidelidad al otro, como una respuesta viable a los problemas cotidianos.

La elección de Juan Pablo II había ofrecido un nuevo aire a la Iglesia, era un pontífice distinto a todos los que le antecedieron. Era jovial, hablaba abiertamente con los jóvenes, hacia deporte, tenía carisma y era un intelectual, escritor y filósofo. Para algunos de sus biógrafos, era un ejemplo de su época, porque mezclaba esas características con su visión conservadora de las costumbres, ardoroso defensor del Magisterio y opositor del utilitarismo, que según él justificaba la incesante búsqueda de satisfacción y solución de problemas despreciando las promesas de vida eterna.

Entre tantas acciones de su pontificado puede destacarse la continua e insistente defensa de la familia. Para él, la familia era la base primordial de la sociedad, debiendo ser fundamentada en el matrimonio sacramentado, monogámico, heterosexual, abierta a la vida e indisoluble. Valores establecidos en el Concilio de Trento, con algunas sutiles licencias, como el trabajo femenino, que aunque no fuese lo deseado, difícilmente podría ser evitado en las décadas finales del siglo XX.

Llama la atención en el Magisterio pontificio de Juan Pablo II, la fidelidad a los predecesores, pero más aún, la línea argumentativa que empleó para defender y fomentar el mantenimiento de los valores tradicionales de la familia. Su argumentación estaba sustentada en el pensamiento personalista, que interpretaba la persona como un don y por lo tanto, no podría ser utilizada, ser un medio, sino un fin. Visión que impedía la utilización de métodos contraceptivos artificiales en el matrimonio, porque significaban una barrera en el acto de donación de uno al otro. Se tornó una referencia en la defensa de la familia cristiana católica, por dicho motivo también fue blanco de innumerables críticas dentro y fuera de la Iglesia.

Hemos reconocido el valor del pensamiento de Juan Pablo II en la consolidación de la Paternidad/Maternidad Responsables, pero también hemos detectado lo que creemos que fue una debilidad. Fue un excelente filósofo, pero su perspectiva sobre la familia estuvo demasiado centrada en lo que ya había sido dicho por el Magisterio, de tal manera que no aparecen en los documentos examinados los datos aportados por otros campos de la Ciencia. Hecho que entiendo hería la idea de apertura y dialogo propuestos por el Concilio Vaticano II.

Diversos estudiosos académicos habían expuesto la diversidad de las familias, bien como nuevos datos sobre la reproducción humana, pero estas informaciones no fueron consideradas. Sin embargo, permanecía en la mente del papa y de parte de la

jerarquía eclesiástica una imagen rígida de la familia, como si fuese la misma institución, desde la antigüedad hasta la contemporaneidad. Sorprende que tanto en los documentos de Juan Pablo II cuanto en los de Pablo VI sobre la familia y sobre la Paternidad Responsable, apenas sean contemplados estudios y autores no católicos, más serio aún, no se consideran los autores contemporáneos. De todo el avance, todo el trabajo hecho por la Iglesia y por la Academia, los Papas no consideraron directamente las investigaciones de especialistas.

Por supuesto que tiene una justificación eclesiástica para ello. La Iglesia es la portavoz legítima de la Palabra de Dios, por lo tanto, no necesitaría consultar o dialogar con autores externos a la institución. Sin embargo, del punto de vista argumentativo había tenido todo sentido considerar estudios sobre las diferencias familiares, porque evidentemente una familia de clase media en un barrio de Belo Horizonte o de Brasilia no vivía de la misma manera que una familia en la periferia de la urbe o en el campo, donde apenas había la presencia de la Iglesia institucional.

La Iglesia tiene argumentos plausibles, es cierto, pero también lo es que, durante el período investigado, el número de fieles decreció y muchos de aquellos que seguían identificándose como católicos relativizaban la enseñanza eclesiástica. Brasil que arrogaba el título de mayor nación católica del mundo, perdía sus fieles. El enunciado era cada vez más relativizado. Sugiero en el trabajo, que la responsabilidad no podía estar exclusivamente en la postmodernidad, con sus valores morales obtusos y variables, tampoco en el secularismo o utilitarismo, sino también en la manera con que el catolicismo difundía su doctrina, por ejemplo, los católicos recibían el mensaje sobre la Paternidad Responsable como un enunciado complejo, que no contemplaba la especificidad de la vida ordinaria, razón por la cual se alejaban de las prácticas religiosas.

Además, el concepto de Paternidad Responsable utilizado tantas veces como sinónimo de regulación de la natalidad, significa en las propias palabras de los pontífices y de sus intérpretes, mucho más que la decisión ponderada de espaciar o evitar una nueva gestación. Es un concepto que sufrió cambios, Pablo VI añadió apropiadamente el vocablo *maternidad*, una decisión que se adecuaba a la realidad de las familias, que en no pocas situaciones tenían la madre, pero no el progenitor. La Paternidad/Maternidad Responsable quería decir cuidado de la prole, preocupación con el núcleo familiar, pero también con la comunidad, como fue interpretado por la Conferencia Episcopal Brasileña, pero con la contrapartida de mal efecto ocasionó en los sectores más conservadores.

Sería un reduccionismo emplear Paternidad Responsable exclusivamente como sinónimo de control de la natalidad, pero así sido en innumerables ocasiones. Hay discursos en que fue utilizado apenas como una expresión católica para tratar sobre la decisión de posponer un embarazo En que se ensalzaba la apertura a la vida como hacer la voluntad de Dios, silenciando sobre el hecho de que el propio Magisterio reconocía que en algunas circunstancias un embarazo podría ser un problema o generar una dificultad para la esposa, para el matrimonio o para la prole. En casos como esos había la prerrogativa moral de realizar la regulación de la natalidad. Pero esa enseñanza no fue muy difundida y tampoco fue convincente para los feligreses, prueba de ello es que las personas relativizaban el Magisterio.

El viaje de Juan Pablo II a Brasil en 1981 posibilitó un acercamiento del pontífice a la realidad brasileña, aunque en sus pronunciamientos estuviesen una serie de mitos ya contestados por los académicos. En aquella oportunidad alertaba de para la fragmentación de la familia, debido a la expansión de los principios hedonistas y consumistas, que se reflejaba en el incremento de divorcios - recientemente aprobado en el país – y en el uso de métodos contraceptivos artificiales, incluso en un país en que las autoridades estatales no fomentaban esa práctica. He apuntado en la tesis que a pesar del mensaje del pontífice y del trabajo de los prelados brasileños, había ruido, interferencias y distorsiones, en la comunicación entre la Iglesia institucional y el parroquiano, que el viaje del pontífice no logró frenar.

Para complicar la situación, los sacerdotes pudieron interferir en la interpretación del enunciado, haciéndolo más restrictivo o más flexible, de acuerdo con lo que consideraban apropiado. Se ha expuesto aquí que los sacerdotes y religiosos opinaban sobre el Magisterio, lo que estaba entre sus atribuciones, pero no siempre lo hacían de manera convergente con lo establecido por la Santa Sede o por la Conferencia Episcopal. Sin embargo, la Institución no podía abrir mano para que los curas instruyesen la comunidad, para que actuasen como maestros de la doctrina, puesto que significa correr el riesgo de que hubiera ambivalencia en el discurso.

Se ha comprobado que la teología católica sobre el cuerpo y sobre la reproducción era compleja, requería dedicación para entender lo que los Papas o la Conferencia episcopal afirmaban. Era preciso estar atento para descifrar los mensajes, en ocasiones, ambiguos de los obispos, que decían que el matrimonio debía ser fiel a la palabra de Dios y al Magisterio, estando abierto a la vida, pero también decía que el matrimonio era responsable por la comunidad, que había que pensar en el bienestar social a la hora de

planificar la familia. Esa situación que se muestra a veces antagónica, puede ser entendida, conforme indicamos como una consecuencia de la pluralidad de la Iglesia, que por más que intente ser homogénea no logra eliminar las heterogeneidades, aún más en un contexto de diversificación ideológicas.

Hemos considerado que una de las características de la postmodernidad es la volatilidad de los intereses, de los gustos, de los sentimientos. Podemos afirmar, fundamentados en la literatura que los católicos no seguían las directrices de manera ortodoxa. Una de las razones es que no la entendían completamente, pero también porque no tenían mucho interés en conocerla. Sus problemas, ambiciones y proyectos eran más inmediatos, no podían o no querían esperar una vida eterna de felicidad, querían sentir en su presente. Por más que se pueda considerar la existencia de grupos y de católicos fieles al discurso eclesial, la vida de estos grupos no corresponde a la plenitud del catolicismo, que es mucho más plural y compleja de lo que la división entre conservadores y progresistas.

La Paternidad/Maternidad Responsable se tornó un concepto de uso ordinario en los pronunciamientos eclesiales desde el año 1968. Su sentido ha sido amplio y ha intentado expresar toda la función concerniente al hecho de la procreación. Desde su principal idea de regulación de la natalidad, hasta la determinación referente a la crianza de la prole. Una doctrina creada para colaborar con los matrimonios en su labor, pero que algunos quisieron entender equivocadamente como un dogma. Un concepto que representa una acción para ser adoptada por los matrimonios, y que generó rupturas y resistencias a su implementación, pero que al fin y al cabo cumplió con su objetivo eclesial. Preservar la tradición de la Iglesia.

FUENTES

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1969. [En línea].
Disponível en:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_antecedente1988/emc01-69.htm>. Consulta en: 7 mar. 2018.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1967. [En línea].
Disponível en: <
http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Consulta en:
5 mar. 2019.

BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*. 1946. [En línea]. Disponível en:
< <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Consulta en: 10 mayo 2018.

CÂMARA, Don Helder. Apud. GEUSAU, Alting Von, Leo, 1970, International Reaction to the Encyclical *Humanae Vitae*, *Studies in Family Planning*, Vol. 1, No 50, p. 8-12. 1968.

CÂMARA, Helder. *Obras completas: Circulares Conciliares Volume I*. Recife: Cepe, (1963), 2015.

CELAM. *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: conclusões de Medellín*. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

CNBB. *A família: mudança e caminhos*. São Paulo: Paulinas, 1977.

CNBB. *Declaração por tempos novos, com Liberdade e democracia*. [En línea].
Disponível en: <<http://www.cnbb.org.br/declaracao-po-tempos-novos-com-liberdade-e-democracia/>>. Abril de 2014. Consulta en: 22 jul. 2019.

CNBB. *Estudo: o Papa vem ao Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1980.

CNBB. *Orientações pastorais sobre o matrimônio*. São Paulo: Paulinas, 1978.

CNBB. *Para rezar em casa: livro de orações da família: subsídios da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1981.

COLOMBO, Carlo. Progetto elaborato da S.E. 1967. En: MARENCO, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2018.

COMISSION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La moral cristiana y sus normas*. [En línea]. Disponível en: <
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1974_morale-cristiana_sp.html>. Consulta en: 15 ene. 2019.

COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL. Tesis IV, n. 6. *La moral cristiana y sus normas*, 1974. [En línea]. Disponível en:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/eti_documents/rc_eti_1974_morale-cristiana_sp.html>. Consulta en: 18 ago. 2018.

DOCTRINA DE FE. Texto propuesto dalla commissione della S.C. Pro Doctrina Fidei per il documento pontificio sulla regolazione delle nascite. 11 – 25 gennaio 1968. En: MARENGO, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2018.

DOCTRINA DE LA FE. [En línea]. Vaticano: 1984. Disponible en: <[Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html)>. Consulta en: 25 ene., 2018.

IGREJA SÃO JOÃO PAULO II. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

IGREJA SÃO PIO V. *Catecismo Romano*. Petrópolis: Serviço de animação Mariana, 1950.

JUAN PABLO II. Homilía del Papa Juan Pablo II en el comienzo de su pontificado. [En línea]. Disponible en: < https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html > 22 de oct. de 1978a. Consulta en: 14 de abril de 2019

JUAN PABLO II. Homilia del Papa Juan Pablo II. Misa de nochebuena. [En línea]. Disponible en: < https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781224_notte-natale.html > 24 de diciembre de 1978b. Consulta en: 12 de abr. de 2019

JUAN PABLO II. Audiência general: 27 de diciembre de 1978. [En línea]. Disponible en: < https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1978/documents/hf_jp-ii_aud_19781227.html > 27 de diciembre de 1978c. Consulta en: 25 de mar. de 2019

JUAN PABLO II. “Te Deum” de acción de gracias en la Iglesia “del Gesù” [En línea]. Disponible en: < https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781231_chiesa-gesu.html > 31 de dic. 1978d. Consulta en: 25 de mar. de 2019

JUAN PABLO II. *Teología del Cuerpo*. Audiencias Generales. Roma. [En línea]. Disponible en: <<https://amoryresponsabilidadblog.files.wordpress.com/2017/09/juan-pablo-ii-catequesis-sobre-el-amor-humano-teologc3ada-del-cuerpo.pdf#page=12&zoom=160,-23,227> > 1979a. Consulta en: 14 abr. 2018.

JUAN PABLO II. *De la Alocución È giunto al termine*. Audiencia General. [En línea] Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790110.html > 10 ene. 1979b. Consulta en: 24 feb. 2018.

JUAN PABLO II. *Encuentro del Santo Padre Juan Pablo II con los sacerdotes diocesanos y religiosos*. [En línea]. Disponible en:< <http://w2.vatican.va/content/john->

[paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-guadalupe-sac-relig.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-guadalupe-sac-relig.html)> 27 de enero de 1979c. Consulta en: 3 ago. 2019.

JUAN PABLO II. Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la Inauguración de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html> 28 de ene. 1979d. Consulta en: 5 ago. 2019.

JUAN PABLO II. *Catechesi Tradendae*. [En línea]. Disponible en: <https://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/magisterio%20Juan%20Pablo%20II/otros%20documentos/catechesi_tradendae.htm>. 16 de octubre de 1979e. Consulta en: 24 ene. 2018.

JUAN PABLO II. Discurso *Je suis particulièrement*, a los delegados del Centro de Enlace de los Equipos de Investigación y a los miembros del Consejo de Administración de la Federación Internacional de Acción Familiar. 1979f [En línea]. Disponible en: <https://enchiridionfamiliae.com/z_componer.php?paragrafo=1979%2011%2003%200001>. Consulta en: 13 nov. 2018.

JUAN PABLO II. *Saludo en el rezo del Ángelus*. [En línea]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19791230.html> 30 diciembre, 1979g. Consulta en: 15 feb. 2018.

JUAN PABLO II. *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II*. Brasíla.. [En línea]. Disponible en: <[Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800630_brasilia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800630_brasilia.html)>. 30 de junio de 1980a. Consulta en: 2 mar. 2018.

JUAN PABLO II. *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa para las familias*.. [En línea]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800701_families-brazil.html>. 1 de Julio 1980b. Consulta en: 7 feb. 2019.

JUAN PABLO II. *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos latinoamericanos*. [En línea]. Disponible en: <[Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html)>. 2 de Julio de 1980c. Consulta en: 5 ago. 2019.

JUAN PABLO II. *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II*. Misa de inauguración del Sínodo de los Obispos. [En línea]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800926_sinodo.html> 26 sep. 1980d. Consulta en: 7 feb. 2018.

JUAN PABLO II. *De la Homilía en la Misa de la Jornada para la Familia, en la Plaza de San Pedro*. [En línea] Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19801012_families.html>. 12 octubre 1980e. Consulta en: 15 mar. 2019.

JUAN PABLO II. *De la Audiencia General*. [En línea] Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19801015.html> 15 octubre 1980f. Consulta en: 20 mar. 2019.

JUAN PABLO II. *Familiaris consortio. La misión de la familia cristiana en el mundo*. Madrid: Palabra, 1981.

JUAN XXIII. Carta Apostólica. Motu Proprio. *Boni Pastoris*. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu-proprio_22021959_boni-pastoris.html>. 1959. Consulta en: 12 sept. 2018.

JUAN XXIII. Carta Apostólica. Motu Proprio. *Superno Dei*. 1960. [En línea]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_letters/1960/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei.html>. 05 jun. 1960. Consulta en: 10 sept. 2018.

JUAN XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra de su Santidad Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la Cuestión Social a la luz de la Doctrina Cristiana*. 1961. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. 15 de mayo 1961. Consulta en: 3 sept. 2018.

JUAN XXIII. *Carta Encíclica Pacem in Terris de su Santidad Juan XXIII*. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. 11 de abril de 1963. Consulta en: 2 sept. 2019.

LEÓN XIII. *Arcanum divinae Sapientiae*. [En línea]. Vaticano, [Roma]: Librería editora Vaticano, febrero de 1880. Disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_1002_1880_arcanum_sp.html>. Consulta en: 6 jun. de 2017.

LORSCHIEDER, A. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*. In: Vaticano II 40 anos depois. São Paulo: Paulinas, 2005.

LORSCHIEDER, José Ivo. Comunicações às famílias e à Igreja do Brasil. *Revista Cidade Nova*, 1980.

MARTELET, Gustave. Rapport sur le dossier A B C D E F G H I (1966). En: MARENCO, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2018.

MAYER, Antonio De Castro. “Aggiornamento” e tradizione. *Cristianità*, Roma, Alleanza Cattolica. n. 26-27, 1977 [En línea]. Disponible en: <<https://alleanzacattolica.org/store/cristianita-n-26-27-giugno-luglio-1977/>>. Consulta en: 18 ene. 2019.

MAYER, Antonio De Castro. Carta a Plínio Corrêa de Oliveira. São Paulo. *Folha de São Paulo*. 6 de novembro de 1968. [En línea]. Disponible en:

<<https://www.pliniocorreadeoliveira.info/FSP%201968-11-06%20Sempre%20em%20foco%20a%20TFP.htm>>. Consulta en: 25 nov. 2017.

OLIVEIRA, Plínio Correa. A família no tobogã. São Paulo. *Folha de São Paulo*, 7 de dezembro de 1977. [En línea]. Disponible en: <<https://www.pliniocorreadeoliveira.info/FSP%2077-12-07%20A%20familia%20no.htm>> . Consulta en: 18 oct. 2018.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. A propósito da crise brasileira: um grande ideal e sua contrafação. *O catolicismo*, nº 130, São Paulo: Outubro de 1961.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. A Revolução de 1960. *O catolicismo*, nº 109, São Paulo: 1960.

OLIVEIRA, Plínio Correa. Família. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 24 de abril de 1969 [En línea]. Disponible en: < <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/FSP%2069-04-24%20Familia.htm>> . Consulta en: 14 feb. 2018.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos humanos*. Nova York: ONU, 1948. [En línea]. Disponible en: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf> . Consulta en: 5 mayo 2018.

PAULO VI. PP. *Populorum progressio*. Encíclica Para promover el Desarrollo de los Pueblos. Sao Paulo: Paulinas, 1967.

PABLO VI. De la Alocución *Agli auguri*, al Sagrado Colegio Cardenalicio y a la Curia Romana, 23 diciembre 1968. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1968/december/documents/hf_p-vi_spe_19681223_sacro-collegio.html>. Consulta en: 12 mayo 2019.

PABLO VI. Declaración *De abortu procurato* –sobre el aborto provocado–, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 18 noviembre 1974. [En línea]. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html> Consulta en: 4 mayo 2019.

PABLO VI. De nascendae prolis, 1968. En: MARENCO, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2018.

PÍO X. *Editae saepe*. Carta encíclica, 26 de mayo de 1910. En: FRANCO, Augusto Sarmiento; IVARS, Javier Escrivá. *Enchiridion familiae*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, vol. 1, p. 620.

PÍO XI. *Casti connubii*, 1930. En: FRANCO, Augusto Sarmiento; IVARS, Javier Escrivá. *Enchiridion familiae*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, vol. 1, p. 709.

PÍO XII. *Discurso del Santo Padre Pío XII al Congreso de la Unión Católica Italiana de Obstétricas con la colaboración de la Federación Nacional de Colegios de*

Comadronas Católicas. 29 de octubre de 1951. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511029_ostetriche.html>. Consulta en: 26 ene. 2018.

PÍO XII. Quando alcuni. 10 de septiembre de 1941. En: FRANCO, Augusto Sarmiento; IVARS, Javier Escrivá. *Enchiridion familiae*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, vol. 2. p. 1008.

PIO XII. 7 De la Alocución Se la vita, a unos recién casados, 25 febrero 1942. [En línea]. Disponible en: <https://enchiridionfamiliae.com/z_componer.php?codigo=0416>. Consulta en: 3 mayo 2018.

PÍO XII. *Discurso de su santidad Pío XII a las jóvenes de la Acción Católica de España que participaron en el Congreso Internacional de la Federación Mundial de las juventudes femeninas católicas*. 9 de abril de 1956. [En línea]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560409_giovani-spagna.html#_edn*>. Consulta en: 10 jul. 2018.

SANTA SEDE. Código de Derecho Canónico, Can. 1068 -§3 . [En línea]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_PIB.HTM>. Consulta en: 8 oct. 2018.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*. Edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España. Presentación por Damian Byrne.-- 2ª ed. rev.-- Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, D.I. 2006.

SIGAUD, Geraldo de Proença. *Catecismo anticomunista*. São Paulo: Vera Cruz, 1962.

SIGAUD, Geraldo de Proença. Infiltración comunista en el clero y laicado. *Revista Verbo*, Número 135-136: Serie XIV, 1975. Disponible en: <<https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1975/135-136/documento-4063>>. Consulta en: 14 mar. 2018.

SÍNODO. *Mensaje de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos a las familias cristianas*. 25 de octubre de 1980. [En línea]. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19801025_messag_e-synod_sp.html>. Consulta en: 2 sept. 2018.

VATICANO II. *Lumen gentium*: Constitución dogmática sobre la Iglesia. Roma, Vaticano 21 de noviembre de 1964. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html> Consulta en: 5 sept. 2018.

VATICANO II. *Gravissimum educationis*: sobre la educación Cristiana. Roma: Vaticano, 28 de octubre de 1965a. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html> Consulta en: 15 nov. 2018.

VATICANO II. *Optatam Totius*: Decreto sobre la formación sacerdotal. 28 de octubre de 1965b. Disponible en: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html> Consulta en: 7 sept. 2018.

VATICANO II. *Dei verbum*: sobre la divina revelación. Roma: Vaticano, 18 de noviembre de 1965c. Disponible en: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html> Consulta en: 7 sept. 2018.

VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Sobre la Iglesia en el mundo actual. Roma: Vaticano 7 de septiembre de 1965d. Disponible en: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html> Consulta en: 3 sept. 2018.

VATICANO II. *Ad gentes*: sobre la actividad misionera de la Iglesia. Roma: Vaticano, 7 de dic. 1965e. Disponible en: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html> Consulta en: 2 feb. 2019.

VATICANO II. *Presbyterorum ordinis*: Sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. 7 de dic. 1965f. Disponible en: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html> Consulta en: 15 feb. 2019.

WOJTYLA, Karol. La verdad de la Humanae Vitae. Vaticano: *L'Osservatore Romano*, 5 de enero 1969.

WOJTYLA, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Editorial Razón y fe, 1978.

WOJTYLA, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2011.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ACCATI, Luisa; GRANELL, Marc. Débito Conyugal e Interés Eclesiástico: La Economía De Los Sentimientos. *Historia Social*, n.º. 7, 1990, p. 5–18. [En línea]. Disponible en: <www.jstor.org/stable/40340238> . Consulta en: 5 feb. 2019.

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1996.

ALBUQUERQUE, Janice Marie Smrekar. A mulher na Igreja da América Latina depois do Concílio Vaticano II. *PARALELLUS* Revista de Estudos de Religião - UNICAP, Recife-PE, v. 1, n.º 2, p. 53-77, nov. 2012. [En línea] Disponible en:

<<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/133>> . Consulta en: 31 ago. 2019.

ALEIXO, José Carlos Brandi. A política demográfica do Brasil. Considerações sobre sua natureza, implicações e consequências. *Revista de Ciência Política*, v. 17, nº 1, p. 27-57, 1974.

ALLEN, Rodger Van. John Cogley's Dissent from 'Humanae Vitae.' *U.S. Catholic Historian*, vol. 26, nº. 3, 2008, p. 69–83. *JSTOR* [En línea] Disponible en: <www.jstor.org/stable/25156678> . Consulta en: 10 jun. 2018.

ALVAREZ, Ana Miguel. La revolución sexual de los sesenta: una reflexión crítica de su deriva patriarcal. *Investigaciones Feministas*, v-6, p 20-38, 2 dic. 2015. [En línea] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51377>. Consulta en: 7 mar. 2019.

ALVES, José. E. D. *A polêmica Malthus versus Condorcet reavaliada à luz da transição demográfica*. Textos para Discussão. Vol.4, p.1-56. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estadísticas: 2002.

ALVES, José. E. D. Políticas populacionais e direitos reprodutivos: o Choque de civilizações versus progressos civilizatórios. En: CAETANO, Andre J.; ALVES, Jose. E. D.; CORRÊA, Sonia. (Org.). *Dez anos do Cairo: tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil*. Vol.1. Campinas: ABEP/UNFPA, 2004.

ALVES, José. E. D.; BRUNO, M. A. P. População e Crescimento Econômico no Brasil: como aproveitar o bônus demográfico. En: *XI Encontro Nacional de Economia Política e Encontro Nacional de Política Social, 2006, Vitória*. XI Encontro Nacional de Economia Política. São Paulo: Sociedade Brasileira de Economia Política - SEP, 2006.

ALVES, José Eustáquio Diniz. População, desenvolvimento e sustentabilidade: perspectivas para a CIPD pós-2014. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte v. 31, nº 1, p. 219-230, 2014.

ALVES, José Eustáquio Diniz. Sustentabilidade, Aquecimento Global e o Decrescimento Demo-econômico. *Revista Espinhaço*, Diamantina: UFVJM, p. 4-16, 2017.

ALVINA Rafael. Antropología de la familia. En AAVV: *Actas del II Congreso internacional educación y familia*. Murcia 2-4 diciembre 2004, Murcia: UCAM, 2005.

ANDERSON, Michael: *Sociología de la familia*. México: El trimestre económico, 1980.

ARCHANJO, Daniela Resende. Um debate sem embate: a Discussão sobre o divórcio no Congresso Nacional (BRASIL, 1951-1977). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2008 Tesis (Doctorado). [En línea]. Disponible en: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/14064/daniela_archanjo.pdf;jsessionid=7DFE1D1C7DDB6DF02AB8161E906B0AAD?sequence=1>. Consulta en: 14 feb. 2019.

ARCOS, Javier Castro. Estados Unidos y la Guerra por el desarrollo: el control de la natalidad en Chile, 1960-1970. En: *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 41, p. 95-120. 2015.

AZZI, Riolando Família, Mulher e Sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964). En: MARCILIO, Maria Luiza. *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

AZZI, Riolando. Família e valores no pensamento brasileiro (1870-1950). Um enfoque histórico. Belo Horizonte: *Síntese*, v. 14 n° 41, 1987. [En línea] Disponible en: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1908/2212>> Consulta en: 5 oct. 2017.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado; SCOTT, Ana Silvia Volpi; BASSANEZI, Maria Silvia Casagrande Beozzo. Quarenta anos de demografia histórica. *Rev. bras. estud. popul.*, São Paulo, v. 22, n° 2, p. 339-350, dez. 2005. [En línea]. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982005000200010&lng=pt&nrm=iso>. Consulta en: 10 ago. 2019.

BAILEY Martha J. *Fifty Years of Family Planning: New Evidence on the Long-Run Effects of Increasing Access to Contraception*, Brookings Papers on Economic Activity, Economic Studies Program, The Brookings Institution, vol. 46 (Spring), pages 341-409, 2013.

BARAHONA, Mónica López. Dejemos a Dios ser Dios. En: ACEBO, Isabel Gómez, et. al. *La Humanae Vitae: 50 años*, Madrid: San Pablo, 2018.

BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir. *Ética*. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

BARBERI, Michael J.; SELLING, Joseph A. The origin of Humanae Vitae and the impasse in fundamental theological ethics. *Louvain Studies*, v. 37, n° 4, p. 364-389, 2013. [En línea] Disponible en: <<https://theo.kuleuven.be/apps/christian-ethics/sources/Barberi-Selling.pdf>>. Consulta en: 9 mayo 2019.

BARREIRO, Alvaro A. Figura Carismática de João XXIII e seu Programa Conciliar de “Aggiornamento”. Belo Horizonte, *Síntese* vol. 2, 1974.

BARRERA, Begoña López. El Seminario de Estudios Sociológicos de la Mujer (1960-1986). *Bulletin hispanique* 118-2 | 2016. [En línea]. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/4601>>. Consulta en: 4 ago. 2019.

BAUMAN, Zygmund. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2017.

BAUMAN, Zygmund. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmund. *Vida de consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUMAN, Zygmund. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2015.

BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 1988.

BECKER, Gary S.; LEWIS, H. Gregg. On the Interaction between the Quantity and Quality of Children. *Journal of Political Economy*, vol. 81, nº 2, p. S279–S288, 1973. JSTOR [En línea]. Disponible en: <www.jstor.org/stable/1840425>. Consulta en: 24 abr. 2019.

BENITO, Alfonso Benito. *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae Vitae*. Toledo: I. T. San Ildenfonso, 1994.

BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia-1959-1965*. Tesis [Doctorado]. Universidade de São Paulo, 2001.

BEOZZO, José O. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. *Sua Santidade João Paulo II e a história oculta de nosso tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996.

BESTARD, Joan. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

BESTARD, Joan. Familia y transformaciones en el parentesco. En: CHACÓN, Francisco Jiménez; BESTARD, Joan. *Familias: Historia de la sociedad española (de finales de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Catedra, 2011.

BETHELL, Leslie. Brasil y "América Latina". *Prismas*, Revista de História Intelectual v. 16, n. 1, p. 53-78, Junio 2012. [En línea]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036814003>>. Consulta en: 1 jul. 2019.

BETTO, Frei. Crise da modernidade e espiritualidade. En: Ética. BETTO, Frei; BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir. *Ética*. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

BLASCO Inmaculada. Feminismo católico. En: MORANT, Isabel Deusa (Dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina: Del siglo XX a los umbrales del XXI*. Madrid: Cátedra, 2006.

BLASCO, Imaculada. Feminismo católico: una propuesta de ciudadanía femenina en la España de los años veinte En: MORANT, Isabel et al. *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Tomo III. El mundo contemporáneo. Madrid: Cátedra, 2006.

BOCK, Gisela. Pobreza femenina, derechos de las madres y estados del bienestar (1890-1950). En: DUBY, Georg; PERROT, Michelle (Dir.) *Historia de las mujeres*, vol. 5, p. 399-435. Madrid: Taurus, 1993.

BOFF, Leonardo. *Discutir o aborto por amor à vida*. 2014. [En línea]. Disponible en: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2014/09/27/discutir-o-aborto-por-amor-a-vida/>>. Consulta en: 5 mar. 2018.

- BOFF, Leonardo. *Hablemos de la otra vida*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- BOFF, Leonardo. *Jesucristo el liberador*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. São Paulo: Edusp, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus Editora, 1996.
- BRANDMÜLLER, Walter. Iglesia histórica, historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la Historia de la Iglesia. *Scripta theologica*: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 16, Fasc. 1-2, p. 275-290. 1984.
- BRATTI, Paulo. Praxis Política y Justificación por la Fé. *Revista Medellín: teología y pastoral para América Latina*, CELAM: Bogotá v.3, n.12, (1977) p.525-535. 1981.
- BRETZKE, James T. et al. *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*. Geogertown: Georgetown University Press, 2013.
- BREWITT-TAYLOR, Sam. Christianity and the invention of the sexual revolution in Britain, 1963–1967. *The Historical Journal*, v. 60, n. 2, p. 519-546, 2017.
- BURGOS, Juan Manuel. *Diagnóstico sobre la familia*. Madrid: Palabra, 2004.
- BURKE, Cornac Inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreativo del matrimonio. *Scripta Theologica*, nº 21, p. 197-209. 1989.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2016.
- BYRNES, Timothy A. *Catholic bishops in American Politics*. Priceton: Priceton, 1991.
- CAFFARRA, Carlo. *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.
- CAFFARRA, Carlo. *Famiglia e bene comune. Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2006/2007 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, nel XXVI dalla Fondazione*. Città del Vaticano: Pontificia Università Lateranense, 2006.
- CAHILL, Thomas. *Papa João XXIII*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965). D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, nº. 24, 2011.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Católicos e anticomunistas: D. Geraldo de Proença Sigaud e a literatura anticomunista no Brasil. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, nº. 18, p. 67-87, 2015.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2009.

CALLEJA Guillermo Leal; DELGADO, Juan José Morán. Cuba vs. Estados Unidos: El contencioso de la base naval de Guantánamo. En: ALIJA, Adela M. (Cord.). *Territorio y conflicto en América Latina*. Pamplona: Thomson Reuters/Aranzadi, 2017.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Matrimônio, família e lutas religiosas cotidianas na Gaudium et Spes (Marriage, family and daily religious conflicts in Gaudium et Spes). *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 9, nº. 24, p. 1072-1089, 2011.

CANAVATE, Doris Lamus. La Agenda Global de las Naciones Unidas para “la Mujer”. *Polis* 2008 [En línea]. Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/3538> .Consulta en: 8 mayo 2019.

CANESQUI, Ana Maria. Notas sobre a constituição da política de planejamento familiar no Brasil: 1965-1977. *Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, v. 3, p. 101-130, 1982.

CARABANTE, Josemaria. *Mayo del 68: claves filosóficas de una revuelta posmoderna*. Madrid: Rialp, 2018.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Hector Perez *Os métodos da História: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

CARDOSO, Ruth. Planejamento familiar: novos tempos. *Novos Estudos Cebrap*, nº. 3, p. 2-7, 1983.

CARVALHO, José Alberto M. de y Word, Charles H. *A demografia da desigualdade no Brasil*. Rio de Janeiro: IPEA, 1994.

CARVALHO, José Alberto Magno de; BRITO, Fausto. A demografia brasileira e o declínio da fecundidade no Brasil: contribuições, equívocos e silêncios. *Revista brasileira de estudos de população*, v. 22, nº. 2, p. 351-369, 2013.

CASEY, James. *Historia de la familia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.

- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- CAVALIERI, Francine Even de Sousa. *A prescrição da pílula anticoncepcional na década de 1960: a perspectiva de médicos ginecologistas*. Tesis (Doctoral). Universidade de São Paulo, 2017.
- CHACÓN, Francisco Jimenez. Nuevas tendencias de la demografía histórica en España: las investigaciones sobre historia de la familia. *Revista de Demografía Histórica*, v. 9, n. 2, p. 79-98, 1991.
- CHACÓN, Francisco Jiménez; BESTARD, Joan. *Familias: Historia de la sociedad española (de finales de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Catedra, 2011.
- CHENAUX, Philippe. *El concilio Vaticano II*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.
- COMBLIM, José. A Igreja na casa. Contribuição sobre os Fundamentos das Comunidades Eclesiais de Base!, em *Revista Eclesiástica Brasileira*, t.47, fasc. 1986.
- COMBLIM, José. Sinais dos novos tempos: 40 anos depois do Vaticano II. En: *Revista eclesiástica brasileira*, Vol. 66, Fasc. 263, 2006.
- CORDES, Joseph Paul. *El eclipse del padre*. Madrid: Palabra, 2004.
- CORDES, Joseph Paul. La figura del padre. En: AAVV, *Actas del II Congreso internacional educación y familia*, Murcia 2-4 diciembre 2004, Murcia: UCAM, 2005.
- CORNWELL, John. *O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- CORRÊA, Sonia; ALVES, José Eustáquio Diniz; DE MARTINO JANNUZZI, Paulo. Direitos e saúde sexual e reprodutiva: marco teórico-conceitual e sistema de indicadores, *Livros*, p. 27-62, 2015.
- CORTÊS, Iáris Ramalho. *A trilha legislativa da mulher: Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- CRUZ PÉREZ, María del Pilar. Mujeres con discapacidad y su derecho a la sexualidad. *Política y cultura*, (22), 147-160. 2004. [En línea]. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0188-77422004000200008&lng=es&tlng=es>. Consulta en: 25 de mar. de 2019.
- D'ASSUNÇÃO, José Barros. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DALMOLIN, Aline Roes. *O discurso sobre aborto em revistas católicas brasileiras Rainha e Família cristã (1980-1990)*. Tesis (Doctorado). Unisinos: 2012.
- DAVIS, Angela Y. *Rassismus und Sexismus: Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA*. [s.l.]: Elefant-Press, 1982.

- DECLERCK, L. Cardinal Suenens and the question of birth control at the Vatican Council II. *Revue Theologique de Louvain*, v. 41, n. 4, p. 499-518, 2010.
- DEL PRIORE, Mary. *História do amor no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- DELGADO, Tarcísio (Vice-Líder do MDB). *Declaração de voto favorável à Emenda Constitucional no 9, de 1977*, p. 1490, publicado em 16 jun. 1977.
- DI CARI, Paola. Historia, sentimientos y solidariedades en las organizaciones femeninas católicas desde la época de Giolitti hasta el fascismo. En: AMELANG, James; NASH, Mary. *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.
- DIAS, Romualdo. De Deus ao seu Povo. En: ORLANDI, Eni Pulcinelli (Org). *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987.
- DURRWELL, François-Xavier. *O Pai Deus em seu misterio*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación. *Revista de História*, nº 115, p. 61-87, 1983.
- ERGAS, Yasmine. El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta. En: *Historia de las mujeres en Occidente*. [s.l]: Taurus, 1993.
- ESCRIVÁ, Josemaría de Balaguer. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*. Madrid: Ediciones Rialp, 1969.
- FERRER, Urbano. Ciencia, Ética y Bioética. *Cuadernos de Bioética*. Murcia, vol. 14, p. 197. Murcia: 2003.
- FERRER, Urbano. Contribuciones a una ética de la familia. En: MUNÁRRIZ, Luis Álvarez; MUÑOZ, Joaquín Guerrero (eds). *Bioteología y familia: factores socioculturales y éticos*. Murcia: Diego Marin, 1999.
- FERRER, Urbano. El anclaje antropológico de la ética: dos contribuciones relevantes. *Studia Poliana*, Nº. 17, 2015 (Ejemplar dedicado a: Leonardo Polo y Xavier Zubiri: fenomenología, realismo y filosofía trascendental), págs. 191-207. [En línea]. Disponible en: < <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/42959/1/08.pdf> >. Consulta en: 30 oct. 2018.
- FERRER, Urbano. El hecho moral en Zubiri: una lectura fenomenológica. *Veritas: revista de filosofía y teología*. Nº. 23, 2010, págs. 23-43. [En línea]. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3302106.pdf>>. Consulta en: 11 oct. 2018.
- FERRER, Urbano. Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona. *Quién: revista de filosofía personalista*, Nº. 3, 2016, págs. 23-33. [En línea]. Disponible

en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5577873.pdf>>. Consulta en: 14 nov. 2017.

FLORISTÁN, Casiano Samanes. Familia y comunidad cristiana. *Carthaginensia*: Revista de estudios e investigación, v. 10, n. 18, p. 327-336, 1994.

FONSECA SOBRINHO, Délcio da. *Estado e população: uma história do planejamento familiar no Brasil*. Editora Rosa dos Tempos, 1993.

FONSECA, Claudia. Paternidade brasileira na era do DNA: a certeza que pariu a dúvida. *Cuadernos de antropología social*, n. 22, p. 27-51, 2005.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. En: DEL PRIORE, Mary (Org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI, 1995.

FOUCAULT, Michel: *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets editores, 1987.

FRANCO, Juan Hernández. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: puritate sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

FUCHS, Josef. The Absoluteness of Moral Terms. *Gregorianum*, vol. 52, nº. 3, 1971, p. 415-458. *JSTOR* [En línea]. Disponible en: < www.jstor.org/stable/23574965>. Consulta en: 3 ago. 2018.

GARCÍA, Pedro Casas. Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada. *Carthaginensia*, Murcia, Vol. XXXIV, Nº 65, p. 29-48. Murcia, 2018.

GASPARI, Elio. *A Ditadura Envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Editora Intrínseca, 2014.

GEBARA, Ivone. *As águas do meu poço*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

GEBARA, Ivone. Mudanças no cristianismo a partir de uma teologia feminista. Alguns comentários ao texto de Mary Hunt. En: JURKEWICZ, Regina Soares. *Entre dogmas e direitos: religião e sexualidade*. Jundiaí: Maxprint, 2017.

GHIRARDI, Mónica; SIEGRIST, Nora. *Amores sacrílegos*. Amancebamientos de clérigos en la diócesis de Tucumán y Buenos Aires: siglos XVIII-XIX. Buenos Aires: Ed. Dunker, 2012.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Franca: Unesp, 1993.

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, AS, 1996.

GIRARDI, Giulio. *Ateísmo contemporáneo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

GOMES, Ana Maria. Depoimento. Arquivo. En: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório, Comissão Nacional da Verdade*. Recurso Eletrônico, p. 976 Volume I. Brasília: CNV, 2014. [En línea]. Disponible en: <http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com_simplefilemanager/uploads/CNV/relatório%20cnv%20volume_1_digital.pdf>. Consulta en: 29 jul. 2018.

GONZÁLEZ, Georgina Aimé Tapia. Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida. *Investigaciones Feministas*, Madrid: Universidad Complutense. p. 137 - 150, 1 ene. 2009. [En línea]. Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE0909110137A>>. Consulta en: 11 de sept. 2018.

GONZÁLEZ GULLÓN, José Luis. Pontificia Università della Santa Croce. La vocación de Josemaría Escrivá de Balaguer (1918-1928). *Scripta Theologica*, [S.l.], v. 50, n. 3, p. 637-653, dic. 2018. [En línea]. Disponible en: <<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/scripta-theologica/article/view/26131>>. Consulta en: 4 sep. 2018.

GRAHAM, Mark. *Josef Fuchs on natural law*. Georgetown: Georgetown University Press, 2002.

GRAU, Carmen José Alejos. América Latina en el siglo XX: religión y política. *Studia et Documenta: revista dell'istituto Storico San Josemaría Escrivá*, nº 11, p. 19-47. 2017.

GRAZIANO, Manlio. *El siglo católico: La estrategia geopolítica de la Iglesia*. Barcelona: RBA, 2012.

GUIMARÃES, Eduardo. *Enunciação e história*. História e sentido na linguagem. Campinas: Pontes, 1989.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HAJNAL, John. Two kinds of preindustrial household formation system. *Population and development review*, Vol. 8, Nº3, sept. 1982, p. 449 – 494. 1982.

HARDIN, Garret. *População, evolução e controle da natalidade*. São Paulo: Edusp, 1967.

HÄRING, Bernhard. *Ética de la manipulación: en medicina, en control de la conducta y en genética*. Barcelona: Editorial Herder, 1978.

HELLÍN, Francisco Gil. Amor conyugal: procreación y educación. En AAVV, *Actas del II Congreso internacional educación y familia, Murcia 2-4 diciembre 2004*, Murcia: UCAM, 2005.

HERNÁNDEZ FRANCO, Juan. Reflexiones sobre la figura del padre en la Edad Moderna. En: VILAR, Juan Bautista; PEÑAFIEL, Antonio; IRIGOYEN, Antonio. *Historia y sociabilidad: homenaje a la profesora María del Carmen Melendreras Gimeno*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

HERRANZ, Gonzalo Rodríguez De. *Los orígenes de la contracepción a la Humanae Vitae: algunos episodios silenciados* Madrid: Fundación Jérôme Lejeune, 2017. [En línea]. Disponible en: < http://www.fundacionlejeune.es/wp-content/uploads/Lejume_Articulo_Cap_VII_A4.pdf>. Consulta en: 18 ene. 2019.

HILDEBRAND, Dietrich Von. *Trojan horse in the city of God: The Catholic crisis explained*. Manchester: Sophia Institute Press, 1993.

HOBBSAWM, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. O ministério da reconciliação no Brasil. *Revista Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, v.2, n.2, 1970.

HUNT, Lyn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HUNTER, James Davison; WOLFE, Alan. *Is there a culture war: A Dialogue on Values and American Public Life*. [s.l]: Perseus (for Brookings), 2006.

IRIGOYEN, Antonio López. Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna. En: CHACÓN, Francisco Jimenez (Coord). *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española: XXV aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

IRIGOYEN, Antonio López. El componente nobiliario en las biografías de eclesiásticos del siglo XVII. 2018. En: FORTEA, José Ignacio (coord) et. al. *Monarquías en conflicto*. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica. p. 1029-1041. 2018.

IRIGOYEN, Antonio López. Familias e Iglesia: Normativas y transgresiones en Europa. En: CHACÓN, Francisco Jiménez (coord); HERNÁNDEZ, Juan Franco (coord); GARCIA, Francisco González (coord). *Familia y organización social en Europa y América: siglos XV-XX*. p. 131-150. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

IRIGOYEN, Antonio López. Hijos y padres en la España del Antiguo Régimen: individualismo y estrategias familiares. *Revista electrónica de Historia Moderna*, v. 9, n. 38, p. 282-284, 2019.

IRIGOYEN, Antonio López; GARCÍA, José Jesús Hourcade. Vidas paralelas: el Cardenal Belluga y el Papa Juan Pablo II. *Historia y sociabilidad: homenaje a la*

profesora María del Carmen Melendreras Gimeno. p. 313-328. VILAR, Juan Bautista Ramírez (coord); PEÑAFIEL, Antonio Ramón; IRIGOYEN, Antonio López, 2007.

IRIGOYEN, Antonio López; SAMARA, Eni de Mesquita; ARMENDARES, Teresa Lozano; CHACÓN, Francisco Jimenez (Coord). *Sin distancias: familias y tendencias historiográficas en el siglo XX* (Prólogo). Murcia: Universidad de Murcia, 2002.

KADT, Emanuel de. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitário UFPB, 2003.

KAISER, Robert B. *The politics of sex and religion: a case History in the development of doctrine, 1961-1984*. [En línea]. Disponible en (e-book) <Smashwords.com>. 2012.

KEILT, Karen. Depoimento. Arquivo CNV, 00092.000107/2014-80. En: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório, Comissão Nacional da Verdade. Recurso Eletrônico, p. 976 Volume I. Brasília: CNV, 2014. [En línea]. Disponible en: <http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/CNV/relatório%20cnv%20volume_1_digital.pdf>. Consulta en: 4 feb. 2019.

KERTZER, David I, BARBAGLI, Marzio. *Historia de la familia europea*. Vol. III: La vida familiar en el siglo XX. Barcelona: Paidós, 2002.

KIDMORE, Thomas E. Studying the History of Latin America: A Case of Hemispheric Convergence. *Latin American Research Review*, vol. 33, no. 1, 1998, p. 105–127. 1998. *JSTOR* [En línea]. Disponible en: <www.jstor.org/stable/2503900>. Consulta en: 4 mar. 2018.

KLOPPENBURG, Boaventura O.F.M. Considerações teológicas em torno da Humanae Vitae. Petrópolis: *Revista Eclesiástica Brasileira*, n 28 p.650-656, 1968.

KOMONCHAK, Joseph A. A luta pelo concílio durante a preparação. En: ALBERIGO, G. (dir.) *História do Concílio Vaticano II*. v. I. p. 171-349. Petrópolis: Vozes, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trota, 2012.

KÜNG, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones cristandad, 1979.

KÜNG, Hans. *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid: Trota, 1997.

LASLETT, Peter. Size and structure of the household in England over three centuries. *Population studies*, v. 23, n. 2, p. 199-223, 1969.

LASLETT, Peter. *The World We Have Lost: England Before the Industrial Age*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LE BRETON, David. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis: Vozes, 2016.

- LE GOFF, Jacques. *Documento/monumento*. Enciclopédia. Lisboa: G. Einaudi, 1978.
- LECLERCQ, Jacques. *La família según el derecho natural*. Barcelona: Herder, 1979.
- LEVINE, John M.; PAVELCHAK, Mark A. Conformidad y obediencia. En: MOSCOVICI, Serge, et. al. *Psicología social, I: influencia y cambio de actitudes, individuos y grupos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1985.
- LEVI-STRAUSS, Cláude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012
- LIBÂNIO, João Batista. A liberdade religiosa e a Igreja no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 13, nº. 29-31, p. 27-44, jan./dez., 1981. Disponible en: <[Http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2028/2325](http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2028/2325)>. Consulta en: 25 Ago. 2019.
- LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, v. 2, nº. 1, 2015.
- LIBANIO, João Batista. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, nº. 32, p. 1328-1356, out./dez. 2013. [En línea]. Disponible en: <[file:///C:/Users/kk/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosofEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Dialnet-TeologiaEmRevisaoCritica-4740521%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/kk/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosofEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Dialnet-TeologiaEmRevisaoCritica-4740521%20(1).pdf)>. Consulta en: 5 jul. 2019.
- LIBÂNIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos. *Perspectiva teológica*, v. 24, nº. 63, 1999. [En línea]. Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/229.htm#a282>>. Consulta en: 8 sept. 2018.
- LIBÂNIO, João Batista. Teologia em revisão crítica. 2013. *Horizonte Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, nº. 32, p. 1328-1356, 2013.
- LIMA, Alceu Amoroso. Convivencia ou morte. En: LIMA, Alceu Amoroso. *Revolução, reação ou reforma*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1964.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Os direitos do homem e o homem sem direitos*. Rio de Janeiro: Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, 1999.
- LIVI-BACCI, Masimo. *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 1990.
- LOMBAERDE, Julio Maria. *O fim do mundo está perto?* Rio de Janeiro: Livraria Boa Imprensa, 1940.
- LORDA, Juan Luis. *Antropología Cristiana: Del Concilio Vaticano II A Juan Pablo II*. Madrid: Palabra, 1996.
- LOZANO, María Estivalis. *La construcción del imaginario de la maternidad en Occidente*. Manifestaciones del imaginario sobre la maternidad en los discursos sobre las Nuevas Tecnologías de Reproducción [en línea]. Barcelona: Universitat Autònoma de

Barcelona, 2001. Disponible en: <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX-1107102-120847/index.html>>. Consulta en: 5 Jun. 2018.

LUBAC, Henri. Prefacio. En: WOJTYLA, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y fe, 1978.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Catedra, 2006.

MADRIGAL, Santiago Terrazas. El Pacto de las Catacumbas, un "espejo de pastores". Teología y praxis del ministerio episcopal. En: PIKAZA, Xabier. (Ed.). *La misión de los pobres en la Iglesia*, p. 141-160. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.

MAINWARING, Scott. *A Igreja católica e a política no Brasil, 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MALTHUS, Robert Thomas. *Ensaio sobre o principio da população*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.

MARCILIO, Maria Luiza. *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

MARCILIO, Maria Luiza. *História Social da Criança abandonada*. 2ª. Ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MARCO, Flavia. *Legislación comparada en materia de familias: los casos de cinco países de América Latina*. [s.l]: CEPAL, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 1981.

MARDONES, José María. *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. [s.l]: Editorial Sal Terrae, 1988.

MAREN, Jonathon Van. *The culture war*. Toronto: Life Cycle Books, 2016.

MARENKO, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica: Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2018.

MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

MARTÍNEZ, Maria Eliana. Edith Stein y la formación de la mujer. *Cuadernos de Teología*. Santiago Vol. 2. N° 1, 2010 [En línea]. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6051998>>. Consulta en: 11 sept. 2018.

MATTEI, Roberto de. *O Concílio Vaticano II :uma História Nunca Escrita*. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2010.

- MCDONOUGH, Meter; SOUZA, Amaury de. *A política de população no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- MELINA, Livio. *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la teología moral a la luz de la " Veritatis splendor"*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- MELINA, Livio. *Por una cultura de la familia: el lenguaje del amor*. Valencia: Edicep, 2009.
- MERRICK, Thomas William; GRAHAM, Douglas H. *População e desenvolvimento econômico no Brasil de 1800 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MICELI, Sérgio. A força do sentido (introdução). En: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- MOLINA-NIÑIROLA, José Miguel López. El cumplimiento del derecho a la entrega en el matrimonio [En línea]. Madrid: AEP, 2006. Disponible en: < http://www.personalismo.org/_private/recursos/recursoscm.htm >. Consulta en: 12 Jun. 2017.
- MORANT, Isabel Deusa; BOLUFER, Mónica Peruga. *Amor, matrimonio y familia*. Madrid: Síntesis, 1998.
- MOSCOVICI, Serge, et. al. *Psicología social, I: influencia y cambio de actitudes, individuos y grupos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1985.
- MOYANO, Sara Alejandra. *Familias y catolicismos en Córdoba: discursos y representaciones en los sesenta*. Tesis (maestría) 246 p. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2016.
- MOYANO, Sara; SÁNCHEZ, Francisco Javier Crespo. Los discursos sobre La familia católica en la prensa religiosa de inicios del siglo XX. La perpetuación de los modelos y las formas en dos territorios distantes. Córdoba (Argentina) y Murcia (España). En: GHIRARD, Mónica; LÓPEZ, Antonio Irigoyen (dir.). *Nuevos tiempos para las familias. Familias para los nuevos tiempos*. Córdoba: Compañía de Libros Ediciones del Boulevard, 2016.
- MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. As feridas abertas da violência contra as mulheres no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio. En: STEVENS Cristina, et. al (Org.). *Mulheres e Violências: interseccionalidade*. Brasília: Technopolitik, 2017.
- NAPOLITANO, Marcos. *1964: história do regime militar brasileiro*. [s.l]: Editora Contexto, 2014.

NASH, Mary. Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX. En: *Historia de las mujeres en Occidente*. p. 585-598. [s.l]:Taurus, 1993.

NEVES, Lucas Moreira. As grandes linhas de uma pastoral familiar. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 22, p. 31-49, 1962.

NOVAES, Joana de Vilhena. Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social. En: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Org.). *História do corpo no Brasil*, p. 477-506. São Paulo: Unesp, 2011.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1996.

OSBORNE, Raquel. *La construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*. Valencia: Universitat de València, 1993.

PACHECO, Mário Victor de Assis. *Planejamento Familiar: libertação do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

PALÁCIO, Carlos. Igreja e sociedade no Brasil. *Revista Perspectiva teológica*, p. 161-190. Belo Horizonte, 1981.

PÊCHEUX, Michel. *Hacia el análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos, 1978.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 45, p. 239-260, 2003.

PELAJA, Margherita; SCARAFFIA, Lucetta. *Due in una carne*. Chiesa e sessualità nella storia Roma: Laterza, 2008.

PEREIRA, Viviane Araujo Alves da Costa. *A incomunicabilidade no teatro de Nelson Rodrigues*. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual Paulista, 2007.

PÉREZ, Maria del Pilar. Mujeres con discapacidad y su derecho a la sexualidad. *Política y cultura*. 2004 p.147-160. [En línea]. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n22/n22a08.pdf> Consulta en: 7 mayo 2018.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

PESSOA, Fernanda (Dir.). *Histórias que nosso cinema (não) contava*. 79 min/ Longa metragem documental 2017. Documental.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos anos dourados. En: PRIORE Mary del (Org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

PINSKY, Carla Bassanezi. *Mulheres dos anos dourados*. São Paulo: Contexto, 2014.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma História do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PLA, Juan Antonio Reig. La ideología de género: análisis y consecuencias. En: AAVV, *Actas del II Congreso internacional educación y familia*. Murcia 2-4 diciembre 2004, Murcia: UCAM, 2005.

RAGO, Margareth. Trabalho femenino e sexualidade. En: PRIORE, Mary del (Org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1973.

REDE, Marcelo. Família e patrimônio fundiário: notas para o estudo da economia doméstica mesopotâmica. *História e economia*. Revista Interdisciplinar, v. 3, nº. 1, 2006.

REICH, Wilhelm. *Análisis del carácter*. Buenos Aires: Paidós, 1975.

RICHERS, Raimar; ALMEIDA, Eduardo Augusto Buarque de. O planejamento familiar e o mercado de anticoncepcionais no Brasil. *Rev. adm. empres.* São Paulo, v. 15, nº. 4, p. 07-21, Aug. 1975. [En línea]. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901975000400001&lng=en&nrm=iso>. Consulta en: 10 abr. 2019.

RIEGO, Inés. Identidad y misión de la mujer. El aporte personalista de Edith Stein. En: URBANO, Ferrer (ed.). *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Palabra, 2009.

RODRIGUES, Cátia S. Lima. Católicas e Femininas: identidade religiosa e sexualidade de mulheres católicas modernas. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, nº. 2, p. 36-55, 2003.

ROIGÉ, Xavier. De la Restauración al franquismo: Modelos y prácticas familiares. CHACÓN, Francisco Jiménez; BESTARD, Joan. *Familias: Historia de la sociedad española (de finales de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Catedra, 2011.

ROJAS, Diana Marcela. Alliance for progress in Colombia. *Revista Análisis político*, Bogotá. v. 23, nº. 70, p. 91-124, 2010.

RONFANI, Paola El derecho de familia en Europa. En: KERTZER, David I, BARBAGLI, Marzio. *Historia de la familia europea*. Vol. III: La vida familiar en el siglo XX. Barcelona: Paidós, 2002.

ROSADO-NUNES, Maria José. Religious Authority and Women's Religious Experience. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 19, nº. 2, p. 85–92. 2003. [En línea]. Disponible en: *JSTOR* <www.jstor.org/stable/25002478>. Consulta en: 18 jul. 2018.

ROTZ, Dana. Why have divorce rates fallen?: the role of women's age at marriage. *Journal of Human Resources*, v. 51, nº. 4, p. 961-1002, 2016. [En línea]. Disponible en: <<https://ssrn.com/abstract=1960017>>. Consulta en: 1 sept. 2019.

ROUCHE, Michel. La préparation de l'encyclique «Humanae vitae». La commission sur la population, la famille et la natalité. *Publications de l'École Française de Rome*, v. 72, n°. 1, p. 361-384, 1984.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento occidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

SALES, Eugenio. *Discurso como arcebispo de Salvador*. 11 de nov. 1968 [En línea]. Disponible en: < <https://domeugeniosales.webnode.com.br/acervo-documental/> >. Consulta en: 5 mar. 2019.

SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *População e Família*. n°. 4. São Paulo: Humanitas, 2003.

SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAMARA, Eni de Mesquita. Manos femeninas: trabajo y resistência de las mujeres brasileñas. En: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres: El siglo XX*. Madrid: Taurus ediciones, 1993.

San AMBROSIO. *Os sacramentos e os misterios*. Petrópolis: Vozes, 1972.

SANGER, Margaret. *The pros and cons of birth control*. 1932. [En línea]. Disponible en: <<https://www.nyu.edu/projects/sanger/webedition/app/documents/show.php?Sangerdoc=143722.xml>>. Consulta en: 22 abr. 2018.

SANGER, Margaret. *This I Believe*. 1953. [En línea]. Disponible en: <https://www.nyu.edu/projects/sanger/documents/this_i_believe.php>. Consulta en: 11 fev. 2019.

SANTOS, Cristian. *Devotos e devassos: representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2014.

SANTOS, Cristian; CORDOVA, R. B. Salvando a Igreja no Tálamo: Fertilidade e Santidade no Caminho Neocatecumenal. v. V. p. 28-44. En: *I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, 2015*, Lisboa. Religiões e Espiritualidades ? Culturas e Identidades. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2015.

SARMIENTO, Augusto. El bien de la vida en sociedad. En: SARMIENTO, Augusto; TRIGO, Tomás; MOLINA, Enrique. *Moral de la persona*. Navarra: Eunsa, 2006.

SAU, Victoria Sánchez. Reflexiones feministas para principios del siglo. En: *Cuadernos inacabados*. Madrid: Horas y Horas editorial, 2000.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Memória do “novo” Vaticano II: Aventura para o desconhecido e para o novo desconhecido. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte. 45, n. 125, p. 35, 2013.

SCHNEIDER, David M. *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan: University of Michigan Press, 1984.

SCHWARCZ, Lilia Morit; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOTT, Ana. S. V.. O caleidoscópio dos arranjos familiares. En: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

SCOTT, Joan Wallach. History in crisis? The others' side of the story. *The American Historical Review*, v. 94, n. 3, p. 680-692, 1989.

SECO, Mónica Moreno. Cristianas Por El Feminismo y La Democracia. Catolicismo Femenino y Movilización en los años Setenta. *Historia Social*, nº. 53, 2005, p. 137–153. JSTOR [En línea]. Disponible en: < www.jstor.org/stable/40340960>. Consulta en: 14 dec. 2018.

SEGALIN, Linara Bessega. *¿bellas, recatadas, madres y hogareñas? la construcción de las representaciones de género en la prensa femenina de brasil y españa*. Una perspectiva comparada: la revista "vida doméstica" y el " almanaque de la madre de familia"(1945-1973). Tesis [Doctorado]. Murcia: Universidad de Murcia, 2017.

ŠEPER, Franjo. *Persona humana: alcune questioni di etica sessuale*. Vatican, 1975. [En línea]. Disponible en: < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_it.html>. Consulta en: 15 nov. 2018.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

SERRA, Mauricio. *Política, Religião e Economia em Alceu Amoroso Lima: O Percurso Intelectual de um Liberal*. Diamantina: Cedeplar/UFMG, 2014. [En línea]. Disponible en: <<https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/2014/site/arquivos/politica-religiao-e-economia-em-alceu-amoroso-lima.pdf>>. Consulta en: 12 mar. 2019.

SILVA, Cristiana Bereta da et al. A prática do aborto sob falas autorizadas: seus usos e abusos na mídia impressa brasileira. En: PEDRO, Joana Maria. *Práticas proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX*. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

SILVEIRA, Arnaldo V. Xavier da. Pode haver erro em documentos do Magisterio? *Catolicismo*, julho de 1969. [En línea]. Disponible en: <<http://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0223/P06-07.html#.W-lkHXpKjeQ>> . Consulta en: 8 mayo de 2019.

SIMON, René. Amor y sexualidad, matrimonio y familia. En: GIRARDI, Giulio. *Ateísmo contemporáneo*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1969.

SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*. Madrid: Catedra, 2003.

SINGER, Peter. *Practical Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SINGLY, François; CICCHELLI, Vincenzo. Familias contemporáneas: reproducción social y realización personal. En: D. KERTZER; M. BARBAGLI (comp.). *Historia de la familia europea*. La vida familiar en el siglo XX. Barcelona: Paidós, 2004.

SKIDMORE, Thomas; SMITH Peter H. *Historia contemporánea de América Latina: América Latina del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1999.

SMITH, Janet E. *Humanae vitae, a generation later*. Washington: The Catholic University Press, 1991.

SOIHET, Rachel. Movimientos femeninos y lucha por el voto en Brasil. En: MORANT, Isabel Deusa (Dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina: Del siglo XX a los umbrales del XXI*. p. 619-631. Madrid: Cátedra, 2006.

STEIN, Edith. *Essays on Woman: The Collected Works of Edith Stein*, vol. 2. Washington: ICS Publications, 1996.

STEIN, Edith. *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*. Madrid: Palabra, 2006.

STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (org). *Mulheres e violência: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.

SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *Malthus*. São Paulo: Ática, 1982.

TAMAYO, Juan José. *De la Iglesia colonial al Cristianismo liberador en América Latina*. Valencia: Tirant Humanidades, 2019.

TEUFFENBACH, Alexandra Von. La Commissione teologica preparatoria del Concilio Vaticano II. *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. XXI, núm. 21, p. 219-243. 2012.

THÉBAUD, François. *Introducción*. En: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres: El siglo XX*. Madrid: Taurus ediciones, 1993.

TORNIELLI, Andrea. "Humanae Vitae" y el último sondeo secreto de Pablo VI. *La Stampa*. 10 luglio. 2018. Disponible en: <<https://es.corrispondenzaromana.it/humanae-vitae-y-el-ultimo-sondeo-secreto-de-pablo-vi/>>. Consulta en: 15 de jun. 2019.

USSEL, Julio Iglesias; PAU, Marí-Klose . La familia española en el siglo XXI: Los retos del cambio social. En: CHACÓN, Francisco; BESTARD Joan (dirs.) *Familias Historias de la Sociedad Española*. Madrid: Catedra, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. São Paulo: Civilização brasileira, 2013.

VALIENTE, Célia. Luchar por participar: la protesta feminista en la Iglesia Católica durante el franquismo pasado y Memoria. *Revista de Historia Contemporánea*, nº 15, p. 203-226. Alicante: Universidad de Alicante, 2016.

VASCONCELLOS, Karina de Mendonça. *A representação social da família: desvendando conteúdos e explorando processos*. Tesis (doctorado). Universidade de Brasília, 2013.

VÁSQUEZ, Carlos Simón. *Estudio histórico-crítico del concepto y término de planificación familiar*. Murcia: UCAM, 2004.

VELÁSICO, Francisco Diez de. *Introducción a la historia de las religiones*. Madrid: Trotta, 2002.

WEIGEL, George. *Testigo de Esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés, 1999.

WEINSTEIN, Barbara. História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial. *História*, Franca, v. 22, nº. 2, p. 185-210, 2003. [En línea]. Disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742003000200011&lng=en&nrm=iso>. Consulta en: 10 sept. 2018.

WILMOTH, John R; BALL, Patrick. The Population Debate in American Popular Magazines, 1946-90. *Population and Development Review* 18, nº. 4, p.631-68, 1992.

WILSON, Robert A. Kinship Past, Kinship Present: Bio-Essentialism in the Study of Kinship. *American Anthropologist*, vol. 118, nº 3, p. 570-584, 2016.

WRIGLEY E. A. et al. *English Population History from Family Reconstitution, 1580–1837*. Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time, nº 32 New York: Cambridge University Press, 1997.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *Diálogo, Modernização e Conflito: Uma biografia do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2018.