



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Número 42, Año 2019, páginas 1-21. www.revistalarazonhistorica.com



Reproducción humana en la perspectiva institucional católica en Brasil: Análisis discursivo de los años 1960 a 1980.

Reinaldo Batista Cordova

Profesor de Historia en el Seminario Redemptoris Mater de Brasilia (Brasil).

Resumen

Durante la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica estableció la relación entre sexualidad y reproducción humana como uno de sus pilares. Se elaboraron una serie de argumentos sociales y teologales para conformar su normativa, en defensa de una sexualidad reglada y destinada a la vida matrimonial, bien como el esencial del reproducción humana, como un elemento establecido por Dios. Ese trabajo, se presta a examinar la producción del discurso eclesiástico, desde el Vaticano hasta Brasil, sobre la reproducción humana, realizando un análisis historiográfico de aquellos años, que sirvieron para estructurar el Magisterio acerca de la Paternidad Responsable, una enseñanza en principio polémica y a contracorriente.

Palabras-clave: Catolicismo, Iglesia, reproducción, Brasil, CNBB, Control de la natalidad

Abstract

During the second half of the twentieth century the Catholic Church established sexuality and human reproduction, as one of its pillars. A series of social and theological arguments were elaborated, to form their normative, in defense of a sexuality ruled and destined to the marriage life, well as the essential of the human reproduction, like an element established by God. This work, it lends itself to examine the production of the ecclesiastical discourse, from the Vatican to Brazil, on the human reproduction, carrying out a historiographyn analysis of those years, which served to structure the Magisterium on the paternity Responsible, a teaching in principle controversial and countercurrent.

Key Word: Catholicism, Church, Reproduction, Brazil, CNBB, Birth Control

Introducción

La Iglesia representada por los papas tiene el deber, según su tradición y Magisterio, de enseñar a los feligreses las normas establecidas por Dios, bien como la tradición elaborada a lo largo de su historia. Sus enunciados deberían ser claros a la hora de establecer el Magisterio, caso contrario la comunicación de la doctrina podría ser perjudicada por ruidos o por ambigüedades. Aunque esa fuera la intención, se puede encontrar en diversos momentos mensajes confusos y divergentes, hecho que justificaría la formulación de nuevas explicaciones sobre temas antes tratados.

Esa situación es la que encontraríamos en los enunciados sobre sexualidad y reproducción humana. En el siglo XX la Iglesia se deparó con la necesidad de revisar y volver a dictar la normativa, fuese porque la sociedad se laicizaba rápidamente o porque dentro de la propia institución surgiesen voces que clamaban por una mirada distinta, lo que en algunos momentos se declaró como modernismo o en otros como progresismo. De una manera u otra, había un embate en el seno eclesial que definitivamente se explayaba por las iglesias locales, como lo fue la brasileña.

Transformado en un sistema casi dogmático e infalible, a favor de una praxis pro-natalista (DE MATTEI, 2018), la sexualidad pasó por cambios en el siglo pasado, aunque menos intensos de lo que algunos pretenden. El fenómeno que aquí nos interesa es precisamente la formulación y comunicación de esos discursos, con la pretensión de desvelar los matices de las permanencias y cambios en el Magisterio sobre la referida temática.

Conforme ha sido enunciado, los dictámenes no se restringían a una frontera. Al contrario, eran pensados para que alcanzasen áreas distantes del centro difusor del enunciado. Por eso, los discursos solían ser elaborados de manera algo generalistas, sin una precisión y ejemplificación particularista. La labor de especificar los casos cabría a las iglesias locales. En ese sentido, el episcopado brasileño y las instituciones católicas tenían la atribución de replicar las directrices pontificias, adaptándolas y explicándolas para los brasileños y principalmente para las brasileñas.

Para empezar se establecía los criterios definitorios sobre la familia. Ese modelo era encabezado por la adecuación al rol de la familia monogámica y *abierta a la vida*. Características presentes en encíclicas, homilías y catequesis que servían como fuente de “verdad” para los padres, parroquias y escuelas católicas, que estaban imbuidos de propagar los planes educativos y catequéticos, de preservación de las buenas costumbres morales.

Algo que puede ser entendido como la promoción del pudor, del control de los cuerpos y de promoción de uniones matrimoniales, con vistas a la procreación. De manera general el episcopado era bastante fiel al enunciado papal, en lo que decía respecto a la sexualidad y al control de la natalidad. Entretanto, en ese proceso político social, también se encontraba oportunidad para la eclosión de divergencias y resistencias, aún más por tratarse de un tema complejo, en una época de transiciones sociales y religiosas.

Los años 1960: entre utopías y distopías

Según observemos la década de 1960, podemos nos deparar con una época de intensa transformación, que para algunos pensadores del período clamaban por explicaciones, un tiempo de vuelcos, de transformaciones o de crisis, conforme expuesto por Koselleck (2007). Si es cierto que la historia es continua, pero nunca circular, aquellos años fueron escenario de una inquietante contestación de los patrones; políticos, sociales, morales, etc. Los territorios que de alguna manera habían sido más influenciados por el cristianismo católico, pasaban por reformulaciones.

En términos políticos se vivía la inestabilidad de la Guerra Fría (HOBSBAWM 1995), pero también un momento de estabilidad económica, o de conflictos, que precisamente por cuenta de la bipolarización favorecía conflictos regionales; si se consideraba aspectos más comportamentales, había la Revolución Sexual o la ampliación de los derechos civiles; la inauguración de una era de censuras en Latinoamérica (GASPARI 2014) y en la Iglesia un momento de reflexión, frente a esas situaciones que desestabilizaban a los feligreses católicos. Probablemente no sea posible presentar una causa para aquel torbellino, pero es plausible clasificarlo como una era de utopías y distopías.

Las utopías políticas, muchas de ellas, se mostraban nada más que espejismos. Parte de la causa de sus falencias, la necesidad de abrirse para el mundo o padecer ensimismados, como tendría ocurrido en los Estados del telón de acero. Pero lo que deseamos utilizado como elemento de transición serían los cambios en la información (CASTELLS 2004). Las estructuras rígidas de poderes estatizados, eran amenazados por la fluidez y velocidad de la información, que llegaba a los rincones más recónditos, haciendo que poquito a poco, los hábitos y las mentalidades fuesen siendo alteradas e influenciadas por ideas y praxis llevadas a cabo en otras regiones.

Si para fracción de la sociedad humana ha sido una época de sueños, porque se vieron capaces de encarar las normativas, entendidas como, opresivas; también fue el período en que millares de personas se vieron atrapadas en situaciones

angustiosas. Si para algunos, incluso dentro de la Iglesia Católica, en el Vaticano o en Brasil, había la posibilidad de imaginar un mundo menos impositivo, también se veía la crecida del clericalismo (BEOZZO 2010).

De hecho, ha sido un periodo de experimentaciones, cuando personas e instituciones se vieron como parte de una realidad global, en parte posibilitada por el avance de las comunicaciones (CASTELLS 2004). Época de probar mezclar teorías y metodologías, como tendría ocurrido en el desarrollo de nuevas experiencias pastorales y teológicas: como los padres operarios en Francia o la Teología de la Liberación en Latinoamérica. Es decir un momento de crisis.

Concilio Vaticano II

Pocos en la Iglesia podrían imaginar que la elección de Angêlo José Roncalli para la cátedra de Pedro fuese generar tamaña mudanza en la Iglesia. Su conducción al papado, que para muchos analistas significaba un pontificado de transición (CAHILL 2002), se reveló de inmediato un gran error. A pesar de su avanzada edad, 77 años, Juan XXIII asumió la responsabilidad de convocar la Iglesia a reunirse otra vez en un Concilio, esa vez ecuménico. Esa convocatoria ha sido una sorpresa, pero también un anuncio para que la Iglesia se preparase para un nuevo período.

La organización y el desenlace de un concilio ha sido notoriamente algo de proporciones épicas. La cantidad de personas involucradas, las disparidades de pensamientos, los objetivos personales de los participantes, todos estos elementos estaban presentes en el proceso de formación y consolidación del evento (ALBERIGO 1996). El Concilio Vaticano II, convocado en 25 de enero de 1962, había sido direccionado desde el inicio de sus actividades un evento pastoral. Eso es importante por varias razones, pero de inmediato debería llamar la atención que no fue convocado para combatir herejías o cismas, como había pasado en muchos de los concilios antecedentes.

Exceptuando la fase del preconconcilio, cuando cuestionarios fueron enviados a los preladados esparcidos por el globo, las actividades se desarrollaron básicamente dentro del Vaticano (ALBERIGO 1996). La intención de Juan XXIII era motivar los integrantes de la Iglesia a dialogar con el mundo, estableciendo nuevos caminos o nuevos lenguajes para la evangelización. Sintéticamente se puede decir, que fue un evento capaz de exponer diversas caras de la Iglesia; desde la burocrática hasta la plenamente pastoral, del conservadorismo hasta el modernismo.

Al fin y al cabo, en los tres años de funcionamiento promovió un chapoteo en la Iglesia, no por cambios doctrinales, sino por posibilitar una comunicación más directa y franca entre la jerarquía y los feligreses. Los valores cristianos

católicos han sido preservados, pero algunas notas indicaban divergencias y la necesidad de más diálogo entre los diversos grupos que formaban la Iglesia institucional. Es precisamente, lo que se vivenció cuando en Esquema XIII, que trataba sobre la sexualidad y la reproducción humana fue llevado al debate en el plenario (ALBERIGO 1996) y que más adelante sería aprobado con el título de *Gaudium et Spes*.

Normativa vaticana sobre sexualidad y reproducción

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 de los feligreses laicos - recordando que la sexualidad de los religiosos estaba regulada de manera bastante restrictiva desde hacía siglos -. Puesto que apenas laicos podían contraer matrimonio y estar efectivamente, desde el punto de vista fisiológico, *abiertos a la vida* (JOÃO PAULO 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 los religiosos.

Entre los documentos más importantes que un papa puede publicar, se encuentran las encíclicas, una categoría de carta que busca enseñar a los integrantes de la Iglesia la correcta manera de interpretar la Sagrada Escritura. En el siglo XX una de las encíclicas de mayor relevancia fue la promulgada por Pablo VI, en 1968, intitulada *Humanae Vitae*. En esa polémica carta encíclica (SMITH, 1991) fueron apuntados algunos problemas de la modernidad, entre los cuales estarían la separación del acto sexual de la reproducción, teniendo como foco el desarrollo e inicio de la comercialización de una pastilla de hormona: *la píldora*, que permitiría a la pareja, o a las mujeres, evitar el embarazo.

Ocurre que, para algunos sectores de la jerarquía católica y para muchos laicos, referido Magisterio contrario a la contracepción se ubicaba distante de la realidad ordinaria de las personas. Visto de otro modo, no comunicaba con claridad la enseñanza, sino que imponía reglas y normas de acción, lo que sería acogido como una actitud moralista por parte del papa y de aquellos que aceptaban y divulgaban esa visión impositiva y categórica. Porque, al considerar la complejidad de la fundamentación teológica que servía de argumento para el pontífice, muchos se quedaban apenas con las reglas, dada la sutileza y la dificultad de comprensión de los argumentos utilizados para prohibir el uso de la *píldora contraceptiva* o cualquier otro mecanismo de control de la natalidad.

A pesar de ser un documento magisterial, la *Humanae Vitae* fue adoptada casi como dogma por grupos más ortodoxos, talvez alejándose del proyecto de

actualización del lenguaje propuesto por Juan XXIII algunos años antes, cuando anunciaba el Concilio Vaticano II (BARREIRO, 1974). Por ese prisma se evidenciaría opciones por una línea de interpretación de la Sagrada Escritura e incluso de la tradición, más conservadoras y restrictivas.

La enseñanza de Pablo VI seguía el principio de defensa de la vida y de manutención del vínculo esponsalicio entre hombre y mujer. Ese hecho le situaba como conservador del Magisterio precedente, porque salvaguardaba la doctrina expuesta por Pío XI, que publicara la encíclica *Casti Connubi*, y principalmente por Pío XII, que legitimaba el distanciamiento de las gestaciones en casos de grave necesidad.

Por otro lado, había la posibilidad de que esa interpretación fuera revisada por la Comisión vaticana que estudiaba la cuestión demográfica y el control de la natalidad (MARENGO, 2018). No obstante, esa pretensión se vio esfumada por las constantes interferencias de Pablo VI, en el sentido de evitar divergencias en la mentalidad y en las directrices sobre la sexualidad y la reproducción humana, a punto de haber generado rupturas en el catolicismo (KAISER, 2012). Evidentemente no nos cabe juzgar si la intención del Papa era buena o mala, sino examinar su argumentación y su conjuntura. Es decir, verificar su decisión de declarar la ilicitud de la ingestión de la píldora por una mujer católica, hecho que la ubicaría en la categoría de pecadora, al interferir negativamente en el plan divino, por impedir artificialmente la creación de una nueva vida humana (PABLO VI, 1968).

Es preciso considerar que, para el catolicismo, la vida humana es sagrada, por eso no puede ser 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 puede ser evaluada por su productividad o su valor social, sino por ser una criatura divina, existiendo desde el vientre materno. Por esa razón habría que respetarlo por sí mismo. La negación de esa “naturalidad”, de la plena subordinación a la voluntad de Dios, significaría que la pareja o la mujer que utilizase métodos artificiales estarían negando la Ley Natural, base argumental de los expertos que auxiliaron al papa en la formulación de la encíclica *Humanae Vitae*.

El católico que no se subordinase a esa doctrina cometería un pecado, quedando automáticamente alejado de las gracias divinas. Aunque también es cierto que estaba a su alcance la reconciliación, desde que se arrepintiese y recurriese a la confesión para volver a estar en presencia de Dios. Para el cristiano, esa situación de aislamiento o silencio, causada por la acción de la persona, genera la ruptura de la relación con Dios, algo bastante serio y profundo en la existencia de un creyente. Entretanto, lo que algunos investigadores han demostrado es que,

en ese período, cada vez más los creyentes dejaban de sufrir por esas restricciones, algo que se podría entender como un cambio de mentalidad.

De todas formas, se percibe la complejidad de la situación, ya que, por un lado, las personas podían acoger el Magisterio como designio divino, y por otro lado, podían considerarlo como una supuesta injerencia perpetrada por una persona o un grupo ajeno a las angustias ordinarias de las parejas. Al fin y al cabo, conforme lo expuesto por investigadores de varias corrientes (GIDDENS, 1993; BAUMAN 2011, VÁZQUEZ 2004), la visión y el entendimiento papal acerca de la procreación y sexualidad se han visto debilitados durante el periodo de su pontificado. No precisamente por una oposición generalizada a sus postulados, sino por el anhelo de una flexibilización de las normas, pero también por la consolidación de una mentalidad contra natalista, utilitarista o simplemente egoísta, como algunos llegaron a decir.

La comprensión de Pablo VI acerca de la vida humana parecía ser clara, pero su nivel de seguridad sobre la contracepción artificial no tanto, aunque muchos investigadores quisieran ver en sus acciones una resoluta defensa de la ilicitud de la utilización de la *píldora*. Él mismo daba muestras de que existiría la posibilidad de algún tipo de alteración magisterial, como lo indica el propio hecho de poner el texto a disposición del episcopado mundial para consulta y retrasar la publicación de la encíclica; son indicios de que pairaban dudas sobre la mejor manera de reafirmar el Magisterio eclesiástico en materia de sexualidad matrimonial y contracepción.

Durante su pontificado, el papa evidenciaba que la vida humana era un valor y debería ser defendida de manera constante y valiente. Su entendimiento sobre lo que era defender la vida implicaba la opción o la necesidad de caminar por una senda que se podría entender como conservadora, en el sentido de que pretendía preservar la tradición de la Iglesia. De ese modo, el Magisterio sobre la vida humana y la procreación quedaría protegido contra las amenazas de su tiempo.

El contexto de los años sesenta provocaba un torbellino también en la Iglesia. La propuesta de actualizar la comunicación eclesiástica podría generar confusión, por eso el afán de ahincarse a la tradición, a aquello que se conocía, sin abdicar de la invitación de Juan XXIII a estar abierto al mundo. Era un ejercicio complejo, porque de un lado había intensa una campaña por aceptar y fomentar un control más efectivo y simple sobre la demografía, por otro, había una fundamentada propuesta de catequesis sobre la inmoralidad de interferir en los planes naturales de procreación. Lo que sucedió en realidad fue la adaptación del lenguaje, manteniendo intacta la enseñanza establecida por Pío XII y retomada por el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

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, urgía ofrecer una respuesta clara, fundamentada y 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, 1964; PABLO VI, 1967)

Es decir, él tenía la percepción de que las normativas establecidas por Pío XI y por Pío XII eran suficientes para responder a las demandas de la sociedad y de la comunidad cristiana católica, de tal modo que no debían ser negadas o alteradas de manera que perdiesen su rostro. Aparentemente, lo que pretendía era una fundamentación científica de que la visión eclesiástica estaba cierta, porque, al fin y al cabo, no hubo transformación de contenido.

Como estrategia de legitimación de su decisión, el papa se estribó en un grupo de expertos y principalmente de prelados que asegurasen la preservación de la normativa, entre los principales nombres de ese grupo se destacarían: Otavianni, Poupard y Wojtyla. El obispo de Cracovia se destacaría por sus acciones directas a la hora de justificar que la contracepción artificial es una inmoralidad, pero también por el hecho de haber sido elegido papa en 1978, asegurando de esa manera la continuidad de la interpretación y acción en la defensa de la *Humanae Vitae* y de su visión.

Recepción de la *Humanae Vitae* en Brasil

Apenas cinco meses después de la publicación de la *Humanae Vitae*, la CNBB (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*) hacía una declaración sobre la encíclica. Era una de sus atribuciones comunicar a los brasileños religiosos y laicos, la enseñanza eclesiástica. La interpretación oficial del episcopado iba en el sentido de instruir sobre la normativa presente en el documento papal, pero también de buscar una vía de misericordia para aquellos que no entendían bien o no lograban adecuarse a las normativas establecidas.

“Desvelem-se [os confessores e diretores espirituais] em formar retamente a consciência dos que neles confiam, levando-a à conformidade com a verdade objetiva ensinada pelo Magistério autêntico. Aos que não chegaram ainda à convicção da verdade exposta, não afastem da frequência dos sacramentos da confissão e comunhão, desde que busquem sinceramente manter-se fiéis ao amor de Cristo, apesar da dificuldade que sintam na visão total da verdade” (CNBB, 1968).

Como ha sido habitual en la historia de la Iglesia, esa declaración provocó reacciones ambivalentes. De un lado el reconocimiento de que había sido ponderada: una invitación a acoger al matrimonio, que todavía se encontrase en proceso de conversión, que tenía en los sacramentos la medicina para su mal. En otras palabras, para aquellos que todavía no lograban ver la verdad expuesta en el Magisterio.

Pero también provocaba un profundo descontentamiento entre sectores más conservadores del catolicismo nacional. Así quedó reflejado en algunas publicaciones como, por ejemplo, en un artículo aparecido en el periódico de la TFP (Tradición Familia y Propiedad), intitulado: "Catolicismo". En el artículo escrito por Arnaldo Silveira, un destacado profesor de la Pontificia Universidad de São Paulo, cargaba contra la Conferencia Episcopal y muchos obispos por entender que se rendían a una visión progresista de la Iglesia, que la maculaba y, consecuentemente, perjudicaba la propagación de la verdadera fe y moral cristiana.

De hecho, Silveira (1969) iba más allá, al afirmar que personas como el padre Jaime Snoek defendían principios sobre la reproducción humana y el Magisterio, a tal punto divergentes del Magisterio, que no podría llamársele esencialmente de cristiano católico por ser en realidad defensor de otra religión. Esa visión crispada impediría el diálogo y la aceptación expresada en el documento de la Conferencia Episcopal brasileña, bien como su opuesto, la posibilidad de que aquellos más conservadores aceptasen el pluralismo como una fenómeno católico.

Es sabido que el proceso de estudios, de publicación y de recepción del Magisterio de Pablo VI sobre la reproducción, generó innúmeras fisuras en las relaciones eclesíásticas. Había demasiada tensión dentro de la Iglesia. Veamos lo que Silveira (1969) afirmaba, desde su puesto de representante del conservadorismo: "Bispos, e mesmo Episcopados nacionais, sob a aparência de acatamento à "Humanae Vitae", na realidade a rejeitaram ao atribuir à consciência individual o papel de juiz supremo na questão da legitimidade da contracepção artificial" (SILVEIRA, 1969). De manera evidente reprende al episcopado, el cual sugería la posibilidad de que los matrimonios, en "conciencia", pudieran adoptar medidas consideradas ilícitas por Pablo VI.

No obstante esa acusación, Silveira se decía adepto de la premisa de que la Iglesia no se equivocaría, es decir, defendía la jerarquía y sus pronunciamientos. Aunque en varios momentos de su artículo haya demostrado la posibilidad de que obispos e incluso pontífices pudiesen incurrir en errores, sin embargo, él prefería asentarse en la concepción de que erraría quien dictase la norma, no quien la obedeciera. Argumento reiterado de muchos autores, pero principalmente de Tomás de Aquino y de Pío XII.

Al fin y al cabo, el crítico reconocía la posibilidad de que existieran errores magisteriales y de que ni toda enseñanza papal era infalible, pero aun así, proponía que los católicos aceptasen en silencio con el fin de no generar ruido ni desorden en relación con la autoridad eclesiástica. El problema radicaba en que la jerarquía no se posicionaba conforme a la visión religiosa, como ocurriría precisamente con los progresistas, los cuales defendían la flexibilización del poder papal y la posibilidad de que ministros, en su actividad pastoral, se pronunciasen como portavoces institucionales y magisteriales (CALDEIRA, 2011) . Quizás una clave para entender esa disputa sobre el Magisterio establecido por la *Humanae Vitae* esté en la manera como había sido recibida, es decir, como una enseñanza abierta y pasible de cambios, conforme proponía Kloppenburg (1968), editor de la Revista Eclesiástica Brasileira, o como una doctrina infalible, según Silveira (1969) y De Mattei (2018).

Aparentemente la Conferencia Episcopal, en un primer momento, pretendía actuar para preservar la doctrina establecida por la *Humanae Vitae*. Pero al hacerlo, reconocía un dato que era evidente en las sesiones de la Comisión papal, es decir, que había una mayoría de pensadores y de integrantes de la jerarquía – por lo menos entre aquellos que se pronunciaron – de que el Magisterio acerca de la reproducción humana era pasible de revisión (MARENCO, 2018), tal vez siguiendo el camino abierto por los anglicanos en Lambeth (VÁZQUEZ, 2004), cuando reafirmaron el maleficio de la contracepción artificial, pero reconocieron que podría ser un mal menor.

Conferencia episcopal brasileña y familia

Más adelante, en 1980, la Conferencia Episcopal brasileña publicó el documento intitulado: *Valores básicos da vida e da família*. Sería una estrategia del episcopado para combatir las amenazas a los principios morales de la Iglesia Católica. Recordaban de inicio la función de los obispos, su misión evangelizadora y su labor de maestros. Deseaban con ese recurso reafirmar su responsabilidad y legitimidad de enseñar a la grey los caminos virtuosos, pregonados por Cristo y por la tradición religiosa, porque las amenazas a las buenas costumbres acosaban a los fieles por todos los lados.

Los obispos estaban preocupados que la comunidad católica se desvirtuase, mas no sólo ellos, también amplios sectores de la ortodoxia representada por organizaciones laicas, editoriales y escuelas, que vivían y sentían la sociedad de manera a veces más cercana de lo que muchos sacerdotes y obispos (SERBIN, 2008).

Percibían que la sociedad brasileña estaba siendo amenazada y atacada por ideologías falsas y nocivas a la dignidad humana. Amplios medios de comunicación, como periódicos, programas televisivos, cines, músicas, teatros y festividades paganas eran utilizados como mecanismo de propagación de programas morales diversos a los propuestos por la Iglesia, algo que terminaba promoviendo el relajamiento de las reglas en una de las más grandes naciones católicas del mundo (SERBIN, 2008), como era resaltado en ese período.

En 1977, la CNBB había publicado *“A família: mudança e caminhos”*, que consistía en una propuesta de estudio sobre los temas relacionados con la Institución y que buscaba entender el escenario contemporáneo y presentar la visión eclesial, no sólo tradicional y conservadora, sino también el esbozo de nuevas interpretaciones sobre el Magisterio.

D. Gilberto Pereira Lopes presentaba en la apertura de ese documento una serie de justificativas para su tesis. Comenzaba marcando la diferencia de la Iglesia en relación con la ONU diciendo que, mientras ésta declaró 1974 como “Año de la población”, la Iglesia brasileña había dedicado 1973 como “Año de la familia”. Con esa actitud es posible percibir una doble intencionalidad: la demarcación del lugar de habla, arrogándose la legitimidad para tratar temas correlacionados con la población y la demografía, así como la conexión con lo que ocurría en otras instancias de la vida social. Sería una estrategia de colocarse como protagonista en el debate.

La argumentación episcopal partía de la constatación de que entender y proponer medidas sobre el crecimiento demográfico era una decisión a ser tomada por conocedores de la organización familiar. De ese modo, la demografía estaría sujeta a los problemas y programas correspondientes a las familias (CNBB, 1977), cuya gran especialista sería la Iglesia.

En ese punto se hacía referencia directa al Magisterio, pues era la manera de legitimar y conceder poder a lo que se enunciaba. Replicaba diciendo: “El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar” (SANTA SÉ, 1998). Recurrir al texto conciliar sería una manera directa de que el habla episcopal hiciese parte de una estructura más amplia y sólida, dificultando o incluso tornando inviable posibles refutaciones lanzadas contra el enunciado.

En la Comisión Episcopal de Pastoral, que condujo los trabajos preparatorios para el “Año de la familia”, había el entendimiento de que los agentes de pastoral deberían actuar orientando y fomentando la manutención de las virtudes de la familia brasileña (CNBB, 1977). En ese momento existía una reverberación de los textos pontificios, como *Casti Connubi* (1931) y *Humanae*

Vitae (1968), bien como aquellos de los resultados de la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín (1968).

Entendían, los integrantes de la Comisión, que la familia era una estructura social fundamental para el desarrollo social y nacional, entretanto, la percibían como frágil y, por eso, susceptible de las malas influencias y amenazas venidas de “fuera” de la Iglesia. Atribuyéndose el papel de intérprete de las normas y protectora de la institución familiar, la CNBB indicaba los caminos seguros para el “pueblo de Dios” (CNBB, 1978).

Había el recelo de cambios en la organización territorial y en la sociedad brasileña debido a la transición de un orden rural a uno urbano, fenómeno responsable de generar profundas transformaciones en la vida ordinaria, tanto de fieles y clérigos, que pudiesen afectar negativamente a las estructuras tradicionales del catolicismo.

Eses cambios serían, de hecho, percibidos como irreversibles, mientras que restaba entender el acontecimiento y ofrecer subsidios para aquellos grupos familiares más frágiles, con el fin de que pudiesen resguardar los valores católicos de la eclosión de nuevas prácticas de relacionamiento humano y matrimonial (CNBB, 1977).

Para los prelados brasileños, la familia, en lo singular, estaba amenazada interna y externamente. No se hacía distinción entre la familia europea o americana, blanca o negra, rica o pobre. Los problemas, al comienzo del análisis de los obispos, eran apuntados de modo general, sin subrayar el enfoque en la vida de las personas reales que formaban las comunidades cristianas católicas dispersas por el territorio brasileño. En ese sentido, se indicaban como amenazas: la ola de divorcios, el erotismo, el amor libre, la ausencia de comunicación entre los progenitores y los hijos, bien como la pérdida de influencia de la familia en la sociedad (CNBB, 1977).

Es un recurso muy frecuente en los discursos católicos presentar un panorama catastrófico para justificar una intervención a favor de la preservación de la moral familiar católica. Hay sutiles indicaciones de que la modernidad aportaba subsidios para la formación y el desarrollo, pero esa visión era sublevada por el caos de la sociedad moderna, repleta de vicios y peligros.

Los obispos brasileños, por lo menos cuando hablaban institucionalmente, buscaban mostrarse convergentes con los postulados pontificios. En 1973, se mostraron fieles al Magisterio de Pablo VI, atribuyendo a la familia el deber de preparar los jóvenes para una benigna vida en sociedad, de manera equilibrada y teleológica. En otras palabras, era esperado que en el seno familiar el joven recibiese de los progenitores la educación en la fe, requisito para el pleno

desarrollo humano. La familia era responsabilizada por la primera evangelización y por la enseñanza y educación iniciales de sus miembros.

Para que ese proyecto fuese viable sería indispensable una mejor preparación de los sacerdotes, que recibirían apoyo “espiritual, auxilio en las dificultades, solidaridad y comprensión” de la Iglesia (CNBB, 1977) para que pudiesen transmitir los valores católicos, combatiendo ideologías anticristianas, como los proyectos antinatalistas y pro-divorcio introducidos en Brasil, supuestamente por organizaciones extranjeras.

En aquel escenario, la contemporaneidad sería un período de crisis debido a los rápidos cambios promovidos por la modernización de los medios de producción, por las filosofías anticlericales y ateas, por las desigualdades sociales o por cuenta de las culturas lascivas, llevadas a cabo por los medios de comunicación. Frente a esa situación, la CNBB realizaba un ejercicio reflexivo, con pretensión de fomentar entre los miembros de las familias la valorización de sus principios, para que la comunidad percibiese que las “nuevas” estructuras eran nocivas y destructivas del orden social.

Presentaban crónicas y artículos periodísticos, pretendiendo despertar en los oyentes y lectores sentimientos de pertenencia al grupo católico y simultáneamente de antagonismo y rechazo a la agenda modernizadora: de amor libre, aborto, divorcio, trabajo femenino y control de la natalidad (DEL PRIORE, 2011). Recurrían a ejemplos simples que pudiesen ser fácilmente asimilados por los grupos de estudios de sus documentos:

“A família é a instituição básica da sociedade, e portanto não permanece imune às crises da sociedade e do mundo. Essas crises exigem dela uma nova tomada de posição em relação ao seu papel e à sua posição na sociedade. Podemos dizer que a crise da família é proporcional à crise do mundo”. (CNBB 1977: 30)

Indicar la familia como célula básica de la sociedad no significaba de ninguna manera una novedad, pues era un recurso muy común entre los prelados y también entre científicos sociales e historiadores (AZZI, 1993; GHIRARD e LOPEZ, 2016). La institución hacía uso de una estrategia para someter una estructura a la otra, estableciendo que la sociedad sería dependiente de la familia y viceversa, que el desarrollo de una dependería de la otra. Pero fomentaba la necesidad de que los principios y valores de la familia católica fuesen preservados como mecanismo de protección de la sociedad. Dato que comulga con estudios realizados por investigadores que examinaran el catolicismo en otra regiones, como Argentina y España (SÁNCHEZ y MOYANO, 2016).

En esa labor, la Iglesia brasileña en el momento de exponer ejemplos para su grey, flirteaba con el exagero cuando proponía una comparación diciendo que “*os países em desenvolvimento, querendo se libertar do controle dos países desenvolvidos, procuram a sua autodeterminação*” (CNBB, 1977: 30). Así como: “*Os jovens, recusando-se a aceitar o autoritarismo excessivo dos pais, procuram afirmar-se como pessoas*” (CNBB, 1977: 30). Los autores del documento parecen ignorar una tradicional disputa entre generaciones ampliamente debatida por la literatura.

Otro momento clave sería decir: “*A esposa, libertando-se do domínio exclusivo do lar, procura complementar sua auto-realização assumindo encargos de natureza social*” (CNBB, 1977: 30). Es importante resaltar que en aquel período, por necesidad económica y cambios de mentalidad, mujeres de clase media en Brasil rompían discretamente las amarras sociales que les imponía la histórica sumisión al hogar (DEL PRIORE, 2011). No se veían más como exclusivas “amas de casa”, sino como personas aptas a desarrollarse en otros espacios, fuera del ambiente doméstico.

Por tanto, decir que la crisis mundial – entendida como proyecto de rupturas de estructuras de dominación estatal e imperialista – era semejante a la crisis de cambios de identidad y de valores en el seno de las familias, era visto como una analogía forzada en el contexto de idiosincrasias por el que estaba pasando la sociedad.

Desde el punto de vista católico, la responsabilidad por la crisis de la familia se debía principalmente al avance tecnológico y a las comunicaciones, las cuales funcionaban como herramienta de propagación de nuevos padrones de comportamiento: estribados en el consumo de bienes e informaciones, los cuales ponían a los jóvenes contra sus padres y a las esposas contra sus maridos. A esa situación se debe añadir la nueva concepción de que el cuerpo era una mercancía, bien como el placer y la satisfacción (BAUMAN, 2008).

El éxito del programa eclesial llevaría a las familias, hipotéticamente, a definir sus valores esenciales y, a partir de esa constatación, promover la eliminación de algunos valores accidentales que no les serían propios o esenciales (CNBB, 1977: 31), como: “*dominação-dependência, autoritarismo, ordem, cumprimento de deveres, regras impostas*”, educación rígida y autosuficiencia (CNBB, 1977: 21). Hay que advertir asimismo que no se especificaba con clareza cuáles de esos valores serían obsoletos para las familias.

También decían que las mujeres *desabrochasen*. La elección del vocablo hace referencia al ordinario recurso de que las mujeres serían sensibles: como flores. Considerando lo expuesto por Orlandi (2006), entendiéndose que la elección de vocablos no es aleatoria, por tanto, hay una sugerencia, por parte de los obispos, de que las mujeres deberían “*desenvolver-se integralmente, libertando-se dos*

condicionamentos sociais e culturais para inserir-se na sociedade como pessoa realizadora” (CNBB, 1977: 39).

Con eso podemos percibir una intención de los prelados de estar en diálogo con la sociedad, conforme había propuesto Juan XXIII. No sería de sorprender que, en aquel mismo contexto, la ONU declarase la “Década sobre las mujeres”, a concluir en 1985. En ese sentido, sugerir y promover la autonomía femenina era algo imperativo y nuevo en aquel momento, si lo comparamos con las restricciones, controles y, en muchos casos, abusos impuestos durante años a las mujeres.

Puede significar que los obispos desearan promover mayor autonomía a las mujeres, pero sus palabras estaban repletas de matices, que reflejaban una discreta misoginia. Eso se podría entender al tratarse de una transición, cuando la mentalidad de los formadores de opinión todavía era fuertemente marcada por elementos excluyentes en relación a las mujeres y de limitación de sus actividades (SERBIN, 2008). No obstante, se reconoce de manera bastante evidente la intención de insertarlas en los planos eclesiósticos, sugiriendo su “liberación” de históricas cadenas.

Veamos que el episcopado prefirió utilizar “liberándose” en la construcción de la oración (ORLANDI, 2006). Esa elección podría ser vista según el prisma de que la liberación cabría a ellas. Por tanto, deberían ser ellas las protagonistas, antes que permanecer alienadas a la espera de que otros la promuevan. Eso podría ser un incentivo para que encabezasen las transformaciones, pero también una culpabilización, en el sentido de que, si estaban limitadas y controladas desde hacía tanto tiempo, eso se debía a que se habían acomodado a los tradicionales roles sociales.

Es cierto que hubo el reconocimiento de sumisión y de condicionamientos nocivos sobre las mujeres. Los prelados invitaban a la comunidad católica de Brasil a reflexionar sobre esa situación, apuntando los estigmas y los beneficios de ese proceso de transformación de los papeles femeninos. Asimismo, indicaban también caminos a ser adoptados para la ejecución de ese proyecto sin la pérdida de los valores señalados como fundamentales, que serían la preservación de las estructuras elementales de la familia, como ya fue apuntado.

Iglesia en Brasil: intérprete del plan de salvación

Los documentos emitidos por la CNBB deberían preservar la coherencia entre los pronunciamientos emitidos desde Roma y aquellos enunciados por los obispos (SERBIN 2008: 103), por eso encontramos citas directas de textos como la *Gaudium et Spes*, donde se dice: “La salvación de la persona y de la sociedad

humana y cristiana está estrechamente ligada al bienestar de la comunidad conyugal y familiar” (SANTA SÉ, 1998).

La sociedad y los sujetos podrían vivir en armonía, siempre que los valores de la familia fuesen preservados. Se entiende aquí familia en lo singular, desconsiderando otras configuraciones y realidades. Además, como de praxis, se observa el pasado en perspectiva añorante, entendiendo que durante aquellos años inexistirían apoyo externo, antes vivenciado por las familias (CNBB, 1977: 43, CNBB, 1978: 5).

Por otro lado, una miríada de instituciones se presentaba como intérpretes y defensoras de las personas y de las familias, organismos estatales y no gubernamentales, haciendo que la Iglesia tuviese que legitimarse continuamente. Uno de los problemas en ese enfrentamiento era la variedad de concepciones sobre hombre, mujer, infancia y familia.

La Iglesia indicaba que estaba a servicio del bienestar familiar. Entretanto, resistió a demostrar cómo podría actuar efectivamente en favor de los cónyuges, no apenas con elementos metafísicos y salvíficos, sino entendiendo que la comunidad cristiana buscaba vivir dignamente en el plano terrenal, porque había una demanda pragmática.

Sin embargo, muchas veces la CNBB actuaba de forma ambigua. Terminaba haciendo sugerencias de las formas por las cuales las familias podrían recurrir a ella, recomendándose a sí misma: "busque ver", elabore teologías, colabore con los padres, debe crear instrumentos, colabore con la misión, comprenda y busque soluciones (CNBB, 1977). Serían pretensiones comprensibles; mostrarse como atentos a las demandas y necesidades familiares. Sin embargo, era visible la ausencia de políticas claras y prácticas de cómo la Iglesia podría auxiliar a los cónyuges e hijos en su misión y su realidad cotidiana.

Había, sí, un proyecto normativo y bien claro, cuando se dice cómo deberían vivir la sexualidad, la relación hombre y mujer o la relación paterno filial (GHIRARDI e IRIGOYEN, 2016), pero no se definía cómo la Iglesia debía actuar en la vida ordinaria de la institución familiar, y sí apenas una sugerencia de la necesidad de desarrollar medidas de apoyo.

Presentaban a las familias nucleares la importancia del “ejercicio de la paternidad responsable, que se traduce en la planificación familiar adecuada a las disponibilidades económicas, afectivas y educadoras de la pareja” (CNBB, 1977: 44), diciendo que correspondía a ellas la búsqueda de datos e informaciones para la plena implementación del planeamiento familiar, necesario para la construcción de una vida feliz y armónica.

Esta indicación es bastante directa y palpable. Se determinaba cómo la pareja debería comportarse en su sexualidad y ante el control de la natalidad. No sería una sugerencia, sino una orden. Las familias deberían recibir apoyo de las estructuras estatales, por intermedio de organizaciones y centros de salud que deberían proporcionar “aclaración a los padres para el ejercicio de la paternidad responsable con el debido acceso a las informaciones y medios adecuados para lograr el objetivo deseado” (CNBB, 1977: 46). Los obispos brasileños eran pragmáticos cuando trataban de las responsabilidades y atribuciones de las familias y de la sociedad, pero oblicuos cuando trataban de sí mismos.

Los obispos actuaban exponiendo los peligros de la flexibilización de las reglas, como las “uniones no legales”, lo que podría colaborar para la fragmentación e incluso la destrucción de las familias y de la humanidad. En la promoción de reflexiones y debates, se esperaba que los laicos fueran actuantes, algo evidenciado por el recurso a los enunciados de Pablo VI, que en su Magisterio decía: “a los seglares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven” (PAULO VI, 1967: 81).

Además, el mismo pontífice enseñaba: “la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido” (PAULO VI, 1968: 10, Apud. CNBB, 1977: 54).

Se destaca aquí el deseo de indicar que cada cristiano tenía deberes sociales, por eso la CNBB preguntaba: cómo cada persona, cada fiel, en su actividad cotidiana, podría contribuir en la construcción de una sociedad justa e igualitaria. Había entre líneas una situación ambivalente, tal vez signo de una época de transición entre una fase conservadora y de nuevas propuestas, como la Iglesia progresista (SERBIN, 2008).

Podemos entender que los obispos brasileños intentaban hacer inteligible el Magisterio de Pablo VI, establecido por la *Humanae Vitae*, diciendo que, en lo que se refería al control de la natalidad, debían ser consideradas: las especificidades brasileñas – entre las cuales el patriarcalismo –, la sumisión femenina al hogar, la paternidad y la maternidad ilegítima, la vulnerabilidad causada a las esposas por los divorcios y la inmadurez con que muchas personas – de manera especial, jóvenes – entraban a la vida matrimonial. Por ese motivo afirmaban: “No se debe perder de vista, en ese contexto, los problemas de subdesarrollo, que afectan gravemente las condiciones de la Familia” (CNBB, 1977: 72).

Vemos así la apertura de un canal de interpretación menos dogmático o quizás menos romanizado. En la decisión libre y consciente de ampliar o no la familia, el entendimiento de que el matrimonio debía tener en mente la coyuntura socioeconómica que les circundaba, es un dato bastante revelador, porque sin decir abiertamente a las parejas que deberían realizar un control de natalidad – como mecanismo de superación del subdesarrollo –, sí esbozaba la posibilidad y la moralidad de recurrir a métodos lícitos para la postergación de la gestación de una nueva vida.

La justificación de los obispos para el control de natalidad dialogaba con la teoría de que el subdesarrollo estaba relacionado al crecimiento poblacional desordenado. Dicho argumento era utilizado por programas apoyados por el gobierno estadounidense y por organismos no gubernamentales como Fundaciones Ford, Rockefeller e IPPF (ARCOS, 2015), bien como en proyectos de la BEMFAM y CEPAL. Quizá lo inusitado sería el hecho de que esa visión fuera acogida, aunque de forma suavizada, por sectores de la jerarquía eclesiástica brasileña. Lo que nos hace indagar: ¿sería ese posicionamiento una reticencia del episcopado o apenas una interpretación más coloquial de la encíclica papal?

Aunque ese posicionamiento fuera determinista, es decir, que la resolución de los problemas de miseria y subdesarrollo serían solucionados con efectivo control del crecimiento demográfico, es cierto también que los obispos sabían que ciertas políticas y proyectos denominados “naturalistas” implicaban la propagación de una masa de personas que desembocaría en el aumento de la demanda de mano de obra barata (CNBB, 1977: 72). De ese modo, sugería que el crecimiento poblacional irracional promovía males sociales.

Es probable que esa producción magisterial fuera fruto de un proceso dialogístico, en el cual una fracción de los prelados hubiese desarrollado intencionalmente una interpretación pragmática y social de los textos conciliares y papales, conforme podemos verificar en las siguientes palabras:

"Los esposos, según afirma *Gaudium et spes* (50) son cooperadores de Dios y sus intérpretes. Dios habla al hombre de muchas maneras, también a través de situaciones. Al hombre compete, pues, reinterpretar siempre el mundo y a sí mismo para descubrir el sentido de su existencia y de sus actos "(CNBB 1977: 72)

Es contundente la afirmación de que la decisión sobre el momento de tener hijos y sobre la cantidad del número de hijos cabría exclusivamente a la pareja. A la Iglesia cabría el papel de soporte, de educadora y madre (CNBB, 1978). Siendo así, la decisión de la pareja debía ser tomada tras una profunda comprensión de sus impactos en la vida nuclear familiar y en la sociedad, bien como en un espíritu de oración y comunión con Dios, de quienes serían cooperadores.

La responsabilidad paterna iría más allá de la decisión de tener más o menos hijos, sería el resultado de un análisis holístico a partir del lugar de los sujetos cristianos en el mundo, porque el crecimiento demográfico descontrolado e irresponsable no aparecería como Magisterio. Por el contrario, el llamado de la Iglesia sería para una planificación consciente, racional y de fe, antes que meramente un "impulso biológico ciego" (CNBB, 1977: 72).

La Iglesia brasileña fue bastante enfática al decir que la obediencia literal y restringida al texto bíblico de "crecer y multiplicar" era una manera simplista de encarar la situación de la sexualidad, la reproducción y la demografía. El llamado bíblico a la reproducción incluía también aspectos de crecimiento con calificación, teniendo en vista la dignidad de generar nuevos hijos, ignorando o desconsiderando sus consecuencias en el escenario social.

Se trata de un análisis inusitado, porque claramente elucida y refuerza que la *Humanae Vitae* atribuye al matrimonio la decisión sobre la procreación. De esta manera, no hay invención propiamente dicha por parte de la Iglesia en Brasil, sino una mirada aguda sobre el Magisterio en lo que respecta a la necesidad del matrimonio en dialogar y percibir su existencia y acción como herramientas de promoción de un mundo más humano. Aunque también es visible una tensión entre adoptar literalmente la normativa romana o contemporizarla.

Consideraciones

La sexualidad y el control de la natalidad se han tornado caballo de batalla de la Iglesia en el siglo XX. Papas, obispos, sacerdotes y laicos se han ocupado de informar lo que se consideraba el orden moral deseado por Dios y benéfico para las personas y para la humanidad. Esa situación acabó por sintetizarse en el concepto de Paternidad Responsable, que exigiría de los matrimonios católicos el aprendizaje de la normativa sobre la sexualidad y sobre la crianza de la prole, para su efectiva transmisión a los demás miembros de la comunidad familiar.

La Iglesia consideraba ser la defensora de la humanidad, pero en ese período percibió la necesidad de establecer canales de comunicación con instituciones y organismos mundiales, aunque sin abrir mano de sus principios magisteriales y dogmáticos. Para ejecutar ese diálogo, la Iglesia Católica precisaba reconocer que no estaba aislada en el mundo, por lo tanto, sufría influencias de ideologías, como el progresismo, y de cambios sociales, como la Revolución Sexual. Por eso, la Curia romana primeramente y después la Conferencia Episcopal Brasileña tuvieron que dialogar entre sí, con sus feligreses y con los no creyentes, para presentarse al fin como una madre preocupada y atenta a las necesidades de los demás.

En un contexto de difusión de las redes de comunicación y de la ampliación de contestaciones al modelo familiar establecido por la Iglesia, tuvo la Santa Sede – como la Conferencia Episcopal brasileña – que defender una Iglesia plural, con pinta de una e indivisa. Sin perder de vista, en medio de todo eso, los destinatarios finales del Magisterio, algo que pudo generar tensiones y ambigüedades, porque ora aceptaba la enseñanza papal, ora comulgaba con las propuestas desarrollistas y progresistas que circulaban entre los años 1960 y 1980.

Referencias

- ALBERIGO, Giuseppe. *História do concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996
- ARCOS, Javier Castro. Estados Unidos y la Guerra por el desarrollo: el control de la natalidad en Chile, 1960-1970. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 41, pp. 95-120, 2015
- BARREIRO, Alvaro A. Figura Carismática de João XXIII e seu Programa Conciliar de “Atualização”. Belo Horizonte: *Síntese* vol. 2, 1974
- BAUMAN, Zigmund. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008
- BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: Participação e prosopografia 1959 – 1965*. [en línea]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001 [05 de enero de 2010] Disponible en <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-17092002-124007/>>
- CAHILL, Thomas. *Papa João XXIII*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: Editora CRV, 2011
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. siglo XXI, 2004.
- CNBB. “Declaração da Comissão Central da CNBB”, de 25 de outubro de 1968, sobre a Encíclica “Humanae Vitae”. Petrópolis: *Sedoc*, vol. I, fasc. 8, 1025-1029, fevereiro de 1969
- _____. *A família: mudança e caminhos*. São Paulo: Paulinas, 1977
- _____. *Para rezar em casa: livro de orações da família: subsídios da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1981
- _____. *Orientações pastorais sobre o matrimônio*. São Paulo: Paulinas, 1978
- PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. En: *Revista brasileira de história*. Vol. 23. N. 45 pp. 239-260, 2003
- DE MATTEI, Roberto. The Encyclical Humanae Vitae in the context of its time [online]. Rome: *Voice of the family*. Update: 02 de noviembre de 2018. [Consulta em: 05 de outubro de 2018] Disponível em: <http://voiceofthefamily.com/professor-de-mattei-the-encyclical-humanae-vitae-in-the-context-of-its-time/#_ftnref28>.
- DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2011
- GASPARI, Elio. *A ditadura derrotada*. São Paulo: Editora Intrínseca, 2014.

GHIRARD, Mónica e LÓPEZ, Antonio Irigoyen (dir.). *Nuevos tiempos para las familias, familias para los nuevos tiempos*. Córdoba: Ediciones del Boulevard, 2016

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOÃO PAULO II PP, *Familiaris consortio* 22 de novembro de 1981 [online]. [Consulta em: 02 de outubro de 2018]. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiarisconsortio.html>

ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes. 2006

KAISER, Robert B. *The politics of sex and religion: a case History in the development of doctrine, 1961-1984*. (e-book) Smashwords.com, 2012

KLOPPENBURG, Boaventura O.F.M. Considerações teológicas em torno da Humanae Vitae. *Petrópolis: Revista Eclesiástica Brasileira*, 28 650-656, 1968

PABLO IV PP. *Discurso de su santidad Pablo VI al Sacro Colegio Cardenalicio*. 23 de Junio de 1963. [online]. [Consulta em: 02 de outubro de 2018]. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640623_sacro-collegio.html>

PAULO IV PP. *Populorum progressio*. Encíclica Para promover el Desarrollo de los Pueblos. Sao Paulo: Paulinas, 1967

_____. *Humanae Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1968

SÁNCHEZ, Francisco Javier Crespo e MOYANO, Sara. 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). In GHIRARD, Mónica y LÓPEZ, Antonio Irigoyen (dir.). *Nuevos tiempos para las familias, familias para los nuevos tiempos*. Córdoba: Ediciones del Boulevard, 2016

SILVEIRA, Arnaldo V. Xavier da. Pode haver erro em documentos do Magisterio? [online] *Catolicismo*, julho de 1969. [Consulta em: 08 de novembro de 2018] Disponível em: <<http://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0223/P06-07.html#.W-lkHXpKjeQ>> .

SANTA SÉ - VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. São Paulo: Paulinas, 1998

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

SMITH, Janet E. *Humanae Vitae: a generation later*. Washington: The Catholic University of America Press, 1991

VASCONCELLOS, Karina de Mendonça. *A representação social da família: desvendando conteúdos e explorando processos*, [online] Repositório UNB, 2013. [Consulta em: 15 de fevereiro de 2018] Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/13272>>

VÁZQUEZ, Carlos Simón. *Estudio histórico-crítico del concepto y término de planificación familiar*. Murcia: Ucam, 2004.