



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia, las reacciones de la Iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín

Sandra Liliana Caicedo Terán

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Sociología
Bogotá, Colombia
2013

La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia, las reacciones de la Iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín

Sandra Liliana Caicedo Terán
Código: 428276

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Sociología

Director:
William Mauricio Beltrán Cely

Línea de Investigación:
Sociología de la Cultura

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Sociología
Bogotá, Colombia
2013

A mis hombres

A la memoria de Oby

Agradecimientos

Agradezco el compromiso, los oportunos aportes y la calidad humana de mi director de tesis, profesor William Mauricio Beltrán Cely del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. A Juanita Sáenz de Santamaría, por permitirme revisar el archivo histórico de Cresalc y junto con Maria Eugenia de Hart, compartir sus testimonios y experiencias. A Isabel Corpas de Posada, a María Teresa Cifuentes, a Florence Thomas y a Helena Saavedra, por las entrevistas concedidas. A Fernando Torres Millán, por la revisión del periódico Frente Unido, así como ricos documentos y conversaciones sobre el tema. A Católicas por el Derecho a Decidir, por los enlaces. A Adriana Cabrera Velásquez, Jacqueline Torres Ruiz y Néstor Camilo Garzón, por sus aportes. A la familia Caicedo Terán, por animarme y apoyarme siempre. A Hernán Nikolay Caicedo Eraso y Esteban Adrián Caicedo Caicedo, por el tiempo y la paciencia cuando más lo necesitaba.

Resumen

En las décadas de 1960 y 1970 Colombia enfrentó múltiples transformaciones por situaciones nacionales e internacionales que gestaron un importante proceso de secularización que puede leerse a partir del cambio cultural sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción humana. En estas décadas la influencia de la Iglesia católica colombiana se debilitó entre los colombianos en temas referentes al control de la natalidad. Universalmente la Iglesia rechazó el uso de los métodos anticonceptivos artificiales, y centró su atención en el modelo de familia tradicional. Por su parte, sectores sociales, acordes con los cambios culturales de la época, entre ellos, Cecilia Cardinal de Martín, a través del Comité Regional de Educación Sexual para América Latina y el Caribe – Cresalc, promovieron la educación sexual como herramienta de autodeterminación del ser humano. A partir de este proceso de secularización, entre la Iglesia católica colombiana y el derecho a decidir sobre la sexualidad y la reproducción de los y las colombianas, se abrió una brecha infranqueable.

Palabras clave: Secularización, cambio cultural, sexualidad, control de la natalidad, catolicismo, educación sexual.

- X La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia, las reacciones de la Iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín.
-

Abstract

In the 60s and 70s Colombia faced multiple transformations originated in national and international situations that spawned an important secularization process that can be read from the perspective of cultural change about the body, sexuality, and human reproduction. During these decades the incidence of the Colombian Catholic church weakened in regards to topics related to birth control and universally rejected the use of artificial contraceptives, focusing their attention in the model of traditional family. On the other hand, social groups, such as Cecilia Cardinal de Martín, through the Regional Sexd the Caribbean – Cresalc, according to the cultural changes of their time, promoted sexual education as a tool of human self determination. From this point on, the Colombian Catholic Church, the exercise and ability to decide over the sexuality and reproduction of Colombia's civil society opened an insurmountable gap.

Key words: Secularization, cultural change, sexuality, birth control, catholicism, sexual education.

Contenido

	Pág.
Resumen y Abstract	IX
Introducción	1
1 La secularización como un proceso de cambio cultural y de pluralización de la sociedad.....	7
2 Décadas de esperanza, de cambios y de la mujer.....	13
2.1 Breve acercamiento a los cuestionamientos y transformaciones de la sexualidad y la reproducción en el panorama internacional.....	13
2.2 Contexto colombiano.....	17
2.2.1 Los años que antecedieron la década de 1960.....	17
2.2.2 La sexualidad y la reproducción en la “Ley del Llano”.....	19
2.2.3 La Iglesia católica en la época de la violencia. Control de la sexualidad y la reproducción legítima.....	20
2.2.4 La sexualidad y la reproducción en el Frente Nacional (1958 – 1974).....	23
2.2.5 Los derechos de las mujeres favorecen el proceso de secularización.....	25
2.2.6 Avances jurídicos a favor de las mujeres en el Frente Nacional.....	27
2.2.7 Abandono de la niñez, problemática relacionada con la sexualidad y la reproducción.....	30
2.3 La planificación económica y poblacional dentro del proceso de secularización.....	32
2.3.1 Primeros pasos de la planificación familiar en Colombia. Entidades privadas y públicas.....	32
2.3.2 Control natal versus planificación familiar: más allá de diferencias conceptuales.....	35
2.3.3 La planificación económica y social.....	37
2.3.4 El crecimiento de las ciudades y el crecimiento poblacional.....	41
3 La Iglesia católica frente a la sexualidad y la reproducción y las políticas de población.....	47
3.1 Catolicismo y feminismo.....	51
3.2 Documentos de la Iglesia católica sobre sexualidad y Reproducción.....	53
3.2.1 Encíclica <i>Arcanum Divinae Sapientiae</i> , sobre la familia (1880).....	53

3.2.2	Encíclica <i>Casti Connubii</i> sobre el matrimonio cristiano (1930).....	54
3.2.3	Concilio Vaticano II (1962 – 1965).....	57
3.2.4	Encíclica <i>Humanae Vitae</i> , sobre la vida humana (1968).....	60
3.2.4.1	Antecedentes.....	60
3.2.4.2	El contenido de la <i>Humanae Vitae</i>	61
3.2.4.3	La <i>Humanae Vitae</i> como tipo ideal de sexualidad y reproducción del catolicismo.....	63
3.2.4.4	Diferentes interpretaciones sobre la <i>Humanae Vitae</i> : se abren posibilidades de cambio.....	64
3.3	Las reacciones de la Iglesia católica colombiana sobre la sexualidad y la reproducción: entre la política y la cotidianidad.....	66
3.3.1	Antecedentes del pronunciamiento papal.....	66
3.3.2	La posición de la Iglesia católica colombiana con la llegada de la <i>Humanae Vitae</i>	68
3.3.3	Hernán Vergara Delgado: El laicado bogotano y la oposición al control natal. El Complejo de Layo	70
3.3.4	Los sectores liberales de la Iglesia católica frente a la sexualidad y la reproducción.....	77
3.3.4.1	Camilo Torres Restrepo: “El hambre es causa de la explosión demográfica y no el efecto”.....	77
3.3.4.2	Golconda: La revolución cristiana y el control natal.....	83
4	La Educación Sexual: Una propuesta de cambio cultural.....	91
4.1	Cecilia Cardinal de Martín: Pionera de la Educación Sexual en Colombia.....	91
4.2	Surgimiento del Comité Regional de Educación Sexual para América Latina - Cresalc. Entre necesidades y alianzas.....	94
4.3	La Educación sexual con valores.....	96
4.4	Novedades, aportes y rupturas que acompañaron a Cresalc	102
4.4.1	La educación sexual como respuesta al crecimiento poblacional.....	102
4.4.2	Educación liberadora y propuesta metodológica.....	103
4.4.3	Religiosos católicos y educación sexual.....	105
4.4.4	La sexualidad, reflejo de la violencia social.....	106
4.4.5	Cresalc, precursor de la perspectiva de género.....	107
4.4.6	Autodeterminación, principio básico del sujeto.....	109
4.4.7	El respeto por la diferencia.....	110
4.5	Las revistas: Medios de cambio y de difusión.....	111
4.5.1	La apuesta de Cresalc en dos publicaciones: Sexualidad Humana y Educación Sexual y Papel Mensual.....	113
4.5.2	Temas tabú: <i>meterse en la boca del lobo</i>	114
4.5.3	Sexualidad y reproducción con arte y humor.....	117
5.	Conclusiones.....	121
	Referencias.....	128

Lista de abreviaturas

Abreviatura Término

AID	Ayuda Internacional para el Desarrollo
APP	Alianza Para el Progreso
Ascofame	Asociación Colombiana de Facultades de Medicina
CCRP	Corporación Centro Regional de Población
CEDAW	Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
Cresalc	Comité Regional de Educación Sexual para América Latina y el Caribe
ETS	Enfermedades de Transmisión Sexual
IPPF	International Planned Parenthood Federation Federación Internacional de Planificación Familiar
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PESMI	Programa de Extensión de Servicios de Protección Materno Infantil
PMI	Programa de Atención Materno Infantil
Profamilia	Asociación Pro bienestar de la Familia Colombiana
SIDA	Swedish International Development Agency Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional
UNFPA	United Nations Fund for Population Activities Fondo de Población de las Naciones Unidas
USAID	United States Agency for International Development Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional

Introducción

El siglo XX estuvo acompañado de diversos acontecimientos que desafiaron la concepción de la política y del ser humano. Entre otros, la Primera y Segunda Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la expansión del comunismo, la Declaración de los Derechos Humanos, el triunfo de la Revolución Cubana, la Revolución Sexual y el llamado del Papa Juan XXIII a un Concilio Ecuménico, hicieron que los cambios producidos en diversas esferas afectaran de manera directa los comportamientos y actitudes de los colombianos frente a la sexualidad y la reproducción humana, y modificara la estrecha relación construida con la moral sexual católica.

Las décadas de 1960 y 1970 constituyeron una etapa definitiva para dichos cambios en Colombia. A nivel interno, factores como el crecimiento urbano, el surgimiento de movimientos guerrilleros, la participación femenina en actividades antes excluidas, los cambios en la estructura familiar, la modernización económica y social de la sociedad, el desarrollo industrial, de las comunicaciones y del sector estatal; favorecieron el desarrollo de la secularización en el país.

En medio de los debates sobre desarrollo, prioridad para los países tercer mundistas, se instaló la preocupación por los efectos negativos de la explosión demográfica. Justamente una de las mayores transformaciones que se desató en Colombia, fue su crecimiento poblacional: de 11 millones y medio de habitantes en 1951 pasó a 20 millones ochocientos en 1973 (Arias, 2011). El país registró un continuo incremento de habitantes en zonas urbanas, como consecuencia de los movimientos internos de la población, especialmente de los campos hacia las ciudades y en especial de migrantes jóvenes.

Programas como la Alianza Para el Progreso con financiación de Estados Unidos, buscó a través de la planificación controlar elementos y situaciones que interferían en los anhelados niveles de desarrollo de un país. En Colombia, la planificación familiar fue una de las herramientas en las que se enfocó este programa, siendo catalogado por la

jerarquía católica colombiana como intervención extranjera, totalmente ajena a los valores que en moral sexual había detentado el país católico. La misma posición fue compartida por sectores revolucionarios del catolicismo como los seguidores de Camilo Torres Restrepo y el grupo Golcóna. Partidos políticos de izquierda, que chocaron con la Iglesia católica en muchos temas, encontraron total sintonía en la oposición al control natal, por considerarlo una intervención imperialista.

Contrario al querer de la jerarquía católica, los gobiernos de turno adelantaron políticas de planificación familiar, favorecieron la creación de empresas privadas con este objetivo y realizaron alianzas con ellas, así, la planificación familiar estuvo presente en la mayor parte de los territorios colombianos. Algunos religiosos participaron activamente de estos procesos y permitieron que en espacios parroquiales, pastorales y colegios católicos, se instruyera a los fieles en educación sexual y anticoncepción. Situación que denota la disparidad del clero colombiano sobre el tema.

Por su parte, el Papa Pablo VI, a mediados de 1968 haría pública la encíclica *Humanae Vitae*, anatémizando los métodos anticonceptivos artificiales y el aborto, insistiendo en el matrimonio católico como único vínculo legítimo para la reproducción. A partir de esta publicación la jerarquía católica cerró de un portazo la posibilidad de dialogar con las nuevas realidades y desafíos que enfrentaba la sexualidad y la reproducción humana. Las críticas y resistencias emergieron del mismo seno católico. De diferentes rincones del mundo se desataron diversas interpretaciones de la encíclica, muchas de ellas de reconocidos clérigos con un tono abierto y conciliador a los métodos anticonceptivos artificiales, al placer sexual y a la libertad de conciencia individual como máxima instancia de las decisiones sexuales y reproductivas de los fieles. A pesar de la insistencia de la Iglesia católica, los comportamientos y actitudes de la población colombiana se alejaron del llamado papal, situación que se refleja, entre otros, en la amplia aceptación de los métodos anticonceptivos, el incremento de hijos nacidos fuera del matrimonio y de los índices de aborto.

Los avances ocurridos en estas décadas a favor de las mujeres, jugaron un papel definitivo en el cambio de roles de la estructura familiar y en los culturales en general. Por primera vez las relaciones sexuales se desligaron de la maternidad. La decisión de tener hijos podía ser aplazada gracias al uso masivo de la píldora anticonceptiva, llegando a considerar que Colombia era uno de los países más desarrollados en materia de control

natal en toda América Latina. El incremento de las cifras de aborto, unión libre, divorcios, prostitución e hijos nacidos fuera del matrimonio, así como la disminución de la tasa de fertilidad, evidenciaron las transformaciones del modelo tradicional de familia y la pérdida de autoridad legítima tradicional que la Iglesia católica había defendido.

Desde Bogotá, sectores y organizaciones sociales acordes con los cambios y las exigencias de la época, se articularon en torno al Comité Regional de Educación Sexual para América Latina y el Caribe - Cresalc, con el fin de trabajar y difundir la educación sexual, herramienta fundamental de cambio personal y social. Cecilia Cardinal de Martín, directora de Cresalc, consideró que si una persona tenía la capacidad de decidir sobre su sexualidad y reproducción, lo haría sobre cualquier aspecto de su vida personal y política. La educación sexual se convirtió en una educación para la vida, para la formación de un sujeto político, libre, crítico y autónomo, es decir, una educación que cuestionó los hilos del poder que confinaron a la sexualidad al miedo y la negación.

Cresalc se enfrentó a dos tendencias radicales: Los modelos sexuales y reproductivos que el catolicismo había difundido y el amor libre que pregonaba el hipismo. El primero, limitó las relaciones sexuales y la reproducción al matrimonio, en caso de soltería, particularmente femenina, la virginidad se presentó como la más loable actitud. Con el amor libre, el hipismo cuestionó la exclusividad de las relaciones sexuales en el matrimonio, abogó por el divorcio, el uso de métodos anticonceptivos, el aborto y el discutir públicamente lo relacionado con la sexualidad y la reproducción. Estas iniciativas favorecían mayor autonomía sexual de las mujeres. Tratando de no caer en ninguno de los extremos que había reprobado, Cresalc difundió la Educación Sexual con valores, entre ellos, la libertad, el respeto, la igualdad y la responsabilidad. De acuerdo con los contextos y experiencias de los educandos, aportó elementos críticos y formativos con el fin de generar conciencia, deconstruir lo aprendido y gestionar cambios individuales y sociales en los modelos sexuales y reproductivos impuestos, cargados de violencia y sumisión. Los valores se convirtieron en polo a tierra para una vivencia de la libertad sexual con responsabilidad.

Los cambios experimentados en los comportamientos sexuales y reproductivos de la sociedad colombiana en las décadas de 1960 y 1970, denotan un significativo proceso de secularización, donde se evidencia la pérdida irremediable de la autoridad legítima tradicional de la Iglesia católica y el posicionamiento de una autoridad racional, representada en el Estado

colombiano y en organizaciones sociales como Cresalc, que priorizaron los argumentos académicos y científicos en la formación para la sexualidad y la reproducción. Esta es la hipótesis general que desarrollaremos en la presente investigación.

A nivel metodológico se recurrirá a la sociología comprensiva propuesta por Max Weber, así como a su interés en la relación entre sociología e historia. Presumimos que el proceso de secularización se comprende a partir de las diferencias y las reacciones de dos tipos ideales de sexualidad y reproducción. Por una parte, el de la moral sexual cristiana defendido por el catolicismo, y por otra, el de sectores seculares con una acción social con arreglo a fines. Estos dos tipos ideales detentan autoridades legítimas particulares. La Iglesia católica logrará mantener su autoridad tradicional en algunos sectores sociales, es decir, su influencia no cesará, aunque sí se transformará.

Las fuentes utilizadas para esta investigación fueron básicamente los documentos de la Iglesia católica publicados en estas décadas sobre el tema que nos interesa. Así mismo, documentos de la Iglesia católica colombiana consignados en archivos y periódicos. Tuvimos acceso al archivo de Cresalc, así como algunos videos y entrevistas de personas que hicieron parte activa del Comité en Bogotá. Finalmente, testimonios orales de personas que vivieron en Bogotá en las décadas que nos ocupa esta investigación y que el tema de sexualidad y reproducción no pasó desapercibido por sus vidas, por encontrarse en la etapa reproductiva e identificarse como católicas.

De acuerdo con lo señalado, en la siguiente exposición un primer capítulo identifica los conceptos centrales del paradigma de secularización propuesto por Olivier Tschannen, así como las herramientas metodológicas weberianas que guiarán el análisis del trabajo. Tschannen construye la propuesta de paradigma de secularización a partir de las más importantes teorías de secularización, entre ellas, Weber, Berger, Luckmann, Wilson, Martín y Fenn. Considera que el problema central de este paradigma es la relación entre religión y modernidad. Por su parte, los tipos ideales de Marx Weber, se utilizan para definir los modelos de sexualidad y reproducción femenina y masculina que defendió la Iglesia católica desde una autoridad legítima tradicional, considerándose única y fiel intérprete de la voluntad divina, así, su legitimidad se sustenta en la santidad de las tradiciones que le permite ejercer autoridad sobre sus fieles. Sectores sociales que trabajaron por una educación sexual libre de imposiciones religiosas, construirán un tipo

ideal de sexualidad y reproducción desde la autoridad racional, la cual se verá representada básicamente en políticas estatales a favor de la planificación familiar y en una moral laica que conciba el cuerpo como lugar de autonomía personal.

Acorde con estos insumos, en el capítulo dos, se ofrece un panorama general de los cambios y movimientos internacionales y nacionales definitivos en la transformación de los comportamientos y actitudes con respecto a la sexualidad y la reproducción. Este apartado incluye un análisis de cómo la violencia en el plano sexual y reproductivo se utilizó como arma de guerra en la *época de la violencia*. Se identifican, a) avances del tema en el Frente Nacional, b) los derechos ganados por el movimiento de mujeres, c) el inicio de la planificación familiar en Colombia y c) el crecimiento poblacional; entre otros aspectos.

El tercer capítulo se detiene en los documentos y argumentos defendidos por la Iglesia católica frente a la sexualidad y la reproducción. Las encíclicas que existen sobre el tema, particularmente la *Humanae Vitae* y los desafíos que abrió el Concilio Vaticano II, los cuales fueron interpretados por el mundo católico desde diversas perspectivas, permitiendo una mayor fragmentación en el catolicismo institucional. Asimismo, se abordan las reacciones de la jerarquía de la Iglesia católica colombiana ante el avance de la planificación familiar, y la posición de los sectores revolucionarios de esta institución y grupos laicales interesados en el tema.

Bajo el cuarto capítulo se analiza la propuesta de educación sexual de Cresalc, cuyo centro de acción fue la ciudad de Bogotá. El carisma y las capacidades de Cecilia Cardinal de Martín, la constituyeron como pionera de la educación sexual en Colombia. A partir de la década de 1970, Cecilia lideró un proyecto de educación sexual financiado por el gobierno sueco, que cobijó buena parte de los países latinoamericanos y caribeños. Las revistas *Sexualidad Humana* y *Educación Sexual*, así como *Papel Mensual*, se convirtieron en medios de difusión y formación de educadores sexuales que se capacitaron para generar cambios en sus propias vidas y comunidades.

Tal como se ha expuesto, la investigación contiene varios elementos y aportes que pueden ser resaltados. En primer lugar, es un esfuerzo por comprender el proceso de

secularización desde una categoría poco trabajada y a nuestro modo de ver, fundamental para analizar el cambio cultural y el desarrollo social, como es la sexualidad y la reproducción humana. La comprensión de este proceso brinda herramientas para identificar elementos significativos en cuanto al avance y estancamiento de los actuales derechos sexuales y reproductivos de las personas, particularmente de las mujeres y la población LGBTI.

Por otra parte, la voz de la jerarquía católica colombiana sigue presente en los debates sobre sexualidad y reproducción; por ejemplo, en las tres causales que despenalizan el aborto, según la sentencia C-355 de la Corte Constitucional del 2006, el concepto de familia y el matrimonio de parejas del mismo sexo. Este estudio ofrece una mirada interpretativa desde la sociología comprensiva, del acomodamiento que logra esta institución, en medio de un proceso de secularización que cuestiona su autoridad y transgrede la moral sexual que ella defiende.

1. La secularización como un proceso de cambio cultural y de pluralización de la sociedad

En las últimas décadas la teoría de la secularización ha desatado interesantes debates en las esferas de la sociología, desde los lados más extremos, llegando incluso a considerar “el fin de la teoría de la secularización” (Habermas, 2008, p. 170), hasta plantear la secularización como paradigma y no como teoría (Tschannen, 1992). Estas divergencias evidencian que la secularización como categoría de investigación es un tema actual y en permanente construcción y, a su vez, obliga a revisar los marcos conceptuales con los que se la ha abordado.

En medio de estas discusiones existen intersecciones entre las posiciones divergentes. El primer punto común es la identificación de la expresión religiosa desligada de instituciones religiosas como administradoras de los medios de salvación; y como elemento más individualizado que tiene incidencia en la sociedad: “La pérdida de función y la tendencia hacia la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia, ni en la arena y la cultura de la sociedad, ni en la conducta personal de la vida” (Habermas, 2008, p. 172). En la medida en que las sociedades se diferencian, la economía, la política y la cultura erigen vías ajenas a las creencias divinas, la identidad religiosa personal se constituye en un asunto privado, “lo que significa paradójicamente que la declinación de la religión institucional no implica la declinación de la religión en general, en la medida en que los individuos continúan construyendo su identidad a partir de un sistema de significación religioso” (Beltrán, 2009, p.70).

La relación entre religión y modernidad es el segundo punto de encuentro entre las posiciones diversas sobre secularización, con un significativo desarrollo desde diferentes posiciones, dado que “la modernidad no es algo actual sino una aspiración, un proyecto para ser construido en el futuro” (Ortiz, 1989, p. 57), por tanto, también un proceso en continua construcción y de deconstrucción con relación a lo sagrado.

Tschannen (1992) coincide en que el problema central del paradigma de la secularización es la relación entre religión y modernidad, teniendo en cuenta el estudio del cambio social contemporáneo. Son estos dos elementos los que permiten diferenciar la secularización con otros procesos de cambio en las sociedades contemporáneas, como la industrialización y la democratización (p. 22).

La secularización como paradigma es una orientación general de la investigación sociológica, es una mirada a la sociedad basada en un conjunto de presupuestos meta teóricos:

En conclusión, mi enfoque de la noción de paradigma se centra en la noción de *exemplar*, es decir sobre una "imagen" del mundo relativamente simple y brevemente formulada, cuya utilidad es reconocida casi universalmente, y utilizada analógicamente en un gran número de situaciones. Además, el contexto en el que la analogía fue propuesta por primera vez tiene sólo importancia secundaria: el *exemplar* se encuentra ahora fuera de la época. Por consiguiente, en este estudio, la historia del problema de la secularización es en gran medida la de los *exemplars* utilizados por los teóricos modernos de la secularización (Tschannen, 1992, p. 31).

Para la noción *exemplars*, Tschannen retoma a varios teóricos que sirven como un marco de referencia para abordar el desarrollo de la secularización como un paradigma:

Los paradigmas, a diferencia de las teorías, son referencias académicas o científicas que se mantienen no sólo en virtud de su capacidad de resistir la comprobación «empírico-racional», sino también —y fundamentalmente— gracias al respaldo suministrado por una comunidad científica o parte de ella. En otras palabras, una de las diferencias entre una teoría y un paradigma, es que una teoría puede ser falseada por la comprobación empírica, un paradigma es por definición imposible de falsear. Sin embargo, un paradigma puede ser abandonado y remplazado por uno

nuevo —una revolución puede arribar—, cuando la acumulación de evidencias empíricas en su contra —anomalías— precipite un cambio de convicción por parte de los miembros de la comunidad científica que lo sostienen (Beltrán, 2012, p. 52).

Tschannen (1992) realiza un importante intento de sistematizar las teorías de la secularización presentadas por los autores más conocidos que se ocuparon del tema: Berger 1971, Luckmann 1970, Wilson 1979, Martín 1978 y Fenn 1970. En su trabajo señala que aunque estas teorías no son compatibles teóricamente entre sí —no pueden ser combinadas en una teoría mayor que las englobe—, comparten ciertas presuposiciones y categorías analíticas que permiten su sistematización en un paradigma de secularización.

El paradigma se describe a partir de un modelo relativamente simple que consta de tres elementos fundamentales: 1. La diferenciación; 2. La racionalización, y 3. La mundialización.

1. La diferenciación es prerrequisito fundamental de la secularización. Se entiende como el proceso por el cual las diferentes esferas institucionales adoptan cada una, una función particular en el seno de la sociedad (Tschannen, 1992, p. 62). Este proceso constriñe luchas entre actores sociales para defender sus creencias, demostrando que la secularización no es producto de fuerzas impersonales. Para Tschannen la diferenciación a su vez posee cuatro elementos: la autonomización, la privatización, la generalización y la pluralización.

El primero se refiere a un cambio de fuerzas entre las esferas políticas y religiosas, un ejemplo relevante de la autonomización es la separación Estado – Iglesia. La privatización sostiene la tesis de que la modernización genera la privatización de la experiencia religiosa, relegándola a la vida privada. Por su parte, la generalización es el proceso mediante el cual los elementos que tuvieron origen en la esfera religiosa se disuelven en la esfera secular, después de haber sido superficialmente desembarazados de su carácter religioso. Por último, la pluralización plantea que todas las organizaciones religiosas poseen el mismo status legal y por tanto surge entre ellas la competencia (Beltrán, 2009).

2. La racionalización, donde Tschannen retoma a Weber con las ideas de desencantamiento y burocratización del mundo, lleva a la prevalencia de la razón instrumental. A su vez, la racionalización se compone de la cientización y la sociologización. La primera es definida como el proceso por el cual la religión, en tanto forma de saber es reemplazada por la ciencia. Y la segunda, considera que la racionalización precipita los cuestionamientos de la comprensión científico-racional a las legitimaciones del orden social sustentadas en designios divinos (Beltrán, 2009).

3. La mundanización “es el proceso por el cual una sociedad, grupo u organización social retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo” (Tschannen, 1992, p. 69, citado por Beltrán, 2009, p. 75).

El paradigma que propone Tschannen con elementos básicos, fruto del estudio minucioso de los más importantes teóricos sociológicos sobre secularización, permite abordar los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana, y las reacciones de la Iglesia católica colombiana en las décadas del 1960 y 1970. En este periodo el gobierno colombiano inicia la implementación de políticas de regularización de la natalidad, generando confrontaciones con la Iglesia católica, situación propia de la etapa de la diferenciación. Por otra parte, se originaron distanciamientos de los fieles católicos con su confesión de fe, reflejado en el incremento del uso de métodos anticonceptivos, situación que denota que la religión fue perdiendo terreno en decisiones de la vida íntima de sus fieles, lo que llevaría a hablar del proceso de privatización. Se afirma también un proceso de autonomización, en tanto la presencia de confesiones de fe diferentes al catolicismo se fortaleció y se disparó, entre otros, gracias a los procesos de urbanización que sufrió Bogotá en las décadas mencionadas.

A nivel metodológico, esta investigación realiza un acercamiento socio-histórico desde la perspectiva weberiana enmarcada dentro del método de sociología comprensiva, la cual convoca a la interpretación de relaciones causales entre fenómenos ligados en un proceso dinámico y continuo. Una constante preocupación de Max Weber fue la relación entre historia y sociología, considerándolas ciencias de la cultura, en la medida en que explican causalmente, al mismo tiempo que interpretan de manera comprensiva las acciones creadas por el ser humano, las cuales son generadoras de valores o se definen por referencia a ellos.

Para Weber, el concepto de cultura es fundado como un *concepto de valor*, en la medida en que elementos de la realidad se relacionan con ideas de valor, confiriéndoles sentido, y por tal razón se vuelven significativos. La cultura sola no es importante, lo es en la ligazón con el valor que se otorgue y solo por ello es digna de ser conocida en sus rasgos individuales. El valor va de la mano con la significación cultural, que se aleja de un análisis de la realidad basado en leyes generales, debe ser analizada para conocer la significación cultural del hecho histórico en su especificidad (Weber, 2006).

Los planteamientos weberianos se conectan con las pretensiones de la presente investigación, en la medida en que el proceso de secularización es abordado a partir de los cambios culturales específicos, relacionados con la sexualidad y la reproducción humana, así como las reacciones de la Iglesia católica colombiana. Cuando se otorga un *nuevo* valor al cuerpo humano que difiere del valor que ha sido defendido por la autoridad legítima tradicional del catolicismo, su significación cultural es alterada, ocasionando diversas reacciones de la institución católica, así como una nueva valoración de lo religioso, la sexualidad y la reproducción, por parte de los fieles católicos.

Para Weber, la pregunta por las causas no conlleva a leyes, sino a conexiones. En ese sentido, es fundamental la identificación de conexiones entre los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción, así como las transformaciones sociales y políticas de las décadas señaladas y el proceso de secularización. Las definiciones y divisiones que ofrece Weber sobre autoridad legítima, son importante para determinar dichas conexiones en los cambios culturales. La Iglesia católica basará su legitimidad en una autoridad tradicional, considerándose única y fiel interprete de la voluntad divina desde su fundación. Por su parte, los sectores sociales que propenderán por la educación sexual con valores que permitan mayor reconocimiento de la diversidad humana, tendrán como sustento la acción social con arreglo a valores, en la medida que sus argumentos se soportan en las ciencias sociales y médicas, así como en los contextos regionales y las experiencias personales.

Dentro de la metodología weberiana, la concepción del *tipo ideal* representa la relación solidaria entre la historia y la sociología, además de estar vinculado con la idea de comprensión, “pues todo tipo ideal es una organización de relaciones inteligibles, propias de un conjunto histórico o de una realización de acontecimientos” (Aron, 1976, p. 246). Así, la propuesta metodología weberiana se cimienta en el *tipo ideal*, como medio y no

como fin de una investigación: “Consiste, pues, en la “idea” de la organización moderna de la sociedad, *históricamente* dada, fundada en el intercambio, idea elaborada por nosotros siguiendo los mismos principios lógicos con que se ha construido” (Weber, 2006, p. 79).

Desarrollar metodológicamente esta investigación con el tipo ideal que propone Weber, permite encajar aquellos puntos de vista escogidos en un cuadro conceptual, a partir de las diferentes posiciones de los actores y los cambios que se identifican. En la medida en que el tipo ideal no es una meta sino un medio, se puede comparar y comprobar el proceso de secularización a partir del tipo ideal que configuró la Iglesia católica desde la moral sexual cristiana y el de los sectores sociales que abogaron por una sexualidad y reproducción basada en valores alternativos a los impuestos a la tradición cristiana. Asimismo, la construcción de estos tipos ideales, permite comprender de una manera más amplia, las reacciones de la Iglesia católica al experimentar el cuestionamiento de su autoridad.

Analizar la secularización desde la significación y el valor cultural que le fue otorgada a la sexualidad y reproducción en las décadas señaladas, así como las posiciones de moral sexual que la Iglesia católica difundió, permiten abordar el tema desde cambios culturales específicos, reconociendo múltiples factores de causalidad en las relaciones entre la causalidad histórica y la causalidad sociológica (Weber, 2006). Vale recordar que las posiciones y dogmas religiosos, son parte integrante de la visión del mundo y es necesario comprenderlas para comprender la conducta del individuo y los grupos (Aron, 1976).

De acuerdo con Weber, el tipo ideal no busca formación de conceptos generales, sino la especificidad en fenómenos culturales; en esa medida, la ampliación y el desplazamiento del horizonte de la ciencia y la formación de nuevos conceptos será transformada desde el marco de la secularización. (Weber, 2006).

2. Décadas de esperanza, de cambios y de la mujer

“Encaremos en todas las tierras, incluyendo esta tierra, los crecientes problemas de nuestras crecientes poblaciones y busquémosle las respuestas a esto que es el máximo reto al futuro del mundo. Actuemos sobre el hecho de que 5 dólares invertidos en control de población equivalen a 100 dólares invertidos en crecimiento económico”

Alocución del Presidente estadounidense Lyndon Johnson en el XX aniversario de las Naciones Unidas en San Francisco, 1965.

Carlos Horacio Urán Rojas, El control de la natalidad, 1972, p. 78

2.1 Breve acercamiento a los cuestionamientos y transformaciones de la sexualidad y la reproducción en el panorama internacional

El triunfo de la Revolución Cubana y el llamado del Papa Juan XXIII a un Concilio Euménico, ambos acontecimientos en enero de 1959, dan lugar a la apertura y el desarrollo de innumerables cambios políticos y eclesiales que se enriquecen con las luchas de Martín Luther King por los derechos civiles de la población afro americana en los Estados Unidos, las marchas juveniles en contra de la guerra en Vietnam, el Movimiento de Educación de Base en el nordeste brasilero de donde surge la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire, el advenimiento de una nueva cultura urbana a partir del “Mayo francés”, del movimiento hippie de “paz y amor”, el consumo alucinógenos y de anticonceptivos en el mundo juvenil, la creación de iconografías de contestación y de contracultura alrededor del “Che” Guevara y de Los Beatles.

Las décadas de 1960 y 1970 estuvieron cargadas de cambios, novedades y esperanza que repercutieron en la economía, la política y la cultura. Las transformaciones fueron radicales y decisivas con matices internacionales. El orden social fue cuestionado. La incertidumbre que generó este cuestionamiento fue tan honda que el historiador Eric

Hobsbawn la llamó la crisis social y moral, crisis de los principios racionales y humanistas. La crisis no era sólo una crisis de los principios de la civilización moderna, sino que además, era una crisis de las estructuras de las relaciones humanas que la sociedad moderna había heredado del pasado preindustrial y pre capitalista (Rivera, 2009), “era una crisis de todas las formas posibles” (Hobsbwan, 1995, p. 21).

Uno de los movimientos que contribuyó significativamente a los cuestionamientos que se levantaron en esta época, fue el de las mujeres. Simone de Beauvoir con su libro “El segundo sexo” publicado por primera vez en 1949 en París, había dado un nuevo auge al feminismo, diversificando las exigencias de las mujeres. Ya no solo estaba pendiente el derecho al voto, para aquellas mujeres que aún no contaban con el, sino el de una igualdad sexual. De Beauvoir cuestionó el rol de inferioridad al que había sido relegada la mujer históricamente por la educación y socialización recibida. Criticó la necesidad de tener una familia (esposo e hijos) para complementar su ser inferior. Solo la igualdad y la liberación posibilitarían papeles sociales y políticos de mayor envergadura para la mujer. La frase “No se nace mujer: se llega a serlo” contiene la crítica que De Beauvoir realizó a la cultura que había relegado a las mujeres.

Mientras la Primera Ola del feminismo abogó por el derecho al voto. La Segunda Ola amplió la demanda de igualdad de las mujeres en la familia y el trabajo, así mismo, cuestionó la violencia sexual y las limitaciones para vivir su sexualidad y reproducción, estas consignas se difundieron con gran rapidez en el mundo entero, en estos años, en varios países latinoamericanos surgieron organizaciones de mujeres que exigían sus derechos. Por su parte, *La historia de la sexualidad* de Michael de Foucault aportó al movimiento feminista la mirada crítica de la relación entre sexualidad, poder y dominación. Ante lo cual, el objeto de la lucha en la sociedad debía ser el control del propio cuerpo y los propios deseos, sin limitarse a la libertad sexual, sino a una libertad mucho más integral.

La Organización de las Naciones Unidas en 1945 hizo público el compromiso de trabajar por la igualdad entre hombres y mujeres. Treinta años más tarde, la situación seguiría siendo preocupante. 1975 fue declarado Año Internacional de la Mujer y se realizó la Conferencia Mundial en México, con el fin de recomendar

acciones y medidas a los gobiernos, organizaciones y comunidad internacional para lograr la plena igualdad y participación femenina a nivel económico y político. Para ello, se debían revisar las condiciones políticas, económicas, sociales, culturales, jurídicas, educacionales y religiosas que limitaban sus funciones productivas y reproductivas (Chiarotti, 1995).

El período entre 1976 y 1985 fue la Década de las Naciones Unidas para la Mujer, la cual culminó con la aprobación de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer – CEDAW, en 1979. Las acciones adelantadas por organismos internacionales como la ONU, así como las demandas del Movimiento Feminista, dan cuenta de las difíciles condiciones en las que vivían las mujeres en las décadas de 1960 y 1970. En esta década se exigió la autonomía de las mujeres para tomar decisiones sobre su sexualidad y reproducción. Sin esta autonomía sería imposible la transformación de las condiciones femeninas y por tanto, de las sociedades.

En medio de estas transformaciones y cuestionamientos, Estados Unidos despenalizó el aborto en 1973. Vale destacar la experiencia de la *Revolución sexual sueca*, quizá país pionero en el mundo en introducir la educación de la sexualidad en las escuelas en 1956. En 1933 fue fundada la Asociación Sueca para la Educación Sexual con el objetivo de promocionar un programa de políticas sexuales. Los tres puntos principales de este programa incluyeron: 1. Información gratuita sobre contraceptivos y fácil acceso a ellos 2. Legalización del aborto, sujeto a ciertas restricciones 3. Educación de la sexualidad en escuelas para estudiantes de todas las edades. Suecia logró ser pionera en este campo, gracias a los recursos con los que contó a inicio del siglo XIX, que coincidió con la llegada al poder de un gobierno social demócrata. La preocupación que llevó a la implementación de la política sexual obedecía a los altos índices de aborto y enfermedades de transmisión sexual – ETS, así como al interés en la población del movimiento de los trabajadores, en relación con los embarazos múltiples y las deficientes condiciones físicas y de salud de muchas mujeres trabajadoras. Finalmente, la figura de Elise Ottesen Jensen, fue fundamental en esta iniciativa, quien consideró la educación

sexual como elemento clave en un programa social y económico extensivo para la igualdad y la educación (Lindahl, 1997).

El movimiento hippie de mediados de la década de 1960, fue una de las expresiones contraculturales más significativas, por su crítica y rechazo al materialismo, el consumismo, la violencia, el machismo, el racismo, el intervencionismo político y económico de Estados Unidos y, en general, a todas las normas impuestas. Frente a esto, los hippies buscaron formas alternativas de vida que basaron en el amor, el pacifismo, la libertad, la paz y el respeto por la naturaleza. Su defensa del consumo de alucinógenos, así como la libertad sexual, expresada en frases como “haz el amor y no la guerra”, escandalizaron a las sociedades conservadoras y junto con el nudismo provocaron miradas transgresoras del cuerpo y la sexualidad libre. “En el breve lapso de diez años surgieron actitudes radicalmente distintas a las tradicionales. A las concepciones rígidas y autoritarias –valores fundamentales de la sociedad patriarcal- se enfrentaron formas espontáneas inspiradas en la libertad y la frescura” (Papel Mensual, No. 2, p. 18).

La innovación musical y sus letras alentaron estas transformaciones. El cine además de registrar momentos cumbres de esta etapa de la historia, recurrió al exotismo para satisfacer las exigencias de su público. Así la industria cinematográfica consolidó a algunas actrices como símbolos sexuales femeninos, lo que para nuestro caso contribuyó a desligar la sexualidad de la reproducción, presentando modelos femeninos liberales y autónomos en las decisiones sexuales.

En estas décadas la revolución no solo es política adelantada por las guerrillas, ni de cambio de estructuras. La revolución sexual y la revolución de lo cotidiano, es la revolución de lo personal, de lo que permanecía en el secreto de la intimidad. El proceso de la revolución de lo cotidiano, argumenta Eric Hobsbawn (1995), es la matriz, la piedra angular de las transformaciones sociales, culturales y de la subjetividad que acompañaron el siglo XX.

2.2 Contexto colombiano

2.2.1 Los años que antecedieron la década de 1960

La llamada “época de la Violencia”, comprendida entre 1949 y 1958, dejó aproximadamente 300.000 muertos, dato que revela su crudeza y magnitud, y la cual “puede sobrepasar los muertos calculados en todas las guerras civiles nacionales del siglo XIX” (Guzmán y Fals, 1988, p. 292). Esta hecatombe se desarrolló con la debilidad o total ausencia de las instituciones públicas o en el peor de los casos, como cómplices o ejecutoras de los delitos, como la policía, el ejército y funcionarios de la rama judicial. El telón de fondo fue la encarnizada lucha por el poder en sus diferentes niveles, entre políticos de turno de los Partidos Conservador y Liberal, quienes no se limitaron al debate discursivo, sus tentáculos movilizaron la venganza y el asesinato: “La trama de la organización (del crimen) es muy vasta: abarca desde el simple ejecutor material del delito, magníficamente adiestrado, hasta el profesional y el alto empleado de gobierno o de partido” (Guzmán, 1988, p. 169).

En el plano de la sexualidad y la reproducción humana, la violencia afectó de manera directa a la familia colombiana campesina. El asesinato de los hombres como jefes de familia obligó a los sobrevivientes al desplazamiento, el escondite o la alianza con grupos bandoleros, en últimas, a la desintegración por muerte o protección, en la medida en que la separación familiar evitó la eliminación de algunos miembros. En los hombres se utilizó la práctica de mutilación de genitales, pretendiendo erradicar descendientes del partido político contrario. Las mujeres y niñas fueron víctimas de violaciones masivas, vendidas como esclavas sexuales a tropas bandoleras o inducidas a la prostitución.

La procreación y la niñez fueron totalmente amenazadas. La consigna de “No dejar ni la semilla”, alentaba el asesinato de los niños, independientemente de su edad:

Las mujeres próximas al alumbramiento son bárbaramente asesinadas. Les hacen la cesárea, cambiándoles el feto por un gallo como sucedió en Virginias (Antioquia) y en Colombia (Huila); o les arrancan al hijo despedazándolo en su presencia; o les desprenden el feto de la entraña palpitante, presentándolo luego al padre, antes de ultimarle (Guzmán, 1988, p. 228).

La violencia alentó y negó con sevicia al bando opuesto el derecho a la procreación, aún en el seno de la familia instituida con vínculos católicos.

La cruda violencia desatada en el campo colombiano, especialmente en Tolima, Caldas, el Valle, los Llanos, Antioquia, Cundinamarca y los Santanderes, obligó a gran parte de su población a emigrar a las cabeceras municipales o ciudades cercanas. Este cambio de condiciones sociales y económicas, permitió el incremento de los hijos “naturales”, la prostitución y el incesto:

Si la migración es a alguna ciudad, la familia sufre un impacto tan serio que prácticamente se atomiza. Ocurre entonces que las hijas se prostituyen, los hijos se tornan maleantes y los padres se traumatizan convirtiéndose en seres inútiles. En varios sitios como el Líbano y ciertas regiones de Antioquia, se observó una mayor incidencia de incesto (Guzmán, 1988, p. 281).

La violencia afectó de manera directa y dramática la sexualidad y la reproducción de los colombianos y colombianas, especialmente de quienes habitaban el campo. Las violaciones a mujeres y niñas fueron utilizadas como arma de guerra para agredir y humillar. Así mismo, evitar la reproducción del enemigo fue una consigna clara de todos los grupos enfrentados, entre otras cosas, porque los niños sobrevivientes de los asesinatos y persecuciones, más adelante se convertirían en temibles guerrilleros que vengarían la sangre y el honor de sus familias.

En la llamada Epoca de la Violencia, si bien se identifica el inicio de la violencia urbana, se insiste en que la violencia es predominantemente rural, acrecentándose la presencia de mujeres jóvenes en las cuadrillas, quienes son asesinadas si intentan escapar por razones de “hastío, desamor o embarazo” (Guzmán, 1988, p. 328). Aún en el Frente Nacional los ataques sexuales fueron utilizados como humillación del enemigo, creció el rapto de mujeres y el porcentaje de maternidad entre las “aguillitas” (guerrilleras) es bajo: “El rapto se ha generalizado en forma inverosímil. Pero se verifica el fenómeno de que en muy poco tiempo las jóvenes raptadas se adaptan y gustan de la vida aventurera y trashumante de la guerrilla. Entre ellas el porcentaje de maternidad es muy bajo” (Guzmán, 1988, p. 402).

2.2.2 La sexualidad y la reproducción en la “Ley del Llano”

Zonas del país como los Llanos orientales, expidieron la llamada Ley del Llano en junio de 1953, documento que refleja las urgencias e ideales del grupo que se levantó en armas durante el periodo álgido de la violencia en esta región del país (Umaña, 1988, p. 79). Vale la pena identificar las normas establecidas frente a la sexualidad y la reproducción, que dan muestra del avance de la Revolución, en comparación con el Código civil de la época:

- “16) El matrimonio civil consiste en la libre unión del hombre y la mujer, y será reconocido y autorizado y al efecto se llevará la anotación en el registro. El matrimonio católico será respetado y reconocido igualmente para los efectos civiles” (Umaña, 1988, p. 85).

- “17) El matrimonio no es indisoluble. Por el contrario: las parejas pueden separarse cuando así lo resuelvan de acuerdo, y, en tales casos, lo avisarán a la Junta de Vereda y ésta al Comando para el registro del divorcio para fijar las obligaciones de los padres con los hijos, según las circunstancias” (Umaña, 1988, p. 85).

- “18) Cuando uno de los cónyuges solicite divorcio ante el Comando, se le dará la protección del caso, a fin de que no sea obligado a continuar la unión contra su voluntad” (Umaña, 1988, p. 86).

- “19) Todos los hijos son legítimos y todos los hombres son iguales ante la Revolución. Las mujeres son iguales en derechos a los hombres” (Umaña, 1988, p. 86).

- “96) Son delitos comunes: El homicidio, el hurto y el robo de animales y elementos de uso particular, la violación de mujeres, fuerza o violencia contra las personas” (Umaña, 1988, p. 117).

- “220) Todo soldado que esté enfermo de venéreas tiene la obligación de dar aviso inmediato a su Comandante para que procure su curación y no podrá usar mujer antes de estar sano, pues de lo contrario será juzgado por el delito de contaminación venérea.

Lo mismo harán los civiles, avisando a la Junta de Vereda, y quedan sometidos a la misma sanción” (Umaña, 1988, p. 148).

En 1953, la Ley del Llano, antes que subvalorar, prohibir o negar diferentes tipos de uniones maritales, las reconoce y coloca en igualdad de condiciones en cuanto a deberes y derechos. Así mismo, cataloga como delito las relaciones sexuales sin consentimiento de la mujer y la propagación de enfermedades venéreas. Desde esta perspectiva, los grupos en armas entrañaron e impulsaron un proceso de secularización frente a la sexualidad y la reproducción humana, que se basa en no reconocer como ideal máximo y único el vínculo católico de las parejas y los hijos producto de éste. Independientemente del tipo de unión, los derechos son prioritarios y fundamentales, asimismo, la ley no estipula diferencias entre varones y mujeres. Por su parte, la ley oficial colombiana, solo hasta la década de 1970 expedirá leyes y decretos que aboguen por una equidad jurídica entre hombres y mujeres y abrirá una puerta importante para el reconocimiento de los derechos de las uniones maritales civiles.

2.2.3 La Iglesia católica en la época de la violencia. Control de la sexualidad y la reproducción legítima

La violencia que se desató en un país que se declaraba católico desde su Constitución en 1886, con valores cristianos que se difundieron y afirmaron en todas las esferas educativas, sociales y políticas, no logró a través de estos valores ni del llamado de sus pastores, detener el río de sangre y odio que lo alentó. Algunos religiosos fueron acusados de incentivar la persecución política y otros, fueron perseguidos y asesinados, aunque se desconoce si fueron ultimados por las denuncias que realizaron o por incitar el crimen: “Los revoltosos nunca irrespetaron el honor de una religiosa. Pero cabe preguntarse por qué gentes tuyas acribillaron a tantos sacerdotes” (Guzmán, 1988, p. 271).

Para Monseñor Germán Guzmán Campos, la falla de la Iglesia católica es de carácter estructural:

Está demasiado lejos de haber logrado una positiva impregnación religiosa del hombre colombiano (...) opera una falla que cuartea todo el andamiaje estructural en el campo de la pastoral, donde la violencia es quizás la evidenciación dolorosa de tal tesis (falla de la Iglesia católica de carácter estructural), que implica una revisión total, muy sincera de vida o muerte en todos los frentes eclesiásticos (Guzmán, 1988, p. 273-274).

El divorcio del discurso con la realidad, el aburguesamiento del clero, la inconsistencia del laico en cuanto a sus responsabilidades apostólicas y de integración como iglesia y la disyunción del binomio seglar-sacerdote, llevaron a que la Iglesia católica no fuera capaz de jugar un papel determinante para detener la violencia.

El protestantismo junto con el comunismo, fueron identificados como enemigos de la Iglesia católica a partir de la llegada de los liberales al poder en 1930, es así como la violencia también enmascaró la persecución y asesinato por fines religiosos. De acuerdo con la Confederación Evangélica de Colombia (Febrero 1962), 116 personas protestantes fueron asesinadas por motivos religiosos entre 1949 y 1959 (Guzmán, 1988).

La agitación campesina y la creciente lucha civil entre los liberales y los conservadores inevitablemente avivaron las llamas de la intolerancia religiosa... En los fuertes tradicionales del conservatismo, empezó aparecer la violencia en nombre de la religión. La lucha civil en los campos realizada con base en el antagonismo entre liberales y conservadores apareció frecuentemente como entre protestantes y católicos. Así, aunque políticamente se quiso confundir a liberales y protestantes, la persecución por motivos religiosos no se puede ocultar (Lleras Restrepo, p. 303 citado por Guzmán, 1988, p. 272).

Con la llegada de los liberales al poder en 1930, la institución católica implementó una serie de cambios y medidas para adecuarse y responder al nuevo contexto, pero estas no fueron suficientes para contrarrestar las consecuencias de la violencia. “La Acción Católica y la Juventud Obrera Cristiana JOC, fueron importantes precursores de lo que vendría en la época de 1940: FANAL Federación Agraria Nacional y la UTC Unión de Trabajadores de Colombia” (La Rosa, 2000, p. 95). Estas organizaciones incluyeron de

manera decisiva la participación del laicado, incluidas las mujeres y entre sus preocupaciones estaban la familia, la juventud y los trabajadores.

La Iglesia católica sostuvo su discurso tradicional imperativo de la familia constituida por el matrimonio católico y, como hijos legítimos, solo los nacidos en su seno. A pesar de la grave situación de violencia del país, la institución católica insistió en el control de la sexualidad femenina, posición asumida tradicional e históricamente por la Iglesia universal desde Roma:

La teología moral de fines del siglo XVI y XVII pasó a concentrar todas sus energías en la moral sexual. Esta insistencia en la sexualidad implicó que la moral social y las preocupaciones político sociales pasaran a tener una posición irrelevante. Desde entonces, se tendió a identificar el pecado casi exclusivamente con sexualidad femenina, como la fuente provocadora del pecado y, por tanto, el punto en que debía concentrarse toda la fuerza de la represión (Bidegain, 1995, p. 145).

Las relaciones sexuales fueron relegadas exclusivamente al matrimonio católico y solo con fines de procreación, convirtiéndose en una herramienta de control del cuerpo femenino, donde la infidelidad masculina era totalmente permisible. Como sanción social y jurídica, los hijos fuera del matrimonio fueron llamados despreciativamente bastardos, naturales o ilegítimos y, a nivel legal, no gozaron de los mismos derechos que los hijos nacidos dentro del matrimonio católico.

Desde esta perspectiva, en 1951 en la reforma constituyente propuesta por el Partido Conservador, eclesiásticos católicos manifestaron a la Asamblea Nacional Constituyente, que el episcopado enviaría una serie de normas cuya aprobación vería con buen agrado, entre ellas se destacan su oposición al reconocimiento jurídico del Código de Trabajo sobre prestaciones sociales, que no distingue entre mujer legítima e ilegítima; el Código Penal que no califica como delitos ni el concubinato público ni el adulterio y la Ley 32 de 1936, que prohíbe a toda institución docente negarse a admitir alumnos por razones de nacimiento ilegítimo, diferencias sociales, raciales o religiosas (Arias, 2003).

El control de la sexualidad y la reproducción femenina ha sido una prioridad de la Iglesia católica a lo largo de su historia. En Colombia, el episcopado no logró ser una voz conciliadora en la ola de violencia que vivió el país entre 1949-1958, así también, su llamado al ejercicio de la sexualidad y la reproducción dentro del matrimonio, fue insistente y categórico en los centros educativos a su cargo, en los sacramentos y en la arena política. Los esfuerzos y llamados de la iglesia para frenar la violencia y para que el matrimonio católico sea el único espacio para la sexualidad y la reproducción, coinciden en que no tuvieron la respuesta contundente por parte de su feligresía.

En buena parte, este desconocimiento de la voz de los pastores católicos tiene que ver con la satanización que éstos hicieron de la sexualidad y la reproducción. Una descripción de Monseñor Builes en 1947 revela la posición reaccionaria de la jerarquía católica frente a la apertura que el Partido Liberal había logrado en algunos puntos relacionados con el tema:

El desgüeño moral en educación que había dejado el régimen liberal consistía en enseñanza sexual, educación mixta, maestros y maestras de pésimas costumbres, escuelas protestantes, bailes entre profesores y alumnos, deportes femeninos con vestidos vergonzantes, excursiones mixtas, ferias del libro con obras heréticas, plagadas de errores y sovietizantes (Zapata, 1973, citado por González, 1997, p. 296).

2.2.4 La sexualidad y la reproducción en el Frente Nacional (1958 – 1974

El Frente Nacional se instauró para terminar con la violencia y uno de los caminos fue olvidar lo sucedido, tal como lo expresó el Ministro de Gobierno de 1963: “El Frente Nacional se había hecho para no volver hablar de la violencia” (Fals, 1988, p. 45). Así, el Frente Nacional fue un acuerdo entre liberales y conservadores para turnarse el poder presidencial durante dieciséis años y repartir los cargos públicos entre estos dos partidos. Durante este periodo, son relevantes los cambios que se registran frente a la sexualidad y reproducción de la población colombiana.

Una primera transformación en esta etapa la experimentó el aspecto demográfico. A pesar de la cantidad de muertes que se registró en la “época de la violencia”, de acuerdo

con el censo de 1951, los habitantes colombianos sumaban once millones quinientos mil habitantes, en 1964 la población ascendía a 17 millones y medio, y cerca de finalizar el Frente Nacional, en el Censo de 1973, se registra una población de veintidós millones ochocientos mil habitantes (Arias, 2011). En dos décadas la población colombiana se duplicó. Sin embargo, Bogotá como capital fue la que más crecimiento demográfico registró: “La mayor migración rural – urbana durante los años 70`s llevó a una alta tasa de crecimiento de la población de Bogotá, durante el periodo intercensal 1964-1973, fue de 7,3%, mientras que la tasa para el país en conjunto era del 3.4%” (Flórez, 1990, p. 60).

Las transformaciones de la población favorecieron su rejuvenecimiento por el crecimiento de los grupos de personas en edades jóvenes y propias de atención escolar. En cuanto a la distribución urbano/rural, el país registró un continuo incremento de habitantes en zonas urbanas, como consecuencia de los movimientos internos de la población, especialmente de los campos hacia las ciudades y en su mayoría compuesta por migrantes en edades jóvenes (Asociación Colombiana para el Estudios de la Población, 1974). Este incremento de población respondía al crecimiento de las tasas de natalidad, así como al decrecimiento de las tasas de mortalidad, que a la vez se relacionó con las altas tasas de pobreza, lo que conllevó a que agencias internacionales y el Estado colombiano desarrollaran múltiples estudios sobre el comportamiento de la fecundidad como variable.

El crecimiento acelerado y sostenido de las ciudades como Bogotá, también se explica desde el área económica y no exclusivamente por los desplazados de la Violencia:

Durante mucho tiempo se dijo que la Violencia, al expulsar a miles de campesinos de sus veredas y pueblos, había sido un factor determinante en el crecimiento urbano; sin embargo, otros estudios señalan otros factores, como la creciente atracción que ejercieron las ciudades como centros laborales, gracias al desarrollo de la industria, del comercio y de las obras de infraestructura (Arias, 2011, p. 122).

En los años 60 se dio un importante desarrollo industrial, de la mano del transporte, los servicios públicos, las comunicaciones, las finanzas y el sector estatal, esto a su vez, trajo cambios en la oferta y la composición urbana y laboral. A medida que la situación

económica mejoraba, la demanda de bienes y servicios crecía, así la industria automotriz, petroquímica, los plásticos y la metalmecánica se amplió considerablemente (Arias, 2011).

Al disponer de más recursos, los gobiernos del Frente Nacional ampliaron la atención a las necesidades de la población: el analfabetismo, paso del 38 % en 1951 al 18 % en 1973. Se incrementó significativamente las matrículas de educación secundaria y superior, asimismo, la enseñanza técnica recibió un importante aporte con la creación del Servicio Nacional de Aprendizaje SENA en 1957. Una mayor oferta y atención a la educación en varios niveles, respondía al requerimiento y vinculación de personal cualificado al sector industrial que venía en crecimiento, así como a la necesidad de un mayor número de funcionarios públicos. Además, la televisión y el arte en general tuvieron un importante desarrollo, y hubo un aumento significativo de ofertas para la diversión, el esparcimiento y el ocio, sobretodo en sectores urbanos (Arias, 2011).

2.2.5 Los derechos de las mujeres, favorecen el proceso de secularización

El incremento de la educación femenina es un punto importante para entender el proceso de secularización con respecto a la sexualidad y la reproducción en las grandes ciudades colombianas. El acceso de las mujeres a la educación en todos sus niveles, le otorgó mejores posibilidades de vinculación laboral, incursionando en espacios que históricamente le habían sido excluidos, desde los más cotidianos hasta de impacto nacional. Así, la prioridad de la familia y los hijos fueron aplazadas, pues ya no eran los únicos objetivos, esto modificó el modelo tradicional de familia y agrietó la imagen y el lugar tradicional que había sido designado a las mujeres, en la medida que el tradicional modelo de esposa y madre abnegada y dedicada exclusivamente al hogar, compitió con otras alternativas, poniendo en tela de juicio los preceptos de moral sexual impuestos por el catolicismo:

Un hecho significativo es que a mediados de siglo, en la década de 1950, las mujeres ocupaban ya una posición destacada en el terreno de las artes plásticas y se desempeñaban en los campos de la pintura y la escultura. Y ya no en la forma de “actividades *amateurs*”, como un complemento de su “trabajo natural”

como amas de casa y madres, sino como una verdadera y nueva profesión (Silva, 2010, p. 311).

A partir de los sesenta, el número de hijos disminuyó gracias a las políticas de natalidad de los gobiernos liberales del Frente Nacional y al uso masivo de los métodos anticonceptivos a disposición, esto hizo de Colombia uno de los países más desarrollados en materia de control natal en toda América Latina, y se vio reflejado en la tasa de fecundidad que pasó de 7 hijos en 1964 a 4.6 hijos en 1973 y 3.9 en 1978 (Arias, 2011, p.129). Sin embargo, esto no se mantiene para las mujeres rurales:

Entre más incompatibles sean los papeles de madre y trabajadora, la relación entre participación en la fuerza laboral y fecundidad será más negativa. En las sociedades rurales tradicionales donde prevalece la labor agrícola, el trabajo de madre y trabajadora puede combinarse con menor dificultad, por lo tanto no habrá conexión entre fecundidad y trabajo (Flórez, 1990, p. 41).

Las posibilidades de mayor educación, así como la apertura del mundo laboral para las mujeres, determinaron en gran medida que ellas retardaran el matrimonio y la llegada de los hijos:

La educación proporciona a la mujer conocimientos y recursos que pueden incrementar su status y economía, lo que a su turno afecta las decisiones de fecundidad. Las mujeres que alcanzan mayores niveles de educación usualmente utilizan mayores niveles de contracepción, lo cual reduce la fecundidad. Así mismo, la educación influye en la capacidad de empleo de la mujer y en el nivel de sus salarios, lo que a la vez influye en el costo de oportunidad de su tiempo, afectando su fecundidad (Flórez, 1990, p.40).

De acuerdo con Renán Silva, los cambios en la tasa de natalidad, a finales de la década de 1970 había logrado un punto estable, muy cercano al de los países desarrollados: “Esto indicaba que Colombia había encontrado su proceso de transición demográfica y, que habiéndose reducido de manera práctica y visible el tamaño de la familia colombiana, al parecer en todos los estratos sociales –si bien desde el punto de vista

regional se mantienen algunas diferencias-, se había impuesto en el país un modelo demográfico de población” (Silva, 2010, p. 310).

Sin embargo, vale anotar que algunos estudios de las décadas de 1960 y 1970, evidencian una tasa de fecundidad mayor en la población rural colombiana. Debido a condiciones relacionadas directamente con las mujeres, como niveles educativos más bajos, compatibilidad de la crianza de los hijos y el trabajo rural, rechazo al control natal e imaginarios sobre la sexualidad y la reproducción:

La falta de control sobre la toma de decisiones entre las mujeres rurales es evidente a partir de las percepciones que la mujer tiene de las relaciones de poder al interior del hogar. La mujer rural se opone notoriamente al uso de la planificación familiar antes de haber tenido algún hijo. La mujer soltera rural sin educación tiene un riesgo de tener el primer hijo 108.2% mayor comparado con la mujer soltera de la misma edad pero con la primaria completa. Las mujeres rurales sin educación tienen mayor probabilidad de tener un hijo (Flórez, 1990, p. 147-148).

Gran parte de los cambios ocurridos en las décadas del 60 y 70 del siglo XX, llevaron a que el Estado colombiano atendiera asuntos relacionados con la sexualidad y la reproducción. El nivel de crecimiento de la población fue una variable importante en aspectos como el demográfico y económico, así, el control de la natalidad empezó a ser asumido más allá de la moral sexual que había permeado a la sociedad colombiana por la fuerte influencia de la Iglesia católica. A la par, los cambios educativos y laborales que experimentaron las mujeres, reconfiguraron los roles tradicionales de la familia, con ello, la moral sexual que tan fervorosamente había difundido y defendido la institución católica se puso entre dicho, en la medida que la maternidad podría aplazarse gracias a los métodos anticonceptivos, configurando así, un importante proceso de secularización en la sociedad.

2.2.6 Avances jurídicos a favor de las mujeres en el Frente Nacional

El Frente Nacional significó un importante avance a nivel jurídico a favor de los derechos de las mujeres. En 1970 con el Decreto 1260 se suprime la obligación para la mujer casada de usar el apellido del marido con la partícula “de”. En 1974 el Decreto 2820,

otorga igualdad jurídica entre los sexos, suprimiendo la figura de potestad marital. La Ley Primera de 1976 establece el divorcio en el matrimonio civil. Terminado el Frente Nacional, en 1980 se expide el código penal que suprime la exoneración de la pena para el violador que se case con su víctima y solo hasta 1981 con la Ley 51, se pretende superar las históricas desigualdades y discriminaciones sufridas por las mujeres colombianas, con acciones concretas en derechos y posibilidades para promover su igualdad.

Algunos artículos del Código Civil Colombiano, reformados gracias a la expedición del Decreto 2820 de 1974 que reglamenta la Ley 24 del mismo año, dan cuenta de las desiguales condiciones que vivían las mujeres con respecto a los hombres, en el ejercicio de su sexualidad y reproducción:

“Art. 54: Son causas de divorcio:

- 1) El adulterio de la mujer
- 2) El amancebamiento del marido” (Código Civil).

Antes de la reforma del Código Civil en 1974, una sola relación sexual de la mujer casada con una persona diferente a su marido, era causal de divorcio; mientras que en el caso del hombre, la causal era la convivencia con una pareja diferente a su esposa. Esto desvela la inequidad, el control y las sanciones ejercidas sobre las relaciones sexuales de las mujeres fuera del matrimonio, incomparables con las del hombre. La reforma realizada a este artículo en 1974, reconoce causas de divorcio más equitativas para el hombre y la mujer: “Las relaciones sexuales extramatrimoniales de cualquiera de los cónyuges serán causa de divorcio” (Castelblanco, 1994, p. 10).

“Art. 226: El marido podrá a consecuencia de esta denuncia, o aún sin ella, enviar a la mujer a una compañera de buena razón que sirva de guarda, y además una matrona que inspeccione el parto; y la mujer que se crea preñada, estará obligada a recibirlas, salvo que el juez, encontrando fundadas las objeciones de la mujer contra las personas que el marido haya enviado, elija otras para dicha guardia e inspección.

La guarda y la inspección serán a costa del marido; pero si se probare que la mujer ha procedido de mala fe, pretendiéndose embarazada sin estarlo, o que el hijo es adulterino, será indemnizado el marido.

Una y otra podrán durar el tiempo necesario para que no haya duda sobre el hecho y circunstancias del parto, o sobre la identidad del recién nacido” (Código Civil, 1974).

Este artículo se enmarca dentro de la separación de los cónyuges y en ese caso, la mujer que creyera estar embarazada, debía hacer la denuncia respectiva al marido, dentro de los 30 primeros días de la separación. Antes de la reforma, la ley permitía una vigilancia permanente y cercana de la mujer por parte del marido, para vigilar la reproducción producto del matrimonio. En la reforma de este artículo en 1974, se plantea que el marido puede exigir que la mujer se realice exámenes médicos para comprobar su estado de embarazo y se suprime la vigilancia por parte de terceros (Castelblanco, 1994, p. 76 16).

“Art. 288, inc. 2: Ejerce estos derechos (patria potestad) respecto de hijos legítimos, el padre y a falta de este, por cualquier causa legítima, la madre, mientras guarde buenas costumbres y no pase a otras nupcias” (Código Civil, 1974).

Por la prohibición que este inciso hace a las nuevas nupcias, se puede inferir que las *buenas costumbres* están directamente relacionadas con el comportamiento sexual femenino. Es decir, la patria potestad que la mujer podía tener de sus hijos, dependía de cómo ella ejercía su sexualidad y ésta solo era permitida en un primer y único matrimonio. La reforma que se hizo a este artículo en 1994, otorga el mismo derecho al padre y la madre sobre la patria potestad: “Corresponde a los padres conjuntamente el ejercicio de la patria potestad sobre sus hijos legítimos. A falta de uno de los padres, la ejercerá el otro” (Castelblanco, 1994, p. 20).

En la medida en que temas referentes a la sexualidad y la reproducción se instalaron en los escenarios públicos en la década de 1970, congresistas liberales presentaron los primeros proyectos de ley para despenalizar el aborto en Colombia.¹ Estas iniciativas parlamentarias contaron con el respaldo del movimiento social de mujeres en el país: “Decidimos, entonces, hacer una investigación sobre el aborto, para realizar un

¹ En la década de 1970 se presentaron dos proyectos de ley para despenalizar el aborto hasta la semana 12 de gestación y en algunas circunstancias. En 1975 el congresista del Partido Liberal Iván López Botero presentó el primer proyecto y en 1979 la también congresista liberal Consuelo Lleras retomó la propuesta.

audiovisual que presentaríamos ante el Congreso para apoyar la discusión del proyecto de ley” (Suaza, 2008, p. 55).

Las feministas incorporaron nuevas exigencias, relacionadas con la libertad para decidir sobre su sexualidad y su reproducción, sus consignas tenían directa relación con la maternidad como libre opción: “Por el derecho al aborto, a la contracepción y contra las esterilizaciones forzadas: las mujeres deciden”, “Anticonceptivos para no abortar, aborto libre para no morir” y “Luchamos por mejores condiciones de existencia, nuestra lucha es por la vida” (Mesa por la Vida, 2009, p 15).

Como se ha expuesto, entre las décadas de 1960 y 1970, los avances jurídicos que se realizaron a favor de la mujer fueron significativos, en la medida en que reconocieron su autonomía, su capacidad de decisión, desvincularon su condición ciudadana a la manera como vivía su sexualidad y dejó a un lado la primacía de su reproducción, como fin ultimo y más importante de las féminas.

2.2.7 Abandono de la niñez, problemática relacionada con la sexualidad y la reproducción

Una de las problemáticas más preocupantes en los años 60, fue el de la niñez abandonada, situación que tiene directa relación con el ejercicio de la sexualidad y la reproducción. La planeación del número de hijos, el espaciamiento entre ellos y las posibilidades para sostenerlos, entre otras, no era un asunto prioritario ni de las familias, ni del Estado colombiano, que al inicio del Frente Nacional estaba lejos de contar con políticas públicas sobre el tema.

El aumento de niños abandonados en las principales ciudades y cabeceras municipales colombianas, no se limitó a los huérfanos de la violencia:

Debe la División (de menores) conseguir, en el futuro inmediato, hogares sustitutos a los niños que hayan sido abandonados por sus familias y caigan bajo su tutela (...) Consideramos de una vital importancia la campaña que hemos esbozado, teniendo en cuenta la crisis socio económica que desde

hace algunos años viene azotando a la nación, lo cual ha aumentado considerablemente el abandono infantil (Umaña, 1988, p. 238).

Al inicio de la década de 1960, el asesinato de los progenitores, las condenas penitenciarias a los que fueron sometidos, sobre todo los padres, el abandono del Estado a la familia ilegítima, así como los bajos ingresos familiares, que generalmente van unidos a una prole numerosa, mayor pobreza y en algunos casos abandono de los hijos, fueron algunas de las causas que acrecentaron las cifras de niños abandonados, de acuerdo con las apreciaciones de Eduardo Umaña Luna (1988). En cuanto a los ingresos familiares, es clara la discriminación que sufrieron las mujeres y los trabajadores con numerosos hijos: “Dentro de las categorías más bajas de sueldos, se catalogan los servicios femeninos en estas actividades económicas (administración pública, agricultura, industria, servicios domésticos)” (Umaña, 1988, p. 254) Y en cuanto a los hombres, las industrias prefieren obreros solteros y con pocos hijos antes que trabajadores con una amplia familia que sostener (Guzmán, 1988).

Ante la necesidad de reeducar a los menores abandonados, se consideró que el modelo de familia heterosexual era determinante para que estos niños se convirtieran en personas de bien. La Ley 83 de 1946 insta a que las escuelas – hogares estén bajo “la dirección de un matrimonio experto en educación de anormales de carácter y donde prime un régimen estrictamente familiar” (artículo 55). En dichos hogares se debía celebrar misa todos los domingos (Umaña, 1988). El ambiente familiar y la misa dominical, demuestran la preponderancia del modelo de familia tradicional y el respaldo de la institución católica, como medios para garantizar la resocialización. Se llegó a considerar que la ausencia de la familia conllevaba a desviaciones peligrosas, como los ataques sexuales efectuados por bandoleros en la época de la Violencia:

De seis bandoleros cuatro de ellos eran huérfanos desde temprana edad y, en su totalidad habían sido abandonados física y moralmente, por lo cual desconocían el amor filial y no habían recibido influencia moral favorable alguna, que predominara sobre la energía de los instintos, especialmente el sexual (Guzmán y otros, 1988, p. 345).

La “vagancia, la desadaptación y las violaciones de las normas legales” (Umaña, 1988, p. 238) fueron consideradas consecuencia del abandono infantil. Entre la violación de estas normas se destacan la promiscuidad y las prácticas homosexuales. En la época, la homosexualidad fue asumida como fenómeno anormal y una forma de prostitución: “Condiciones como la pobreza, desintegración familiar, abandono infantil, al paso de la prostitución o de la homosexualidad, hay muy poco trecho. Un medio propicio para que se desarrollen toda clase de estados anormales” (Umaña, 1988, p. 212). Las prácticas homosexuales fueron más visibles en las ciudades como forma de prostitución: “La homosexualidad masculina, se extiende peligrosamente, especialmente en los grandes centros urbanos, dando material escalofriante a las “crónicas rojas”. El homosexualismo, muchas veces, es una forma de prostitución, derivada también de las condiciones económicas y no estrictamente de perversión moral” (Umaña, 1988, p. 214).

Para atender la problemática de la niñez que vivía en situación de abandono en las calles colombianas, en diciembre de 1968 se expide la Ley 75, conocida como “De la paternidad responsable”, sobre la investigación de paternidad y se crea el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar - ICBF, que tiene como fin: “Proveer a la protección del menor y, en general al mejoramiento de la estabilidad y del bienestar de las familias colombianas” (Ley 75 de 1968, art. 53).

2.3 La planificación económica y poblacional dentro del proceso de secularización

2.3.1 Primeros pasos de la planificación familiar en Colombia.

Entidades privadas y públicas

Estudios realizados en Colombia por la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y por la Asociación Colombiana de Facultades de Medicina - Ascofame, preveían para los años 60 del siglo XX una alta tasa de mortalidad materno-infantil, ligada a problemas demográficos y de abortos. Desde esta perspectiva, en la reunión de Ministros de la Salud de 1968 en Punta del Este, se recomendó la formación de departamentos de salud materno-infantil y el establecimiento de programas de planificación familiar (Organización

Panamericana de la Salud, citado por Fundación Ginebrina para la formación e investigación médica). Ya desde 1960, a pesar de la oposición de la Iglesia católica, en Colombia se había logrado comercializar la primera generación de la píldora anticonceptiva con el nombre de "Enevid" (Sánchez, 1993).

Por su parte, el médico ginecólogo Fernando Tamayo Ogliastri fundó en 1965 la Asociación Probienestar de la Familia Colombiana - Profamilia, entidad privada sin ánimo de lucro, una de las pioneras en la promoción de la planificación familiar en el país. Dos años después de su fundación, Profamilia era filial de la Federación Internacional de Planificación Familiar – IPPF, la asociación más grande de Planificación Familiar en el mundo, dicha afiliación respondía a uno de los objetivos de IPPF en 1976:

Fomentar la formación de asociaciones nacionales para los servicios pioneros de planificación familiar en cada país del mundo y para crear un clima de opinión pública favorable dentro del cual será posible convencer a los gobiernos a aceptar la responsabilidad de la provisión de programas de planificación familiar (International Extensión Collage, 1976, p. vi).

El gobierno liberal de Carlos Lleras Restrepo, no por casualidad denominó su periodo de gobierno "Transformación Nacional" (1966-1970), designó a Antonio Ordóñez Plaja como Ministro de Salud, para llevar adelante el proyecto que contaba con significativos opositores: "El presidente -afirma el ex ministro- necesitaba a alguien que conociera bien lo de la planificación familiar y que afrontara el debate interno, porque tenía muchos enemigos: la Iglesia, los conservadores más radicales y los comunistas" (OPS).

Con la cooperación técnica de gobiernos, fundaciones y agencias extranjeras, el Ministerio de Salud incorporó acciones de planificación familiar a través de los programas de salud materno-infantil. El 9 de enero de 1969 el gobierno nacional y la OPS establecieron los términos de referencia para la cooperación internacional con dos programas: el Atención Materno Infantil (PMI) en el período de enero de 1969 a junio de 1971, y el de Extensión de Servicios de Protección Materno Infantil (PESMI) con énfasis en la atención más que en el control de fecundidad. El convenio se prorrogó tres veces (1970, 1971 y 1972), sin cambios en los compromisos de las partes. En 1973 se vincularon en la financiación la USAID y el Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población (UNFPA),

aunque la OPS siguió siendo la instancia de cooperación técnica y ejecución de proyectos hasta 1977. Con el apoyo del UNFPA a partir de 1973, tomó el nombre de Programa de Atención Materno Infantil (PMI) y amplió aún más su estructura con los servicios de planificación familiar (OPS).

El PMI buscaba dar respuesta a la situación de salud de la población materno infantil, que de acuerdo con el Plan Nacional de Salud de 1968-1977, se caracterizaba por las altas tasas de mortalidad (de la madre y el niño), de morbilidad, de fecundidad y de desnutrición en niños en edad pre-escolar. El objetivo general del PMI era reducir estas tasas y mejorar el bienestar de la familia mediante la planificación familiar. Se planteaba como objetivos específicos aumentar la cobertura del control prenatal, de la atención del parto, del crecimiento y desarrollo de los menores de cinco años, prevenir el aborto provocado, aumentar la información y los servicios de control natal, la cobertura de la citología vaginal para mujeres en edad fértil, y la formación de recursos humanos para la realización de las actividades del programa (OPS). En 1970 se creó el Consejo Nacional de Población, adscrito al Departamento Nacional de Planeación, y en 1973 se llamó Consejo de Población y Medio Ambiente.

Es importante señalar que los servicios de planificación familiar en Colombia, tuvieron origen en iniciativas de carácter privado a mediados de la década de 1960. Mientras que los programas de carácter público solo se hicieron presentes de manera masiva a finales de esa misma década. Los ataques que recibieron las dos partes fueron significativos:

El que pudo considerarse el primer ataque frontal de la Iglesia contra Profamilia ocurrió en 1971. El año anterior, en vista de que muchas mujeres iban acompañadas por sus esposos a las consultas, la institución había comenzado a ofrecerles a ellos la vasectomía como parte de los servicios de planificación familiar. El dato se publicó en el informe de actividades del año siguiente y cayó en manos de la prensa, que vio en éste un excelente titular: "Profamilia esteriliza a los colombianos". La resonancia en radio y televisión fue inmediata, y el arzobispo de Bogotá pidió castigo a los "criminales" que, al servicio del imperialismo, "mutilaban" a la gente del país (Daguer, 2005, p. 60).

El año 1975 fue declarado por la ONU como el Año internacional de la Mujer, en este contexto, los resultados del PMI señalaban avances significativos:

En términos de cobertura, entre 1970 y 1974 se pasó de 32% a 86% de los municipios; de 34% a 43% de las embarazadas; de 48% a 62% de los niños menores de un año; de 17% a 25% de los niños entre uno y cuatro años; y de 44.667 solicitantes nuevas de planificación familiar a 87.641. Estos avances, especialmente en lo que hace a planificación familiar, se obtuvieron a pesar de la oposición de la Iglesia Católica, de los ataques hechos desde algunos medios de comunicación y de otros factores adversos (OPS).

2.3.2 Control natal versus planificación familiar: más allá de diferencias conceptuales

Con la implementación del PMI por parte del gobierno de Lleras Restrepo a finales de la década de 1960, el tema de la planificación familiar en Colombia desató intensos debates que prácticamente dividieron a la ciudadanía y las instituciones. En espacios públicos se visualizaron vallas publicitarias sobre el tema, como la que mostraba una gran familia con el enunciado: “Otro hijo...? Reflexione a tiempo”.

Lejos de ser un tema personal o familiar, la planificación familiar se entrelazó con las fibras de la política y la economía internacional y nacional. Por un lado, la Guerra de Vietnam que mantenía Estados Unidos desde 1964, llevó a cuestionar seriamente las intervenciones extranjeras. De este modo, la planificación familiar fue vista como una imposición del *imperio* de Estados Unidos sobre los países subdesarrollados como Colombia, así lo sostiene Héctor Molina de la Federación de Trabajadores de Cundinamarca, en una entrevista publicada en la Revista Presencia:

Se ha establecido una teoría internacional tendiente a demostrar que para elevar el nivel de vida de los pueblos es imprescindible el control de la natalidad. El señor McNamara, Presidente del Banco Mundial, lo exige como condición para continuar los préstamos a los países subdesarrollados y en Colombia dijo, que para elevar el nivel de vida de los pueblos era indispensable el control natal (Corpas, 1970, p. 24).

Quienes se oponían a la planificación familiar, optaron por utilizar el término de control natal, por la carga conceptual que conlleva, relacionándolo con la imposición de políticas extranjeras externas a las dinámicas poblacionales colombianas, cuyo interés prioritario era el desarrollo económico y no la población. Los ideales comunistas que permeaban el ambiente sostenían que el control natal obedecía a un problema de clase social, donde se quería controlar el nacimiento de más pobres, es decir de potenciales revolucionarios:

La mentalidad norteamericana, la misma que sostiene la guerra del Vietnam, porque no puede sostener una política de pleno empleo, es la que ha producido el escándalo de la planificación familiar y el control de la natalidad. El aumento excesivo de población si perjudicará el desarrollo económico a las castas dirigentes del país, porque ese aumento, llámelo excesivo o no, está creando un fermento revolucionario que va a tener que cambiar radicalmente la filosofía de este país (Corpas, 1970, p. 26).

La posición de los grupos políticos de izquierda coincidía totalmente con la jerarquía de la Iglesia católica, que se oponía al control natal:

La iglesia daba una respuesta al control natal a través de la *Humane Vitae*, hay una coincidencia que ahora encuentro, porque en la época no me daba cuenta: el discurso de la Iglesia católica se parece al de la izquierda. Los grupos de izquierda veíamos que el control natal era una imposición del imperialismo norteamericano y además, a través de los cuerpos de paz y de las ayudas, se decía que se esterilizaba a la población (Cifuentes, 2012).

Es tal la compaginación que logra la izquierda con la Iglesia católica en este tema, que se levantan denuncias por parte de sectores de izquierda, contra la campaña de planificación familiar, porque está creando un rechazo hacia la iglesia: “Hay una confusión de la que está siendo víctima nuestra mujer proletaria que es hacia quien se dirigen estas campañas. Les están creando prejuicios y animadversión hacia la Iglesia, hacia su propia religión, en cambio de mostrarle el problema micro y macro económico que está fomentando su desorden familiar” (Corpas, 1970, p. 27).

El binomio desarrollo/subdesarrollo, se convirtió en el centro del debate para superar las brechas que separaban unos países de otros. Organismos internacionales plantearon líneas de intervención a los estados de países subdesarrollados, entre estas, una de las más importantes fue la salud, articulada con el desarrollo económico:

Recomendar a los Gobiernos que, al programar y negociar el financiamiento del desarrollo económico, incluyan los programas de salud pública, que son esenciales y complementarios de los económicos. Recomendar a los Gobiernos la asesoría técnica de la Oficina Sanitaria Panamericana para la formulación de los programas antes mencionados (OPS).

El control de la natalidad fue discutido desde categorías sociológicas como el cambio y el orden social, el desarrollo y la planificación, entre otras; lo que permite entrever la importancia que el problema demográfico adquirió en los países subdesarrollados.

2.3.3 La planificación económica y social

Con la revolución proletaria ocurrida en Rusia en 1917, se elaboraron los primeros planes de desarrollo concibiendo al Estado como una gran empresa productora, de acuerdo a un Plan Central y no conforme a los caprichos del mercado (Martínez, 2009). Posteriormente, la crisis de los países capitalistas a escala mundial durante el período 1929 – 1933, denotó inconsistencias en la teoría económica burguesa, reveló que el equilibrio automático era una falacia y demostró que el capitalismo por sus propias fuerzas era incapaz de asegurar un desarrollo normal del sistema, por tanto se debía recurrir a la planificación (Sánchez, 2006). Después de la Segunda Guerra Mundial, varios países de Europa basados en la planificación soviética normativa desarrollaron la planificación indicativa. Es así como la intervención de los Estados en la economía y en asuntos sociales se hizo cada vez más intencional y organizada.

En América Latina, la planificación indicativa se inició en las décadas de 1960 y 1970, gracias a la cooperación internacional que estaba cada vez más interesada en evitar el avance del comunismo en el marco de la Guerra Fría, con el supuesto de que un mayor desarrollo económico y social de los países lo impediría. La creación de la Comisión Económica para América Latina – CEPAL, jugó un papel determinante, así como la

puesta en marcha de la Alianza para el Progreso APP, que buscaba “asociarse en un esfuerzo común para alcanzar un progreso económico más acelerado y una más amplia justicia social para sus pueblos, respetando la dignidad del hombre y la libertad política” (Carta Punta del Este, 1961, p. 14).

La APP pretendía transformar las sociedades tradicionales a sociedades modernas, como un proyecto no solo académico, sino político que permitía a Estados Unidos orientar, dirigir y controlar el cambio social global: “La APP encuentra su fundamentación conceptual en la teoría de la modernización; dicha teoría fue formulada desde la academia estadounidense y sentó las bases de una estructura para el cambio social en oposición al peligro de la subversión comunista” (Rojas, 2010, p. 94).

El presidente Lleras Camargo fue pieza clave en los avances de la APP en Colombia, acogiendo las recomendaciones de la Carta de Punta del Este en cuanto a la necesidad de producir planes de desarrollo:

Con el concurso de la Cepal se elaboraron a principios de los sesenta el Plan General Decenal de Desarrollo (1960-1970) y el Plan Cuatrienal de Inversiones. Este fue el primer plan oficial que se elaboró en el país (Colombia) después de la posguerra dando lugar a la planeación sistemática por parte de los sucesivos gobiernos (Rojas, 2010, p. 101).

Una vez los países benefactores desarrollaban sus planes y programas en cumplimiento de los acuerdos con EE UU, éste se comprometía a “otorgar U\$ 1.000 millones (de dólares) de fondos públicos durante el primer año y 20.000 millones más en ayuda que combinaría la inversión privada con el crédito internacional a lo largo de una década” (Rojas, 2010, p. 97).

La planeación también se dirigió al control natal. El ritmo de crecimiento poblacional en Colombia desde la década de 1950 produjo la llamada explosión demográfica, que dentro del diagnóstico de la APP era uno de los mayores obstáculos para el desarrollo económico del país:

Para resolver el problema se propusieron programas de planificación familiar apoyados por la cooperación técnica y financiera de los Estados Unidos a través de los cuales se abordaron todos los campos relacionados con la planificación poblacional, a saber: la investigación y la información, la formación de recursos humanos, el desarrollo situacional, la creación de la infraestructura de servicios, la educación y difusión de conocimientos sobre métodos y técnicas de planificación familiar así como la distribución subsidiada y aun gratuita de anticonceptivos modernos (Rueda, 1989, p. 380. Citado por Rojas, 2010, p. 104).

Los programas de planificación familiar tuvieron gran éxito, reflejado en la disminución de los índices de fecundidad y con ello, Colombia fue modelo frente a los otros países latinoamericanos:

Los programas de planificación familiar auspiciados por la APP dieron resultados positivos ya que a mediados de la década del sesenta se inició en el país un cambio demográfico sustancial. La primera encuesta nacional de fecundidad realizada en 1969 mostraba un sorprendente descenso de la fecundidad, dando inicio así a la “transición demográfica”. Entre 1965 y 1975 los niveles de fecundidad bajaron en un 40%, pasando de 7 a 4.2 hijos por mujer. Colombia se convirtió así en un paradigma de cambios demográficos acelerados dentro del marco de planificación familiar no coercitiva (Rueda, 1989, p. 382. Citado por Rojas, 2010, p. 104).

La planificación entendida como el intento de prever el futuro e imponerse a sus circunstancias para evitar la improvisación, busca interferir y actuar en los cambios de un país. Este postulado está en consonancia con el proceso de secularización, en la medida en que la planificación genera un proceso de diferenciación y autonomización entre el Estado y la iglesia, donde el primero asume funciones particulares, entre ellas, regular y controlar al máximo los cambios económicos y sociales, incluidos los del crecimiento poblacional, evitando dejar el presente y el futuro a los vaivenes de la *voluntad divina* y de las jerarquías eclesiásticas.

La APP participo de la secularización en la medida en que incentivó un proceso de modernización, entendido como un avance evolutivo y lineal, que pretendía dejar atrás lo

tradicional, y buscaba la separación entre Estado e iglesia (autonomización). Lo que se logró con la definición de ciertas funciones del Estado:

Según esta concepción, el desarrollo es simétrico a la emergencia y a la consolidación de un sector moderno que debe progresivamente imponerse y absorber el sector tradicional a través de un proceso de autonomización de las instituciones, de secularización de la cultura, de diferenciación social, especialización de los roles y las funciones, de división del trabajo y de aumento de las inversiones. (Peemans Jean-Philippe, 2002, p.46 citado por Rojas, 2010, p. 95).

La implementación de la política extranjera modernista de la APP, logró significativos avances en Colombia, en comparación con el resto de América Latina, a pesar de que en los años 60 el 98% de su población era católica (Haddox 1965, p. 165). Para Rojas, el éxito colombiano se debió a las siguientes razones: “la condición de aliado incondicional de Estados Unidos, la voluntad política de llevar a cabo las reformas y la necesidad en Washington de mostrar resultados” (Rojas, 2010, p. 98).

Para nuestro caso, es necesario añadir otros factores, como la ausencia y cierto grado de debilidad que experimentó el episcopado colombiano en respuesta a los cambios que se suscitaron en la década de 1960, incluidos no solamente la pérdida de influencia en el gobierno de turno, sino en la sociedad en general. Los índices de disminución de fecundidad dan cuenta de esta debilidad de la cúpula católica, en un tema tan espinoso como el de la sexualidad y la reproducción, en la medida que el mandato de evitar la planificación familiar no tuvo la resonancia esperada por parte de los fieles. La secularización se hizo evidente, en la medida en que los patrones morales y religiosos que la población colombiana había asumido por el catolicismo tradicional, encuentran cuestionamientos con los planes modernizantes de Estados Unidos.

Los refranes populares como “Un hijo llega con el pan debajo del brazo” y “Hay que tener los hijos que Dios mande” expresan el imaginario tradicional que enfatiza la prioridad de la voluntad divina sobre las decisiones humanas y especialmente sobre la vida. En adelante la planeación social y económica y las políticas del Estado tendrán un papel cada vez más influyente en la decisión de las parejas en cuanto al número de hijos que desean tener y en las implicaciones económicas de esta decisión.

Estados Unidos condicionó sus ayudas a Colombia a la implementación de políticas de la planificación familiar, directriz que fue asumida por la clase política colombiana. La estrecha relación que la Iglesia católica había mantenido con la clase política dirigente, se resquebraja y su voz no tiene el mismo eco, en adelante, ya no será el episcopado colombiano la alianza incondicional de los dirigentes políticos colombianos, sino Estados Unidos.

2.3.4 El crecimiento de las ciudades y el crecimiento poblacional

Uno de los intereses de la sociología en las décadas de 1960 y 1970, fue el crecimiento urbano, que para el caso de América Latina estuvo estrechamente vinculado al incremento demográfico. En Colombia, la obra pionera de la sociología urbana fue la tesis doctoral de Camilo Torres Restrepo, titulada: *Una aproximación estadística a la realidad socioeconómica de Bogotá* (1958), publicada en 1987 con el título *La proletarización de Bogotá*. Para Gabriel Restrepo (1988), esta investigación fue la más importante en la década de 1960, abordó los problemas sociales de la ciudad moderna en Colombia y contribuyó a llamar la atención sobre la necesidad de un examen empírico de la pobreza urbana y sobre la importancia de llevar en forma continua estadísticas del nivel de vida.

En la década de 1960, además de la tesis doctoral de Camilo Torres se realizaron trabajos de sociología urbana como el de Elsa Usandizaga y Eugene Havens, *Tres barrios de invasión* (1966). Estos textos giran en torno a la preocupación sobre el crecimiento urbano. En América Latina en la década de 1970, se contó con una significativa producción sobre el tema. Manuel Castells, por ejemplo, desde la sociología urbana marxista produjo varios textos, entre ellos: *Problemas de investigación en sociología urbana* (1971), *La cuestión urbana*, publicado originalmente en francés en 1972 y la primera edición en español en 1974, *Imperialismo y urbanización en América Latina*, obra conjunta con Gustavo Gili (1973) y *Monopolville. La empresa, el estado, la ciudad* (1974). En el caso colombiano, al igual que la sociología rural, la preocupación por la sociología urbana fue retomada solo en los años ochenta con muchas dificultades (Restrepo, 1988).

El alto crecimiento demográfico que se registró en Colombia desde finales de la década de 1950, llevó a que los centros urbanos se expandieran significativamente y fueran motivo de atención para la sociología urbana. Entre las discusiones que se desataron en este campo, fue el supuesto de que las grandes ciudades crecían mucho más rápido que las más pequeñas. Kingsley Davis, uno de los sociólogos y demógrafos más destacados del siglo XX, sostuvo que esta afirmación era un mito, ya que en gran parte se debía a la confusión entre incremento absoluto e incremento relativo:

Dadas dos ciudades cualquiera, no hay nada que evite que la que tenga la tasa más pequeña de crecimiento tenga el incremento absoluto más alto. El incremento absoluto varía, por supuesto, según el tamaño original y también la tasa de crecimiento. Como las ciudades más grandes, por definición, son aquellas con el tamaño original más grande, casi siempre muestran el incremento absoluto más grande, aún en el caso en el cual sus tasas de incremento sean menores que las de las ciudades más pequeñas (Davis, 1972, citado por Cardona y Simmons, 1973, p. 9).

En el caso colombiano, en 1964 las cuatro ciudades más grandes (Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla) crecieron en términos absolutos mucho más rápido que cualquier ciudad más pequeña, pero su crecimiento relativo no necesariamente era mayor que el de las demás ciudades (Cardona y Simmons, 1973).

Otras discusiones dentro de los estudios urbanos en relación al crecimiento demográfico, fue la consideración de que el excesivo crecimiento de las ciudades las hacía incapaces de satisfacer la demanda de servicios. Que la migración constituía desplazamiento de la pobreza a las ciudades, donde los pobres del campo continuaban siendo pobres. Y considerar que los tugurios eran síntoma de crisis de las grandes urbes.

Estudios en su momento refutaron estos planteamientos, demostrando que las poblaciones que emigran a las ciudades cuentan con más y mejores servicios que en las áreas rurales y menos urbanas:

Las viviendas sin agua, sin disposición de excretas y en malas condiciones generales, constituyen alrededor de un 80% en el campo, cuando en las ciudades constituye entre un 30 y 15%. En cuanto a la prestación de servicios de salud, la gente de las zonas rurales recibe por lo general servicios para la recuperación de la salud, cuando esta ya se ha perdido. Los grupos urbanos y de mejores ingresos reciben con mayor frecuencia servicios preventivos de promoción de la salud y/o rehabilitación. La desigualdad no solo se establece en la cantidad de la atención médica sino también en la calidad de la misma (Cardona y Simmons, 1973, p. 11).

Las ciudades ofrecen mayores ganancias económicas a los migrantes, donde tienden a ser ascendentemente móviles. Se calcula que cinco años después del desplazamiento, los migrantes tienen ganancias iguales a las de los no migrantes urbanos de la misma educación, edad, raza y sexo. Por otra parte, la distribución del ingreso es más equitativa en las ciudades grandes que en el campo. Davis concluye que varios factores hacen que los migrantes sean atraídos a las ciudades más grandes, entre ellos, mayores oportunidades económicas (Cardona y Simmons, 1973).

En cuanto a los tugurios, Cardona sostiene que son asentamientos de vivienda evolutivos, que en algunos años alcanzan niveles iguales o superiores a los programas de vivienda popular del sector público. Las comunidades habitantes de tugurios son innovadoras, creadoras de capital, principalmente a través de autoconstrucción de viviendas y servicios. Tienen una significativa capacidad de ahorro que desempeña un papel productivo y consumidor, del cual depende funcionalmente el sector “moderno” (Cardona y Simmons, 1973).

La preocupación frente a la llamada explosión demográfica, giró en torno a la escasez de recursos, sobre todo alimenticios, presupuestando que no serían suficientes para alimentar a toda la población. Se consideró que las ciudades eran un reflejo de esa gran crisis. Sin embargo, las deficiencias que registraron las zonas urbanas, más que estar relacionadas con su tamaño o tasa de crecimiento, lo estaban con el funcionamiento de las estructuras de poder, que no fueron lo suficientemente capaces de responder a las necesidades y urgencias de su momento:

Entre 1950 y 1969, en la mayoría de países latinoamericanos el número de automóviles de pasajeros en uso, casi se sextuplicó en tanto que la población creció aproximadamente el 63% y la población de las ciudades de más de 20.000 habitantes en cerca de 135% (Cardona y Simmons, 1973, p. 24).

Además, los estudios sobre el tema urbano identificaron los valores agregados que las grandes ciudades ofrecían a sus pobladores, los cuales contribuyeron al proceso de secularización. Gracias al tamaño y la diversidad de habitantes el control social se desvanece o asume formas camaleónicas en los centros urbanos. Por su parte, el anonimato libera al individuo y lo deja a merced de sí mismo. Sólo debe rendir cuentas a su propia persona, ya no al grupo ni a la comunidad. Todos sus impulsos, sus pulsiones, quedan liberadas de la tiranía del mundo externo (Balaguer, 2003).

En el plano de la sexualidad y la reproducción, el anonimato facilitó que los individuos ya no estén controlados por parámetros morales limitantes, sino que vivieran libremente su sexualidad sin ser estigmatizados. Esta situación debilitó el control que la Iglesia católica poseía sobre los habitantes de las ciudades. Siguiendo los planteamientos de Tschannen (1992), el anonimato contribuyó al proceso de secularización, en la medida en que la privatización de las prácticas sexuales y reproductivas, pasaron a ser un asunto netamente de la vida privada del individuo, donde las interferencias sociales y eclesiales no tenían mayor cabida, la influencia de la Iglesia católica perdió su peso.

Otro valor agregado que favoreció el proceso de secularización en las zonas urbanas, fue el mayor acceso a los medios masivos de comunicación. En las décadas de 1960 y 1970 la televisión y las revistas impresas, tuvieron un importante despliegue, concentrándose en las grandes ciudades colombianas, al igual que la radio que incluyó zonas rurales. En estas décadas se registra el auge de publicaciones periódicas dirigidas a públicos especiales (mujeres, varones y población adolescente) y particularmente a la familia. Las revistas, por ejemplo, incluían secciones exclusivas para referirse a temas relacionados con la sexualidad y la reproducción y/o espacios donde el público podía realizar preguntas informativas, de las cuales se puede deducir el interés en la temática investigada por los temas consultados:

- Reducción del tamaño del busto,
- Viudo que desea reintegrarse a la vida social,
- ¿El marido se niega a besarla?
- Esposa que desea adornarse sus órganos genitales
- Si tiene atrofiada la próstata...
- ¿Se casó demasiado joven y no quiere que su hija se case?,
- Esposo exige posición hombre arriba
- Señor ama a dos mujeres al mismo tiempo (De Mármora, 1979, p. 120).

La inclusión de temas relacionados con la sexualidad y la reproducción humana en los medios masivos de comunicación, como las revistas de circulación masiva en América Latina, fue interpretado por sectores sociales seculares como Cresalc, como una manera de dominación, donde la familia sería utilizada como reproductora de ideología extranjera:

Dentro de los objetivos estratégicos de estos imperios de la comunicación masiva, el grupo familiar figura como objetivo No. 1. Fundamentalmente por el papel que la familia tiene como agente socializador y como “mediatizadora del sistema”. La familia va a constituir el rol que le toca cumplir de reproductora de la ideología en el campo donde van a converger los esfuerzos de estos medios masivos, ejerciendo a su vez sus ramificaciones en lo que se refiere al sexo y la sexualidad, la maternidad y la pareja (De Mármora, 1979, p. 120).

Se señaló que estas revistas más que contribuir a una educación sexual crítica, tuvieron como objetivo la “cretinización” cultural, es decir, la reproducción de modelos femeninos y masculinos que no tenían ninguna relación con las condiciones de vida de las personas a quienes llegaban estas revistas:

La idiotización de los lectores, la imposición de pautas, valores, ideología, objetivos de vida, a través de un juego de sugerencias, influencias y distorsiones de la realidad. El objetivo de carácter ideológico, va íntimamente relacionado con intereses económicos: preparar para un consumo cada vez más desenfrenado, crear necesidades, mantener otras, copar el tiempo libre, de manera que la

posibilidad de criticidad, y toma de conciencia, desaparezcan o se diluyan lo máximo posible (De Mármora, 1979, p. 5).

A pesar del imperialismo que se les atribuyó a las revistas de distribución masiva y las acusaciones de convertir la sexualidad en un objeto de consumo (De Mármora, 1979), estas publicaciones contribuyeron a romper el manto de tabú que envolvía a la sexualidad y a la reproducción humana, temas que se habían limitado a los anatemas y controles de jerarquía católica. Estas publicaciones con sus textos e imágenes, expandieron la concepción del cuerpo y el placer sexual como parte de la condición humana, cuestionando la temida pecaminosidad que se le había impuesto. Además, contribuyeron a que temáticas polémicas o poco conocidas en el plano de la sexualidad y la reproducción, se difundieran en espacios más amplios a una variada población. Así, los terrenos que la Iglesia católica se había esforzado en defender y conservar en sus modelos de moral sexual, fueron cediendo. Entre estas revistas tenemos Playboy y Cosmopolitan.

Las fotonovelas se convirtieron en un medio de comunicación importante para el público femenino, al cual estaban dirigidas. Se destacaron por un lenguaje sencillo por medio del cual narraban historias con temáticas globales como el aborto, la homosexualidad, la infidelidad, la eutanasia, los hijos fuera del matrimonio, las agresiones sexuales hacia las trabajadoras domésticas, entre otros. Esto contribuyó a reconocer las discusiones y problemáticas que la sociedad bogotana afrontaba, que respondiendo a la tradición católica, consideraba la pareja heterosexual casada y los hijos dentro del matrimonio como el modelo ideal para ejercer la sexualidad y la reproducción. Las fotonovelas contaron con gran acogida en las décadas de 1960 y 1970, dado que la imagen fotográfica trabaja como un espejo, planteando escenas cotidianas que seguramente vivían las usuarias y que dada la incipiente política pública del Estado colombiano, debían permanecer en el silencio y la estigmatización.

3.La iglesia católica frente a la sexualidad y la reproducción humana y las políticas de población

“Hay tanta gente indeseable porque ha faltado presencia de la Iglesia. Y ha faltado presencia de la Iglesia porque los católicos habíamos alienado en el clero nuestra personal presencia de Iglesia. Y otras cosas más. La iglesia hace figura de estar defendiendo un atado de dogmas, un enredo de abstracciones teológicas, de espaldas al hombre y a la mujer concretos, con sus cuerpos para alimentar y vestir, con sus hijos para criar, con sus anhelos de surgir, en tanto que los demógrafos y los estadistas hacen figura de morir de angustia ante el dolor humano”

Hernán Vergara Delgado, El Complejo de Layo, 1968, p. 113

El cristianismo en sus primeros siglos fue influenciado por diversas filosofías y religiones presentes en el Imperio romano, las cuales contribuyeron a la mirada pecaminosa de la sexualidad. Por ejemplo, el dualismo entre alma y cuerpo desvalorizó al segundo y exaltó el espíritu por considerarlo más cercano a lo divino:

Una de estas influencias tiene que ver con el dualismo filosófico griego y posteriormente con la religión maniquea, que presentaba al ser humano constituido por dos principios: uno espiritual bueno y otro material malo. Lo material estaba circunscrito al cuerpo. Y la sexualidad constituía una dimensión fundamental del mismo (Organización Mundial de la Salud, 1994, p. 17).

Todo lo relacionado con el cuerpo humano, incluida la sexualidad fue catalogado como bajo, inferior, malo y contrapuesto a la espiritualidad. Se consideró que la sexualidad apartaba de Dios y había que negarla o evitarla, es así como se acogió el concepto de castidad en el cristianismo:

Una virtud cuya etimología ya indica su procedencia (según algunos autores viene de “castigare”, castigar, suprimir) y consistía en la negación sistemática de todo ejercicio de la genitalidad y, a ser posible, de todos los demás aspectos de la sexualidad (supresión de sensaciones, impulsos, instintos, pasiones, sentimientos, afectos, pensamientos, deseos, fantasías) (OMS, 1994, p. 17).

Por su parte, la influencia del estoicismo en el naciente cristianismo contribuyó a fortalecer la negación y el rechazo del cuerpo humano y la sexualidad. El ideal de los estoicos era el dominio y control de todas las sensaciones y reacciones. Las pasiones debían estar sometidas a la razón, ninguna clase de sensaciones y sentimientos podían aflorar al exterior ni ser expresados. La búsqueda de la perfección humana como ideal del cristianismo hizo que se tomaran del estoicismo estos valores y actitudes. El resultado respecto a la sexualidad fue evidente: el placer sexual y la capacidad de sentir sensaciones fueron considerados inadmisibles en un cristiano perfecto.

Uno de los más influyentes Padres del cristianismo, Agustín de Hipona basado en su pasada y agitada vida sexual, juntó las concepciones estoicas y maniqueas, consideró que el placer sexual era algo pecaminoso en sí mismo. Si bien la relación sexual debía mantenerse para la conservación de la especie, en ella no debía admitirse el placer, los cónyuges solo tenían el deber de procrear. Es decir, las relaciones sexuales solo debían ser admitidas dentro del matrimonio para la reproducción. Agustín amplió la doctrina sobre el matrimonio, la cual se vio reflejada y defendida en las encíclicas sobre sexualidad y reproducción de los siglos XIX y XX, donde los hijos, la fidelidad mutua de los esposos, su significación sacramental y la unión indisoluble, fueron catalogados como los más grandes bienes del matrimonio.

La virginidad como uno de los grandes valores femeninos ha sido ampliamente difundido a través de la imagen y la devoción de María la madre de Jesús, la cual se presenta como una mujer pura, virgen, madre, obediente, sumisa, humilde y asexuada. Este

símbolo religioso se impuso como el modelo moral ideal para las mujeres, contrapuesto a Eva y Lilith²:

María continúa siendo el arquetipo primordial para toda y cualquier mujer, independiente de su clase social, grupo étnico-racial, o religioso. Incluso en el mundo protestante, los ideales de pureza virginal y de amor maternal (que se remontan a María) son valorados. La maternidad continúa siendo vista como el ideal para toda mujer. Toda madre es mujer y toda mujer es madre. La maternidad es presentada como la *única* posibilidad de realización y plenitud femeninas (Deifelt, 2006, p. 27).

Dentro del catolicismo, es también significativa la inferioridad atribuida a la mujer con respecto al varón. Esto según la interpretación que le atribuye el segundo lugar en la creación, así como la fuente de pecado, incapaz de resistir la tentación hecha por el demonio en el paraíso. Esta hermenéutica, mezclada con una connotación pecaminosa de la sexualidad, llevó a pensar que la perdición del hombre era la mujer en cuanto fuente de pecaminosidad sexual, justificando así la sumisión femenina. Son abundantes e insistentes las citas de los Padres y los teólogos de la Iglesia católica sobre este asunto:

Tú (mujer) eres la puerta del diablo, tú quien destapó el árbol prohibido, tú la primera transgresora de la ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquel a quien el diablo no tuvo suficiente coraje para acercársele, tú estropeaste la imagen de Dios: el hombre Adán; por tu castigo, la muerte, incluso el hijo de Dios hubo de morir (...) ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo está vigente hoy; la culpa, necesariamente, sobrevive hoy también (Tertuliano de cultu feminarum, citado por Sánchez, 2006, p. 35)

² De acuerdo con la tradición judía, Lilith es la primera mujer creada por Yahvé en el paraíso, lugar que abandona por negarse a estar siempre abajo en las relaciones sexuales que sostenía con Adán.

Para la jerarquía de la Iglesia católica, el placer sexual se constituyó en el símbolo del goce o disfrute corporal que con más ahínco debía ser rechazado. Incluso la pareja casada católicamente debía evitar cualquier sensación placentera, su consentimiento o goce consiente y libremente aceptado se consideraba maldad moral y se calificaba como comportamiento pecaminoso. Los manuales tradicionales de moral de los confesores se refieren al “placer libidinoso” o “complacencia venérea” que debía entrar en la lista de pecados en el sacramento de la confesión (OMS, 1994).

La Iglesia católica solo acepto las relaciones sexuales dentro del vínculo matrimonial católico, aún así, estas no perdían la maldad moral y pecaminosidad propia de la sexualidad y el placer. La procreación mitigaba de alguna manera el carácter negativo que se les había asignado y por ello rechazó vehementemente cualquier instrumento o medio para evitar la reproducción. Desde este orden social, el catolicismo romano construyó y reforzó sus doctrinas, teologías, documentos, encíclicas, pronunciamientos y modelos sobre la sexualidad y la reproducción humana que marcaron la vida de sus fieles seguidores.

Siguiendo los postulados de Max Weber, al “contenido de sentido” de una relación social se le llama “orden” cuando la acción se orienta por máximas que pueden ser señaladas. En nuestro caso, las máximas definidas por el catolicismo para mantener el orden señalado, fue la inhibición sexual, la reproducción exclusiva en el matrimonio y la categorización pecaminosa a quienes lo transgredieran. Weber habla de una “validez” de este orden cuando la orientación de algunas máximas tiene lugar porque en algún grado significativo aparecen válidas *para* la acción. La negación de la sexualidad y reproducción limitada al matrimonio católico, se convirtieron en máximas obligatorias, como un *debe ser*. En este caso, la acción se orienta por estos modelos, en la medida que hay una conexión de sentido para el actor que le confiere “fundamento” de sentido a su conducta (Weber, 1997).

Para comprender la conexión de sentido de las acciones de los fieles católicos que acogieron las máximas obligatorias definidas por el catolicismo, se puede recurrir al sentido mentado de la acción de los fieles, que está referida a la conducta de otros y que orienta su desarrollo. Es decir, la reproducción de estos modelos no se da por imitación,

sino por muchos más elementos de esta acción que da sentido a quienes la asumen como propia, en la medida que les permite estar en sintonía con el orden establecido y con los elementos en los que han fundado el sentido de su acción, entre ellos la validez y legitimidad que les merece la Iglesia católica.

La autoridad ejercida por la Iglesia católica colombiana en lo referente a los parámetros de sexualidad y reproducción, está relacionada con un orden basado en normas morales que se imponen como creencia y quienes lo siguen están más cercanos a lo bello estéticamente y a lo puro y bueno religiosamente. De acuerdo con Weber, la norma moral se impone a la conducta humana como una *creencia* en valores, pretendiendo que aquella conducta es el predicado de lo “bello” y la cual es medida por patrones estéticos (Weber, 1997, p. 29).

3.1 Catolicismo y feminismo

El movimiento feminista que toma fuerza en el siglo XIX reclamando derechos civiles de las mujeres, en primera instancia el derecho al sufragio, sin proponérselo directamente cuestiona la participación femenina en el seno del catolicismo. Es así, como desde el siglo XIX, la Iglesia católica procura estar a tono con estos reclamos, orientados a la igualdad de las mujeres en la sociedad civil y procura la creación de grupos femeninos en sus estructuras:

A finales del siglo XIX crece el número de asociaciones de mujeres católicas que llevan a cabo programas de promoción. Este plan alcanza a todas las clases sociales. En la Encíclica *Rerum Novarum*, León XIII impulsa el asociacionismo femenino. Se crean asociaciones de mujeres católicas cuyo objetivo es conseguir la equiparación de los sexos respecto a los derechos humanos en la sociedad civil. Se pueden considerar encuadradas dentro del sufragismo, y no llegan a demandar reformas de la iglesia o de la doctrina (Bernal, 1998, p. 85-87).

El feminismo va ampliando sus demandas y en las décadas de 1960 y 1970 incluye la potestad y libertad femenina sobre su sexualidad y su reproducción, avances que son mirados con prevención y preocupación por parte de Pablo VI,

Quien muestra su inquietud por la desorientación de algunos planteamientos feministas que van penetrando en las creyentes católicas. Estima necesario un

auténtico feminismo, distinto del radical, que postule no tanto la igualdad de derechos fundamentales, y la no discriminación, cuanto la disgregación absoluta de lo que tradicionalmente ha sido el papel insustituible de la mujer (Bernal, 1998, p. 122).

Las reformas por las que claman las feministas, sobre todo en las décadas de 1960 y 1970, entran en abierto rechazo con algunos modelos religiosos femeninos. Por ejemplo, el de la virgen María, que relega la sexualidad femenina a la maternidad, a la virginidad o a la asexualidad. Con la Exhortación Apostólica *Marialis cultus* (1974), Pablo VI pretende oponerse al radicalismo feminista y ajustar el modelo mariano a las demandas de la época: “Considera que el feminismo radical aspira a una libertad ilimitada de la mujer, según los modelos del materialismo y el hedonismo. Este igualitarismo propio de una sociedad materialista, no da respuesta a lo que realmente necesita la mujer” (Bernal, 1998, p. 123).

El Concilio Vaticano II respondía a la necesidad de que la Iglesia católica ampliara su relación con el mundo, en ese llamado muchas congregaciones religiosas femeninas en Colombia,³ influenciadas también por el feminismo, optaron y priorizaron su trabajo por la liberación femenina, desde su organización religiosa o entidades no gubernamentales:

Se propugnaba una democratización de las comunidades religiosas. El número de religiosas descendió notablemente en diez años y muchas ex-religiosas participaron en conferencias y asociaciones que intentaban una reforma de la iglesia para lograr la emancipación de la mujer eliminando el patriarcado. Algunas congregaciones se propusieron colaborar abiertamente con el movimiento de liberación de la mujer (Bernal, 1998, p. 100).

Desde 1961 varias organizaciones de mujeres católicas, influenciadas por el feminismo, entre ellas, el grupo Alianza Internacional Juana de Arco que alcanzó mayor extensión, solicitaron a su iglesia el acceso de las mujeres al diaconado y al sacerdocio. A pesar del

³ La Comunidad religiosa de las Javerianas, por ejemplo, en 1976 en Cali, fundaron el Centro Cultural Popular Meléndez en el barrio El Jordán, hoy Casa Cultural Tejiendo Sororidades y a finales de la década de 1970 en Bogotá el Centro de Promoción y Cultura en el barrio Britalia.

respaldo que recibieron de muchos teólogos en el mundo, en 1976, con la declaración *Inter Insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Vaticano cerró esta posibilidad. Vale resaltar que ni en este tema, que es de competencia interna de la Iglesia católica, ni mucho menos en el de la sexualidad y la reproducción, que pertenece al ámbito de los derechos civiles, el catolicismo romano dio pasos significativos para cambiar su posición. Esto se refleja en el lenguaje utilizado por la jerarquía católica, rechazando la discriminación y la disgregación femenina, pero nunca refiriéndose a ellos en el plano de derechos de las mujeres.

3.2 Documentos de la Iglesia católica sobre sexualidad y reproducción

3.2.1 Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, sobre la familia (1880)

El 10 de febrero de 1880, el Papa León XIII publicó la encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, sobre la familia, que traduce, “Secreto de la Sabiduría Divina”. Este documento hace referencia a la creación de la primera pareja humana (Adán y Eva) y asume la unión conyugal como “el natural principio de todos los hombres”, trata a la familia como “sociedad doméstica” y se le atribuyen dos propiedades esenciales: la unidad y la indisolubilidad. Rechaza la poligamia y plantea que la finalidad del matrimonio cristiano es “la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios (*Arcanum Divinae*, 1880, No. 4).

Tal visión de familia hace frente a los ataques que las corrientes modernas de su tiempo producen contra el matrimonio y la institución familiar, y que se concentran en tres aspectos: negar la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio, separar el contrato y el sacramento y permitir el divorcio. Así mismo hace un llamado a evitar matrimonios con no católicos. En esta encíclica, la sumisión a la que es llamada la mujer, es evidente:

El marido es jefe de la familia y cabeza de la mujer, la cual, sin embargo, puesto que es carne de su carne y hueso de sus huesos, debe someterse y obedecer al marido, no a modo de esclava, sino de compañera (*Arcanum Divinae*, 1880, No. 8).

3.2.2 Encíclica *Casti Connubii* sobre el matrimonio cristiano (1930)

Cincuenta años después, el 31 de diciembre de 1930 el Papa Pío XI publicó la encíclica *Casti Connubii* sobre el matrimonio cristiano, que traduce, “Matrimonio casto”. Hay dos diferencias claras entre esta Encíclica y la de medio siglo anterior. La primera es de acento, Pío XI parece estar especialmente preocupado en valorar el matrimonio sobre tres bienes: la prole, sólo en el matrimonio es permitida la procreación y la educación de los hijos; la fidelidad, entendida como lealtad mutua y cumplimiento fiel del contrato conyugal, con especial énfasis en la obediencia de la mujer al marido; y, el sacramento, que le da el carácter de indisoluble.

La segunda diferencia consiste en una lectura de los nuevos atentados en contra de la familia. Estos se subdividen, por un lado, en colocar en el mismo nivel el matrimonio católico con otras uniones civiles:

Falsas teorías sobre la naturaleza del matrimonio cuyo origen común es desconocer a Dios como autor del mismo, para presentarlo como una mera invención humana, lo que hace igualmente legítimas a su lado, otras formas de unión humana como las uniones temporales, a prueba, y de amistad (*Casti Connubii*, 1930, No.19).

Por otro lado, se consideran atentados contra la familia prácticas anticonceptivas, la infidelidad y las uniones no católicas:

Atentados contra la prole (prácticas anticonceptivas, abortivas o de eugenesia que privan el derecho al matrimonio), atentados contra la fidelidad (contra la castidad, el respeto y obediencia mutuas, el amor entre los cónyuges), atentados contra el sacramento (el matrimonio civil, los matrimonios mixtos y el divorcio) (*Casti Connubii*, 1930, No.31).

Por primera vez en uno de sus documentos, la Iglesia católica tacha a la anticoncepción como delito grave:

Todo uso del matrimonio en cuyo ejercicio el acto quede privado, por la industria de los hombres, de su fuerza natural de procrear la vida, infringe la ley de Dios y de la naturaleza, y quienes tal hicieren contraen la mancha de un grave delito (*Casti Connubii*, 1930, No. 57).

La posición radical del catolicismo sobre la familia, en buena parte obedeció a la apertura declarada por los obispos anglicanos en la Conferencia de Lambeth en 1930, donde aceptaron la utilización de medios artificiales de contracepción en el matrimonio, aunque rechazaron el aborto y el amor ilegítimo, es decir, fuera del vínculo matrimonial:

Cuando se vea claramente la obligación moral de limitar o de evitar la paternidad, el método a seguir debe decidirse según los principios cristianos. El primer método y el más obvio es el abstenerse completamente de las relaciones conyugales todo el tiempo que sea necesario, llevando una vida de disciplina y de dominio de sí mismo, con la ayuda y gracia del Espíritu Santo. Hay casos, sin embargo, en que se encuentran a la vez la obligación moral, claramente percibida, de limitar o de evitar la paternidad, y sólidas razones de orden moral para no adoptar una abstención completa. En estos casos la Conferencia reconoce que pueden ser empleados otros métodos, siempre que se proceda a la luz de los mismos principios cristianos. La Conferencia condena enérgicamente el empleo de cualquier método por motivos de egoísmo, de sensualidad o de simples conveniencias personales (Conferencia de Lambeth, 1930).

Si bien esta es la posición oficial de los obispos de la Comunión anglicana en 1930, algunos de ellos hicieron pública su distancia con la resolución que hace referencia a la utilización de medios anticonceptivos bajo la luz de los principios cristianos.

En Colombia, la encíclica *Casti Connubii* coincide con la llegada del liberal Enrique Olaya Herrera a la Presidencia de la República, dando inicio a la llamada etapa de transición y la República Liberal (1930-1946). Sin embargo, esto no fue una amenaza para el modelo de familia tradicional que había asumido el país desde la tradición católica. Para llegar al poder, Olaya Herrera mantuvo una relación cordial con los jerarcas católicos, lo que aseguró no tocar temas tan sensibles como el de la familia y la procreación:

Desde el comienzo de su campaña, Enrique Olaya Herrera se había apresurado a ofrecer sólidas garantías a las creencias católicas, afirmando que consideraba fundamental para la paz de las conciencias la observancia del precepto constitucional según el cual los poderes públicos debían proteger a la Iglesia católica como elemento esencial del orden social. Tanto Olaya Herrera como el arzobispo Ismael Perdomo estuvieron de acuerdo en la necesidad de una sólida armonía entre ambas potestades (González, 1997, p. 285).

Para LaRosa, (2000) la amenaza que enfrentó la jerarquía católica ya no fue el liberalismo, con quien tuvo que empezar a negociar. Sus nuevos enemigos fueron el protestantismo y el comunismo. Frente al primero, la Iglesia católica criticó duramente la enseñanza impartida en centros educativos protestantes mixtos, donde los dos sexos recibían la misma educación, lo cual ponía en riesgo el modelo tradicional de hombre y mujer, así como el matrimonio, basado en la voluntad divina:

Pretendiendo reformar la sapientísima obra del Creador y fundándose en una deplorable confusión de ideas, convierte la legítima sociedad humana en una promiscuidad e igualdad niveladora; como si el Creador no hubiera ordenado y dispuesto la convivencia perfecta de los dos sexos solamente en la unidad del matrimonio (Pastoral Colectiva, 1933, p. 400-401, citada por Arias, 2003, p. 113).

Los Colegios Americanos fundados en Colombia, en Bogotá en 1869, además de apostar por una educación mixta, contribuyeron a la difusión de las ideas protestantes, en contravía de los postulados católicos: "Ideas provenientes de la Revolución Francesa, la democracia fundamentada en el sufragio universal, la libertad de culto, la soberanía nacional, el derecho de asociación, el anticlericalismo, lo que rompía con el modelo vigente y sustentado por la Iglesia católica" (Arias, 2003, p. 114). Aún así, estos idearios no cuestionaron la sumisión que la mujer le debía al hombre sustentada en la creación divina, no pusieron en duda el modelo de matrimonio que el catolicismo defendía como el único espacio para las relaciones sexuales y la procreación. Este tema era muy sensible, aún para sectores protestantes y liberales colombianos que dentro de las transformaciones políticas y culturales, no incluyeron cambios en la manera de vivir y asumir la sexualidad y la reproducción humana.

3.2.3 Concilio Vaticano II (1962 – 1965)

En enero de 1959 el Papa Juan XXIII convocó a la Iglesia católica a un Concilio, conocido como Vaticano II, el cual se desarrolló entre 1962 a 1965. Este llamado se convirtió en una esperanza de apertura y renovación de la Iglesia católica, en la medida que trató de responder a las preocupaciones y urgencias de la época:

Esta reunión, citada de manera urgente por el papa Juan XXIII, pretendía modernizar la Iglesia católica poniéndola a tono con los cambios gigantescos que habían ocurrido durante la primera mitad del siglo XX. La Iglesia católica no tenía forma de explicar la primera o la segunda guerra mundial (en la “Europa cristiana”), las brutalidades cometidas en países cristianos como Alemania o España durante las décadas de 1930 y 1940, o los avances del comunismo “ateo” en China, Europa del este y el sur este asiático y Latinoamérica desde 1945. La iglesia, a principios de la década de 1960, necesitaba abordar estos y otros temas –en particular el paso de fieles a otras religiones y la reducción de miembros en los seminarios- de una manera nueva, activa y creativa. Era la esencia que estaba detrás de la convocatoria del Vaticano II (LaRosa, 2000, p. 179-180).

En lo referente a sexualidad y reproducción, se identifican algunos tímidos avances aunque enraizados en el concepto de matrimonio católico como único vínculo legítimo para las relaciones sexuales y la procreación. Aun así, estos pasos pueden resultar importantes en la comprensión que la Iglesia católica construyó sobre sexualidad y reproducción en una época tan agitada para el tema. Un cambio tiene que ver con la interpretación sobre castidad, llegando a reconocer que el acto sexual del matrimonio es casto. Así se entiende que la castidad no consiste en la negación o supresión de la genitalidad o de la sexualidad, sino en el ejercicio adecuado de las mismas:

Los actos en que los cónyuges se unen entre si íntima y castamente, sean honestos y dignos, y cuando se ejercitan en modo auténticamente humano, significan y fomentan la mutua donación con la que uno al otro se enriquecen con agradecimiento y alegría (Gaudium et Spes No. 49).

En concordancia con lo anterior, se reconoce que el único fin del matrimonio no es la descendencia, aunque insiste en la indisolubilidad del mismo:

El matrimonio, con todo, no es una institución destinada exclusivamente a la procreación, sino que su misma índole de contrato indisoluble entre personas, y el bien de la prole, exigen que el mutuo amor entre los esposos se manifieste y se perfeccione y madure según un orden recto. Por eso, aunque falte la prole, frecuentemente tan deseada, no por eso el matrimonio deja de existir como institución y comunión de vida, y conserva su valor y su indisolubilidad (Gaudium et Spes No. 50).

Se le otorga valor e importancia a la interpretación que los esposos hagan del amor de Dios y de su propia conciencia. Este punto debe ser interpretado como el reconocimiento que se hace al individuo como ser pensante e intérprete de la ley divina y no solamente como receptor. De esta manera, se reconoce el abanico interpretativo individual en cuanto a la sexualidad y la reproducción:

En este oficio de transmitir la vida humana y de educarla, que han de considerar los esposos como misión propia, saben ellos que son cooperadores del amor de Dios y en cierta manera sus intérpretes. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder exclusivamente a su arbitrio, sino que siempre se deben dejar gobernar por su conciencia (Gaudium et Spes No. 50).

Estos cambios obedecen a los desafíos que la realidad presentaba al Vaticano II, en un tema donde el feminismo y el hipismo daban pasos importantes, y el proceso de secularización avanzaba cada vez más. Sin embargo, estos avances están circunscritos a la pareja que ha contraído el vínculo matrimonial católico, aún considerado único y legítimo, rechazando el divorcio y los métodos anticonceptivos:

Sin embargo, no brilla en todas partes con el mismo esplendor la dignidad de esta institución (matrimonio y familia), pues aparece nublada por la poligamia, por la lacra del divorcio, por el llamado amor libre y otras deformaciones análogas. Además, el amor conyugal se ve profanado frecuentemente por el egoísmo, el hedonismo y las prácticas ilícitas contra la generación (Gaudium et Spes No. 47).

Al no tener aún una posición oficial sobre los métodos de planificación familiar, el Concilio Vaticano II no hizo ninguna pronunciación diferente a las dos encíclicas anteriores. La Comisión para el estudio de la población, la familia y la natalidad nombrada por el Papa Juan XXIII, continuaba con su trabajo, que daría lugar a una pronunciación oficial del pontífice sobre el tema. Asimismo, no hay ninguna novedad sobre el tema de la vida. A partir de 1889 la Iglesia católica consideró que la vida humana inicia desde la concepción,⁴ por tanto, la oposición al aborto fue férrea:

La vida, por consiguiente, desde su misma concepción, se ha de proteger con sumo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes nefandos. En la regulación, pues, de la procreación no les está permitido a los hijos de la Iglesia, en virtud de estos principios, seguir unos métodos que el Magisterio, al explicar la ley divina no aprueba (*Gaudium et Spes* No. 51).

A lo largo de los documentos del Concilio Vaticano II, es reiterativa la defensa del modelo de familia tradicional, como único espacio para la concepción de los hijos y por la responsabilidad que se les otorga a los padres de familia en la educación religiosa y moral de su descendencia en la doctrina católica. El interés histórico de la jerarquía católica en la familia, tiene que ver con el aumento del número de fieles y la transmisión que ellos reciben de las enseñanzas y la moral católica. Es decir, el modelo de familia católica tradicional fue el recurso más efectivo, económico, seguro y eficaz para que el catolicismo se expandiera y así asegurara su continuidad y crecimiento:

Los hijos sean formados de tal modo por la educación que lleguen a la edad adulta con pleno sentido de su responsabilidad y puedan seguir su vocación, incluso la vocación sagrada, y escoger su estado de vida, y, en caso de

⁴ En el siglo XIII, Tomás de Aquino enseñó que antes de las doce semanas de gestación el cuerpo no tiene forma humana y, por tanto, tampoco tiene alma. La Iglesia católica consideraba que el aborto no era un homicidio en sí mismo si se llevaba a cabo antes de los 40 días de gestación en embriones masculinos y antes de los 80 en embriones femeninos, pues creía que hasta ese momento el embrión no tenía alma. Estas posiciones, confirmadas en el Código Graciano, constituyen la teoría de la hominización tardía, que considera que el embrión no es una persona porque aún no tiene alma (*Católicas por el Derecho a Decidir*, 2012).

matrimonio puedan formar su familia propia dentro de las condiciones morales, sociales y económicas que le sean favorables (Gaudium et Spes No. 52).

3.2.4 Encíclica *Humanae Vitae*, sobre la vida humana (1968)

3.2.4.1 Antecedentes

El 25 de julio de 1968, el Papa Pablo VI firmó la encíclica *Humanae Vitae*, que traduce, La Vida Humana, con el subtítulo “Sobre la regulación de la natalidad”. Con la cual ratificaba la posición oficial de la Iglesia católica sobre la sexualidad y la reproducción humana. No era un tema nuevo para la jerarquía eclesiástica, las anteriores encíclicas que prohíben los medios anticonceptivos para evitar la procreación y fortalecer el matrimonio, dan muestra de la actitud con que la iglesia lo había asumido. Sin embargo, la década de 1960 presenta un novedoso y desafiante panorama, que obliga al Vaticano a revisar su posición.

Dado el auge de la comercialización de los métodos anticonceptivos, la llamada revolución sexual, el crecimiento del movimiento feminista y hippie en diferentes países del mundo, el aumento de la población mundial, las discusiones sobre desarrollo y pobreza, así como del imperialismo, llevaron a que el Papa Juan XXIII en marzo de 1963, convocara una

Comisión de la que formaban parte bastantes estudiosos de las diversas disciplinas relacionadas con la materia y parejas de esposos, que tenía la finalidad de recoger opiniones acerca de las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad, y de suministrar elementos de información oportunos, para que el Magisterio pudiese dar una respuesta adecuada a la espera de los fieles y la opinión pública mundial (*Humanae Vitae*, 1968, No. 5).

Una mayoritaria parte de dicha comisión recomendó que la Iglesia católica asumiera una actitud favorable frente a los métodos anticonceptivos en la vida conyugal: “Una abrumadora mayoría de la comisión especial designada por el Pontífice para estudiar el problema, recomendó en 1965 que se permitiera a los matrimonios católicos regular la

concepción para “ordenar adecuadamente” su vida común” (El Espectador, 29 de julio 1968: 1A).

A pesar de que esta posición fue conocida mucho antes de la publicación de la encíclica a través del *National Catholic Reporter*, Pablo VI acogió la vertiente que se oponía a los métodos anticonceptivos. Algunos consideran que el entonces obispo de Cracovia, Karol Wojtyła fue influyente en esta decisión, el obispo Wojtyła defendió la posición tradicional de la Iglesia católica desde un punto de vista filosófico en su libro “Amor y responsabilidad”, publicado en 1960 (Brunelli, 2008). Para Isabel Gómez Acebo (2011), la posición de Pablo VI tiene que ver con la infalibilidad papal: “Se pensaba que si un nuevo pontífice declaraba la legitimidad de los métodos anticonceptivos, estaba minando esta infalibilidad, pues su doctrina era contraria a la de Pio IX en *Casti Connubi*”.

Con este antecedente, dispares fueron las reacciones de las Conferencias Episcopales y de los laicos en todo el mundo, tanto a favor como en contra de la encíclica cuando esta fue publicada en 1968, más aún, si se tiene en cuenta que la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II apostaba por una mayor apertura frente a las necesidades y los problemas del mundo, como lo era la explosión demográfica y la pobreza.

3.2.4.2 El contenido de la *Humanae Vitae*

La encíclica está organizada en tres partes. La primera reconoce los cambios y las condiciones que enfrenta el mundo, entre ellos, el rápido aumento de la población mundial, la situación dispar con las reservas que se disponen y los cambios en la personalidad de la mujer, así como su puesto en la sociedad. Estas transformaciones plantean a los esposos la necesidad de regular su reproducción y exigen al magisterio eclesiástico revisar la doctrina moral sobre el matrimonio. A lo largo de la encíclica se reitera que la Iglesia católica es depositaria e intérprete de la ley moral, evangélica y natural, y con ello es fiel a la voluntad de Dios.

En una segunda parte titulada “Principios doctrinales”, la encíclica insiste en que la función del matrimonio, según la ley natural, es la procreación y la educación de la prole. La ley natural está basada en la disposición de Dios sobre los ritmos naturales de procreación, por tanto, cualquier acto matrimonial debe estar destinado a la transmisión

de la vida. La paternidad responsable se asume como el dominio necesario del instinto y las pasiones, por medio de la razón y la voluntad. Posteriormente, identifica vías ilícitas para la regulación de los nacimientos: el aborto, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer. Se mencionan las graves consecuencias que traen los métodos de regulación artificial de la natalidad, entre ellas: la infidelidad conyugal, la degradación general de la moralidad, la pérdida de respeto a la mujer considerándola un simple instrumento de goce egoísta y el peligro que representaría en autoridades públicas despreocupadas de las exigencias morales. Esta segunda parte finaliza reconociendo que estas enseñanzas no serán recibidas tan fácilmente y reiterando que la Iglesia católica es fiel a las instrucciones y ejemplo del Salvador.

La tercera y última parte de la encíclica se concentra en las “Directivas pastorales”. Es un llamado a diferentes instancias, para que cada uno desde su responsabilidad apoye y ponga en práctica la encíclica. A las autoridades públicas solicita no permitir que se degrade la moralidad de los pueblos introduciendo legalmente prácticas contrarias a la ley natural y divina. Plantea que los poderes públicos pueden y deben contribuir a la solución del problema demográfico, con una “cuidadosa política familiar y de una sabia educación de los pueblos, que respete la ley moral y la libertad de los ciudadanos” (*Humanae Vitae*, 1968, No. 23). A los hombres de ciencia llama a avanzar en una “regulación de nacimientos fundada en la observancia de los ritmos naturales” (*Humanae Vitae*, 1968, No. 24). A los esposos cristianos, los exhorta al dominio de sí mismos mediante la razón y la voluntad, además, los llama a crear apostolados de esposos para comunicar su experiencia a otras parejas. A los educadores les pide crear un clima favorable a la educación de la castidad. A los médicos y personal sanitario solicita que su vocación cristiana esté por encima de todo interés humano y que promuevan las soluciones inspiradas en la fe. A los sacerdotes, los llama a exponer sin ambigüedades la doctrina de la Iglesia católica sobre el matrimonio. A los obispos, junto con los sacerdotes les pide trabajar para salvaguardar la santidad del matrimonio y considerar esta misión como una de las responsabilidades más urgentes del tiempo actual. La encíclica finaliza ratificando al Papa como sucesor de Pedro, depositario e intérprete de la tradición cristiana.

3.2.4.3 La *Humanae Vitae* como tipo ideal de sexualidad y reproducción del catolicismo

A lo largo de la encíclica es constante la reiteración de la autoridad en la que está sustentada la posición de la Iglesia católica romana. Esta autoridad está vinculada a una decisión divina, que por la sucesión apostólica directa de Pedro, el Papa es el único medio válido para interpretar estas disposiciones. Tal insistencia pareciera responder a las dudas generadas en torno a la máxima autoridad que la Iglesia católica dice poseer sobre el tema de reproducción y sexualidad. Al respecto, Weber (2006) señalaría que la validez de un orden de carácter sagrado de la tradición, es la forma más universal y primitiva. Aún con la validez señalada por Weber que gozaba el catolicismo, el fundamento legítimo de *su orden* es puesto en duda por una acción social racional con arreglo a fines, por la posición que tomó, tanto el Estado colombiano, como sectores sociales liberales.

La autoridad de la jerarquía católica puede leerse dentro del proceso de autonomización que Tschannen identifica en el paradigma de la secularización, como parte de la diferenciación. Para nuestro caso, esta autonomización responde a la alteración de fuerzas entre la institución católica (esfera religiosa) y la esfera no religiosa (secular) en el campo sexual y reproductivo. La emancipación cultural desatada en las décadas de 1960 y 1970, se caracteriza por la emancipación sexual y reproductiva. La conciencia individual, señalada por la misma *Humanae Vitaem*, adquiere un peso fundamental en los mismos fieles católicos. Así, la racionalización con la que es asumida la conciencia individual en la generalización del sistema cultural, lleva a que los fieles no consulten los valores tradicionales religiosos católicos.

Hasta aquí se han expuesto diversos elementos que la Iglesia católica ha utilizado para perpetuar su autoridad tradicional, la cual reposa en una dominación tradicional legítima, donde la voluntad de obedecer, así sea mínima, es fundamental para toda relación de autoridad. La dominación debe ser entendida como “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos” Max Weber (2006, p. 170). La dominación legítima tradicional del catolicismo, descansa en la *santidad* de sus tradiciones, que son las interpretaciones que hace el clero de los

mandatos divinos. El Papa, por su carácter de infalible, asegura dicha fidelidad en la interpretación, obteniendo de esta manera, la obediencia de sus fieles.

Siguiendo los postulados de Weber, estos elementos, son una ligazón de máximas para la conducción de la vida y de innumerables conexiones singulares a las que llamamos una “idea”, que se convierte en una síntesis que se alcanza con el empleo de conceptos típico-ideales. En otras palabras, el tipo ideal de sexualidad y reproducción católica, se logra a partir de la conexión de varios elementos (símbolos, documentos, creencias), que se sintetizan conceptualmente y dan sentido tanto a la acción social como a la obediencia de los fieles a la jerarquía católica.

En conexión con lo anterior, el tipo ideal no solo se plantea en el sentido lógico, sino práctico. Para ello, son utilizados diferentes modelos que permiten a los fieles identificar lo que para ellos es esencial porque está *provisto de valor permanente*, y se utilizan para juzgar su realidad *valorativamente* (Weber, 2006, p. 87). De esta manera, las vidas de santas vírgenes y mártires y la devoción mariana, fueron valoradas como el *deber ser* en el plano sexual y reproductivo, a la vez constituyeron el marco con el cual debía juzgarse a quienes no lo siguieran. La legitimidad del tipo ideal católico de sexualidad y reproducción, sigue el orden de la convención y la costumbre, en la medida que dentro de un círculo de personas se considera válida y se reprueba la conducta discordante (Weber, 2006, p. 27).

3.2.4.4 Diferentes interpretaciones sobre la *Humanae Vitae*: se abren posibilidades de cambio

Siguiendo el postulado que la encíclica *Humanae Vitae* conceptualiza el tipo ideal de sexualidad y reproducción de la Iglesia católica, las dispares interpretaciones y reacciones que suscitó la convierte en signo de contradicción, no solo entre la relación de obediencia laicos - jerarquía católica, sino entre el mismo clero. La pluralidad de interpretaciones de Conferencias episcopales de diferentes países del mundo, evidencia un proceso de secularización dentro y fuera de la institución eclesial, en la medida en que se cuestiona el tipo ideal propuesto por el pontífice romano en la *Humanae Vitae*.

Las interpelaciones de obispos de Austria, Bélgica, Alemania, los países escandinavos, Inglaterra y Gales, ponen en duda la obligatoriedad de la encíclica, es decir, la misma autoridad del Papa: “Es cierto, la encíclica ha provocado discusiones sobre el ejercicio del magisterio. En concreto se ha preguntado si realmente convenía que una decisión que alcanzaba a tantos fieles debía darse por una sola persona, aunque fuera el vicario de Cristo” (Hamel, 1969, p. 25). Esta afirmación denota la exigencia de un proceso democrático para la toma de decisiones en la Iglesia católica, cuestionando la infalibilidad papal. Se podría hablar del asomo del proceso de secularización en el seno católico, en la medida que se reclama mayor pluralización en la toma de decisiones, incluyendo a mayores miembros que hacen parte de la institución.

Por su parte, para evitar mayor distanciamiento de los fieles católicos de la autoridad papal, los obispos filipinos piden a los sacerdotes no manifestar públicamente su desacuerdo con la encíclica y abstenerse de dar su opinión personal:

No os estamos pidiendo a vosotros (sacerdotes) que digáis a nuestro pueblo que estáis de acuerdo con la enseñanza del Papa, si en vuestro interior no estáis de acuerdo. Solo os pedimos esto: enseñad lo que el Papa ha enseñado, como doctrina pontificia, no necesariamente como vuestra. No se han de emplear el púlpito o el confesionario como instrumentos para comunicar nuestros sentimientos u opiniones personales (Hamel, 1969, p. 25).

El anterior llamado que hacen los obispos a los sacerdotes, evidencia la inconformidad frente a la encíclica por parte del clero. Así, la dominación legal-burocrática de las jerarquías católicas se ve minada por la libertad de interpretaciones del clero, por lo cual ya no encuentra la misma obediencia dentro de los files católicos en los mandatos relacionados con la sexualidad y la reproducción.

Estas discrepancias dentro del seno católico en sus diferentes niveles jerárquicos, es una manifestación de la inconformidad del tipo ideal de sexualidad y reproducción que presenta la encíclica. Dentro de estas disparidades, la libertad de conciencia parece ser uno de los mayores argumentos que da legitimidad a las diferentes interpretaciones, las

cuales no obligan a los fieles al abandono de la iglesia, porque es esta misma institución quien le da una significativa valoración a la conciencia individual:

Con todo, si alguno por razones serias y correctamente ponderadas, es incapaz de admitir los argumentos de la encíclica, puede tener una opinión distinta. Nadie ha de considerarse como mal católico, solo por este disentimiento. Es indiscutible que nadie puede obrar contra las indicaciones de su conciencia en cualquier hipótesis en que se encuentre. Nadie, ni siquiera la iglesia puede dispensar a alguien de seguir su conciencia y de asumir sus responsabilidades (Hamel, 1969, p. 41).

Frente al tipo ideal de sexualidad y reproducción que defiende la *Humanae Vitae*, la libertad de conciencia se consolidó como principio básico de los creyentes y sacerdotes que no acogieron aquel tipo ideal. La libertad de conciencia no solo les permitió apartarse en este punto de la autoridad tradicional de la iglesia católica representada en el Papa, sino recurrir a argumentos por medio de una racionalidad secular, independiente de la Iglesia. Este cambio de perspectivas, indudablemente desvela un proceso de secularización en las décadas estudiadas, en la medida en que esta racionalidad es más instrumental y autónoma, contribuyendo a la emancipación paulatina de los valores tradicionales católicos.

3.3 Las reacciones de la Iglesia católica colombiana sobre la sexualidad y la reproducción: entre la política y la cotidianidad

3.3.1 Antes del pronunciamiento papal

La salida a la luz pública de la *Humanae Vitae* a finales de julio de 1968, ratificó la posición que la Iglesia católica colombiana había sostenido frente al control natal con métodos artificiales y que se sustentaba en la anterior encíclica *Casti Connubii*. En las comunicaciones que la jerarquía católica realizó antes de la publicación de la *Humanae Vitae*, fue cuidadosa en diferenciar los métodos anticonceptivos lícitos (continencia y continencia periódica), de los ilícitos (dispositivos intrauterinos, intervenciones quirúrgicas, jaleas y abortos) y aquellos métodos dudosos por su licitud moral, como las

píldoras anovulatorias y que solo Pablo VI como Papa podría pronunciarse a favor o en contra.

La declaración sobre el control de la natalidad del episcopado antioqueño del 27 de febrero de 1968, deja entrever las preocupaciones de la Iglesia católica sobre el tema, que versan sobre el auge de la propaganda antinatalista, el problema demográfico y los medios de subsistencia:

Se ha desatado una propaganda intensa para desorientar y confundir a los esposos, que declara la guerra a muerte a los hijos, presentándolos como enemigos del desarrollo económico, de la sociedad y de la felicidad conyugal, mientras se afirma que el control de los nacimientos por si solo es símbolo de civilización y progreso. Se busca con ello socavar los principios morales y la autoridad de la iglesia (El Catolicismo, 1968, No. 1204).

La declaración antioqueña insiste en los principios morales, la diferenciación entre los métodos de planificación lícitos, ilícitos y dudosos y la necesidad de hacer pública esta información, con ello se augura un fracaso total a las campañas antinatalistas en Antioquia que cuentan con poco personal médico aliado:

El texto íntegro de la Declaración de los cinco Prelados será leído en los templos de toda Antioquia y distribuido profusamente. Si a esto se añade el buen criterio demostrado por la plana mayor del Cuerpo Médico antioqueño frente a este mismo tema, auguramos a los antinatalistas a ultranza y por cualquier método, un fracaso rotundo en Antioquia, región que ha demostrado una vez más ser uno de los fuertes bastiones morales de la República (El Catolicismo, 1968, No. 1204).

La posición pública de los prelados antioqueños, meses antes de la publicación de la *Humanae Vitae*, refleja la situación de la Iglesia católica colombiana en general. Una institución amenazada por las campañas de control de la natalidad que la llevan a perder terreno y autoridad en uno de los asuntos que más se había empeñado en defender, la familia tradicional. Esto la obliga a tejer alianzas con el gremio de la salud e insistir en su autoridad divina-tradicional, para que en medio de la confusión de sus fieles, la iglesia tenga la última palabra.

Por su parte, el Episcopado colombiano el 7 de julio de 1967 difundió su punto de vista sobre el control de la natalidad, argumentos retomados en la comunicación del 24 de abril de 1968 de la XXIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal colombiana, la cual se pronunció sobre el condicionamiento de iniciar programas concretos de limitación de nacimientos en los países que reciben ayuda de entidades internacionales de crédito. El episcopado instó a la ciudadanía a rechazar esta política que atropellaba la libertad de los esposos, quienes debían decidir el número de hijos según su conciencia y tachó la intervención foránea como un nuevo colonialismo:

Tales países o las entidades de nivel internacional que prestan su ayuda deben reconocer y respetar la individualidad y los valores culturales de los países ayudados so pena de incurrir en una actitud que el Papa Juan XXIII no dudó en calificar de *Nueva forma de colonialismo* (El Catolicismo, 1968, No. 1225).

3.3.2 La posición de la Iglesia católica colombiana con la llegada de la *Humanae Vitae*

La Iglesia católica colombiana confiaba en que el pronunciamiento papal no fuera a ser contrario a lo venía defendiendo públicamente sobre sexualidad y reproducción. Y efectivamente así fue, y se lo registró como “un gran alborozo en el mundo católico” (El Catolicismo, 1968, No. 1227). El llamado inmediato que hizo la Iglesia católica después de la publicación de la *Humanae Vitae*, fue el replanteamiento de la política demográfica del gobierno de Carlos Lleras Restrepo, por ser inmoral y exigió total distancia entre esa política y el beneplácito del catolicismo:

Una política demográfica que como la colombiana utiliza toda clase de métodos anticonceptivos es objetivamente inmoral, no podrán en adelante los funcionarios encargados del control de la natalidad en el país, seguir manteniendo ante la opinión pública el equívoco de un pretendido acuerdo y colaboración de la Iglesia católica en el desarrollo de tan nefasta política (El Catolicismo, 1968, No. 1228).

La Iglesia católica aclaró a través de Monseñor Aníbal Muñoz Duque, Arzobispo de Bogotá y presidente de la Conferencia Episcopal, que “no hará gestiones ante el

gobierno respecto a programas oficiales de planificación familiar”, pero si exigirá que se respete la moral y libertad de los colombianos, así como “los principios de la religión que el mismo Estado se ha comprometido constitucionalmente a reconocer y salvaguardar por ser la de la mayoría de los ciudadanos” (El Catolicismo, 1968, No. 1228). Que el episcopado colombiano haya desistido de imponer su punto de vista, debe leerse como una pérdida en su capacidad de diálogo con los gobiernos de turno, aun así, contaba con otros recursos.

Los avances del gobierno de Lleras Restrepo en materia de planificación familiar, se vieron amenazados por la posición desafiante que la Iglesia católica colombiana tomó, esta vez respaldada por una encíclica papal. La jerarquía católica contaba con otra carta a su favor bajo la manga, la visita de Pablo VI en agosto de 1968. “El presidente Lleras se empeñó en evitar roces diplomáticos, y le pareció oportuno destituir al ministro de Relaciones Exteriores, Germán Zea, quién había criticado la nueva encíclica justamente por sus negativas implicaciones en la explosión demográfica” (Arquidiócesis de Medellín, 1970, p. 225. Citado por Rivera, 2009, p. 32). Ese ánimo conciliador del Gobierno con la jerarquía católica, se vio reflejado en la Ley de Paternidad Responsable, que significó la creación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF, a finales de 1968. “Muy acorde con la doctrina, a la nueva institución se le asignaron misiones como proteger la familia, era claro que sus funciones era velar por el bienestar de la familia, y para nada tratar de reducir el número de hijos o educar en el uso de métodos anticonceptivos” (Rivera, 2009, p. 33).

Si bien la *Humanae Vitae* le ofreció a la jerarquía católica colombiana un arma de batalla y argumentación oficial para oponerse a las políticas demográficas de los presidentes de turno, esto no fue suficiente para que recuperara la influencia que poco a poco iba perdiendo frente asuntos relacionados con la sexualidad y la reproducción, donde las cifras de uniones de hecho, hijos ilegítimos y abortos crecían cada vez más. La jerarquía no abandonó tan fácilmente su incidencia y afiló baterías para incidir directamente sobre sus fieles, aprovechando al máximo la visita de Pablo VI a Colombia, entre el 22 al 24 de agosto de 1968.

En este punto es importante dar una mirada a la transgresión de los mandatos de la Iglesia católica en la vida cotidiana de las personas, sobre todo de las mujeres colombianas, usuarias directas de los métodos anticonceptivos. Un testimonio recogido por Profamilia, evidencia los cambios generados con relación a las creencias religiosas, sin asumirlas como fundamentales, pero tampoco eliminándolas de tajo:

El ex director de Profamilia Gonzalo Echeverry recuerda que ese 22 de agosto, una mujer humilde se acercó al Centro Piloto de Profamilia en Bogotá para que le extrajeran el dispositivo. El médico le preguntó si tenía alguna complicación o un efecto indeseado, y ella contestó que no, que, por el contrario, ella y su esposo estaban muy satisfechos: *Vea, doctor —añadió la mujer—: es que el Santo Padre llega hoy a Bogotá y yo no quiero estar en pecado mortal mientras él esté aquí; apenas se vaya, yo vengo para que me lo vuelva a poner, y ojala sea el mismo, porque me ha servido muy bien* (Dáguer y Riccardi, 2005, p. 54).

3.3.3 Hernán Vergara Delgado: El laicado colombiano y la oposición al control natal. El Complejo de Layo

Tres meses antes de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* por parte de Roma, Hernán Vergara Delgado, publicó en abril de 1968 su libro “El Complejo de Layo. Antecedentes e interrogantes de la política demográfica”. Vergara se había distinguido en los años 40 y 50 como miembro importante de la Acción Católica Colombiana, médico y psiquiatra, fue también fundador de la Revista Testimonio en 1947. En las décadas de 1960 y 1970, asumió con vehemencia la oposición al control natal desde Bogotá:

En este periodo de los años 60, entre antes y después de la encíclica hay un personaje, Hernán Vergara, se constituye en un obsesionado del tema. Escribió un libro que se llama El complejo de Layo, que es un cuestionamiento a las políticas de control natal impuestas por Estados Unidos (Corpas, entrevista 2012).

La oposición de Vergara no es contra los métodos anticonceptivos, cuya calificación moral le correspondía a las autoridades de la Iglesia católica. Su preocupación radica en los intereses soterrados de las políticas de control natal, y como fiel católico su misión es:

Defender la capacidad de autodeterminación de la Iglesia y su responsabilidad de testimoniar la verdad contra el engaño y la coacción. Defender la auténtica y honesta información para que sean los cónyuges y no el Estado ni sus epígonos, los que tracen la responsabilidad de cada familia (Vergara, 1968, p. 12).

Se denota un especial cuidado de parte de Vergara por diferenciar los alcances de los laicos católicos frente a la política de control natal, respetando las autoridades católicas. A lo largo de su texto y otros escritos, insistirá en la falta de verdad e información de los intereses reales de esta política, lo que la hace inmoral.

En una primera parte del libro, se consigna una detallada exposición de por qué la política antinatalista de Estados Unidos debía ser implementada en América Latina con el apoyo de agencias privadas como la Fundación Rockefeller y Ford, así como la Ayuda Internacional para el Desarrollo AID. Este asunto fue discutido en el Senado estadounidense con audiencias especiales a partir de julio de 1965, donde el ex-presidente Albero Lleras Camargo, jugó un papel definitivo con intervenciones como las siguientes:

Lo que ha causado la crisis es la velocidad a la que está creciendo la América Latina. Si el aumento de población no estuviera adelantando a tan desordenado ritmo, el problema sería manejable. Pero al ritmo que va, está más allá de las proporciones manejables y ciertamente más allá de las posibilidades de los latinoamericanos para dominarlo. Latinoamérica está alimentando miseria, presiones revolucionarias, hambre y muchos otros problemas potencialmente desastrosos en proporciones que superan nuestra imaginación aún en la edad de la Guerra nuclear (Lleras Camargo, citado por Vergara, 1968, p. 25).

Vergara critica fuertemente la posición de Lleras Camargo, a quien responsabiliza de la implementación de políticas de control natal como legítima defensa por parte de Estados Unidos. En la Asamblea Americana realizada en Cali en agosto de 1965, donde por primera vez se habló públicamente del tema, Lleras Camargo consolida su posición a favor del control natal y se convierte simbólicamente en el eslabón entre Estados Unidos y Latinoamérica:

Por primera vez en la historia una importante figura política latinoamericana habló públicamente a favor del planteamiento de la familia en su propia patria, sin ambigüedades, pone al servicio de los planes antinatalistas preparados en Estados Unidos para consumo de los países latinoamericanos el peso de su no discutido prestigio de hombre público latinoamericano (Vergara, 1968, p. 40).

El registro noticioso que realizó el New York Times, da cuenta de la importancia de esta Asamblea y de Lleras Camargo con relación al control natal, tema que dejaba de ser clandestino para implementarse con políticas gubernamentales masivas:

Una revolución callada está realizándose en América Latina. Una revolución que no es ni espectacular ni violenta... Hace apenas tres o cuatro años era impensable que pudiera realizarse una conferencia sobre control de población. En esta asamblea, una de las más conocidas y respetadas figuras de Latinoamérica, el ex-presidente de Colombia Alberto Lleras Camargo quien presidió la conferencia, hizo un discurso para consumo público, en el cual llegó a pedir clara y enérgicamente medidas para el control de la población. Durante la conferencia, "El Tiempo" de Bogotá, que como todos los demás diarios de Colombia cubrió completamente la Asamblea, publicó un artículo con ilustraciones sobre un artefacto intrauterino. Esto fue sin duda, revolución (New York Times, citado por Vergara, 1968, p. 35).

La crítica de Vergara se enfocaba, por una parte, en las relaciones que la clase política colombiana establecía con Estados Unidos, en claro beneficio con los intereses de ese país. El desequilibrio se evidenciaba en la condición impuesta a los países que recibían ayuda estadounidense, quienes debían implementar políticas de control natal. Por otra parte, los problemas que afrontaba América Latina no se originaban solo por el aumento de población, sino por una serie de factores políticos y sociológicos que no se habían atendido:

El ex-presidente Lleras dijo: "El único camino de resolver estos problemas es el control de población". Para Vergara: "Reducir todos los dinamismos sociales de América Latina a solo factores negativos: miseria, presiones revolucionarias, hambre, etc., y atribuir todos estos factores negativos a una sola causa, el

aumento de la población, no es sociología sino lirismo apocalíptico (Vergara, 1968, p. 30-35).

Después de dejar por sentado que el control natal era una política extranjera que se quería imponer a los países subdesarrollados, Vergara centró su atención en el papel jugado por la Iglesia católica en el debate colombiano de control natal. Se identifican dos tendencias. Por una parte, una crítica al silencio de la jerarquía católica frente al tema, y por otra, el reconocimiento de esta institución como autoridad, a la par con el Estado, a pesar de los espacios que había perdido el catolicismo en materia de sexualidad y reproducción.

El silencio guardado por la institución católica se relacionaba con hechos puntuales como la Asamblea Americana, que no mereció ningún comentario o anatema de parte de algún obispo colombiano. Así como un mutismo general que causaba confusión entre los fieles católicos y sus sacerdotes, y que fue interpretado como beneplácito de parte del episcopado hacia el control natal: "Ya se ha visto como el doctor Lleras Camargo interpreta los silencios del episcopado y los pronunciamientos de sacerdotes de avanzada (Gustavo Pérez Ramírez) como colaboración tácita de la Iglesia" (Vergara, 1968, p. 37).

Si bien este silencio se puede entender como una actitud prudente de parte del episcopado colombiano, al no contar con un pronunciamiento papal frente al control natal, corría el riesgo de perder o debilitar la autoridad tradicional defendida por el catolicismo: "Recientemente el presidente de Colombia, Carlos Lleras Restrepo propuso que al programa (de planificación familiar) se le supriman las implicaciones morales y religiosas debido al gravamen que el crecimiento incontrolado de la población impone a los pobres" (Vergara, 1968, p. 39). Es dicente la afirmación de Lleras Restrepo, en la medida que no se identifica la carga moral y religiosa del control natal con la Iglesia católica y pareciera ser un asunto fácilmente manejable desde las instancias gubernamentales.

A pesar del mutismo del episcopado colombiano frente al desarrollo de una política de control natal en Colombia, el Estado y la Iglesia católica debían llegar a un acuerdo sobre

el tema: “Es sumamente deseable encontrar el punto en que el Estado y la Iglesia puedan honestamente integrar sus respuestas al problema y así mismo solo pueden esperarse calamidades de un divorcio entre las dos potestades en relación a este problema como en cualquiera otro” (Vergara, 1968, p. 66). Aquí Vergara, estaba llamando a una articulación entre la autoridad tradicional católica y la autoridad legal del Estado colombiano.

La autoridad tradicional y la influencia de la Iglesia católica sobre la población empezaba a ser cuestionada, lo que se corrobora con los comentarios hechos por los dirigentes políticos sobre la pérdida de autoridad moral frente a la sexualidad y la reproducción:

Aquí no hay un problema de índole solamente religioso porque en América Latina hay cantidad de gente, una gran proporción de la población, que ha nacido fuera de matrimonio y, hasta donde yo entiendo, hay más pecado en eso que en cualquier clase de control de población (Lleras Camargo, citado por Vergara, 1968, p. 57).

Por su parte, Lleras Restrepo en el informe al Congreso Nacional afirmó:

Me resulta imposible detenerme a examinar la moralidad o inmoralidad de las prácticas anticonceptivas, sin meditar al mismo tiempo en las condiciones inmorales, a menudo delictuosas, del acto mismo de la concepción y de las situaciones que se prolongan en el tiempo (Lleras Camargo, citado por Vergara, 1968, p. 58).

Incluso, en el seno del episcopado colombiano se evidencian rupturas de legitimidad entre sus miembros, cuando algunos sacerdotes sirvieron como asesores morales en campañas de control natal promovidas por el gobierno norteamericano, financiadas con dinero de la AID y adelantadas por Ascofame en contrato con el Ministerio de Salud. Estas campañas eran presentadas “en acuerdo a las orientaciones de la iglesia” y una vez el Episcopado presenta su denuncia en El Catolicismo en enero de 1967, el entonces jefe de la División de Estudios de la Población, Dr. Mendoza Hoyos, relativizó el poder episcopal:

Hemos encontrado un tanto extraño y no ha dejado de sorprendernos que se haya opinado que en ningún momento hayamos contado con la anuencia y la

participación de la Iglesia; y la sorpresa deriva del hecho de que, en el desarrollo de nuestros programas, hemos contado con la colaboración de sacerdotes a título de asesores morales. Nuestro pensamiento es que esos sacerdotes representan de alguna forma a la Iglesia docente, así como nosotros, inequívocamente, representamos a la Iglesia vigente (Mendoza, 1967, citado por Vergara, 1968, p. 92-93).

Lleras Camargo llegó a considerar que la Iglesia católica había perdido tanta autoridad en el plano de la sexualidad y la reproducción, que no era un obstáculo en la campaña de control natal en Colombia:

El senador estadounidense Gruening preguntó a Lleras Camargo: “Piensa usted que hay mucha oposición por el lado religioso en su país y en los demás de Latinoamérica? Frente a lo cual el Dr. Lleras Camargo respondió: “Allí hubo una gran oposición hace unos diez años, pero pienso que la posición de la Iglesia católica ha cambiado mucho en cosa de los últimos cinco años y que es posible esperar, cuando menos, un apoyo formal a las campañas de control de natalidad, si cierta forma de neutralidad de la iglesia en todas partes, bajo la cooperación individual de la mayoría o de un gran número de sacerdotes. Así pues, pienso que ese no es un gran problema hoy en día (Vergara, 1968, p. 33).

Esta afirmación de Lleras Camargo, revela el avance del la autonomización del sistema político en relación a la Iglesia católica en temas relacionados con la sexualidad y la reproducción. La adopción por parte del Estado colombiano en medidas tendientes a incorporar el control natal en su territorio, fue una de las mayores muestras de la separación Estado e Iglesia católica, dando a entender que las fuerzas de la segunda habían decrecido, considerando incluso, que tomaría una posición neutral en un tema que tanto había defendido.

Los datos que ofrece Hernán Vergara corroboran el cambio de fuerzas entre el campo político y religioso. A pesar del arraigo de las creencias católicas en la población latinoamericana, el avance de los programas que impulsaron la planificación familiar fue significativo. El proceso de autonomización fue inminente:

Pocos hubieran anticipado que hacia fines de la década de 1960, un continente tan identificado con la tradición católica estaría tan interesado en la regulación de la natalidad. Aunque la intensidad de esfuerzos varía muchísimo de un país a otro, en la actualidad los gobiernos de América Latina y el Caribe proveen cierto grado de apoyo a los programas en referencia. En 1967, la FIPF gastó más en la región latinoamericana que en todas las demás regiones combinadas; y la AID invirtió en esa área durante 1965 y 1966 el doble en campañas de planificación de la familia, de lo que en ese sentido gastó en otros continentes. La rapidez con que se ha producido esa situación, es tan notable como el hecho mismo de que ocurra. En 1960 no había en América Latina una sola entidad privada dedicada a planificación de la familia, excepto una en México, administrada por norteamericanos. En 1967, las únicas naciones que carecían de tales programas eran tres: Nicaragua, Haití y Bolivia (Vergara, 1968, p. 41).

La preocupación de los organismos internacionales y sus campañas no se enfocó en la manera como las personas vivían su sexualidad ni en la calidad de éstas, sino en la cantidad desmedida y no planificada de su reproducción. Esta posición concuerda con la sostenida por la Iglesia católica, que se concentró en las consecuencias de la actividad sexual y reproductiva de sus fieles. En este punto, el mismo Hernán Vergara reconoce que la vivencia católica de los fieles se desligó de su vida sexual y reproductiva: “No hay duda de que la mayoría de los latinoamericanos que se reconocen católicos y que toman parte en algunas manifestaciones culturales, ponen la sexualidad entre paréntesis, por fuera de su vida religiosa” (Vergara, 1968, p. 79).

Para finalizar su texto, Vergara concluye que la Iglesia católica colombiana no tuvo las condiciones necesarias para reaccionar de la manera más adecuada al control natal, éste tema fue el más grande reto que haya conocido la Iglesia Universal: “La iglesia, debió pensar, ya no es lo que era. Ya perdió esa seguridad, ese poder que la hizo temida en Colombia. Ya no es más que un ex grupo de presión” (Vergara, 1968, p. 106).

El desarrollo del Concilio Vaticano II favoreció la participación protagónica del laicado en las actividades pastorales del catolicismo. Aquí se ubica el posicionamiento que como laico desarrolló Hernán Vergara Delgado en las décadas de 1960 y 1970, en

contraposición al control natal.⁵ Siguiendo el tono crítico que algunos grupos progresistas de la iglesia católica mantuvieron con la jerarquía católica, Vergara reclamó la pérdida de poder de la jerarquía católica y así mismo, le exigió asumir una posición contundente frente a la sexualidad y la reproducción, en correspondencia con su autoridad legítima tradicional.

3.3.4 Los sectores liberales de la Iglesia católica frente a la sexualidad y la reproducción

3.3.4.1 Camilo Torres Restrepo: “El hambre es causa de la explosión demográfica y no el efecto”

El sacerdote y sociólogo de la Arquidiócesis de Bogotá, Jorge Camilo Torres Restrepo (1929-1966) desde finales de la década del 50 del siglo XX se convirtió en una figura destacada por sus posiciones políticas y su carisma. Desde la Universidad Nacional de Colombia como capellán y profesor de la Facultad de sociología, participó y alentó la creación de grupos de trabajo y estudio que centraban su atención en la pobreza. Torres cuestionó la postura pasiva de la jerarquía católica colombiana frente a los agudos problemas sociales, situación que lo llevaría a un alejamiento de la institución eclesial:

Camilo quería ser más que un simple párroco y la creación del Frente Unido, su crítica directa a la jerarquía y su reinterpretación de los principios cristianos – según la ideología de la Revolución Cubana y la realidad social colombiana de los años cincuenta y sesenta – lo enfrentaron a la jerarquía (LaRosa, 2000, p. 143).

El cardenal Luís Concha, sentó la posición de la Iglesia católica frente a Camilo Torres:

Las actividades del padre Camilo Torres son incompatibles con su carácter sacerdotal y con el hábito eclesial que viste. Puede suceder que estas dos

⁵ En 1977 por la convocatoria de Hernán Vergara Delgado se dio inicio a una comunidad de laicos católicos como apoyo a su posición frente al control natal. Hoy en día este grupo se conoce con el nombre de Comunidad Humanae Vitae, que siguiendo los postulados de su fundador, defienden la encíclica que les da su nombre, considerándose un grupo pro-vida.

circunstancias induzcan a algunos católicos a seguir las erróneas y perniciosas doctrinas que el padre Torres propone en sus programas (Concha, 1965, citado por LaRosa, 2000, p. 143).

Queriendo responder políticamente a la situación social que enfrentaba Colombia, desde una vía alternativa a la de los dos partidos tradicionales aliados en el Frente Nacional, Camilo Torres creó un movimiento conocido como El Frente Unido del Pueblo: “El objeto de este movimiento era reunir a los sectores “no-alineados”, lo que quería decir, en esencia, cualquiera que no estuviera afiliado formalmente a algún partido o cualquiera que estuviera “buscando un movimiento” (LaRosa, 2000, p. 130). El Frente Unido difundía sus ideas en el periódico del mismo nombre, y para esta investigación será la fuente utilizada para identificar la posición de Camilo Torres Retrepo y Golconda frente a la sexualidad y la reproducción humana.

En la primera época el periódico Frente Unido dirigido por Camilo Torres (1965), fue un medio utilizado para denunciar situaciones de desigualdad que vivía el pueblo colombiano. Los llamados al cambio eran recurrentes, el cual debía realizarse con el compromiso y la participación de los más pobres, entre ellos los campesinos, para que sus hijos e hijas gozaran de un futuro más esperanzador:

Actualmente la tercera parte de los niños que nacen en los campos, mueren antes de los 5 años. Los que sobreviven crecen desnutridos, desarraigados, ignorantes, condenados si van a las ciudades a vivir en tugurios en condiciones infrahumanas o a enriquecer las cárceles y los prostíbulos ¿Y tú que has hecho? ¿Qué haces para suavizar el presente y asegurar el futuro de tus hijos? (Frente Unido, noviembre 18 de 1965, año 1 No. 12, p. 7).

En estas circunstancias, las jóvenes campesinas que llegaban a las ciudades en búsqueda de trabajo, vivían su sexualidad bajo la agresión, el abuso y los riesgos de las enfermedades de transmisión sexual: “Las muchachas viajan a las capitales o a Bogotá como criadas, y después de haber sido violadas por el patrón o sus hijos, pasan a engrosar las casas de prostitución y cuando regresan van cargadas de enfermedades venéreas (Frente Unido, octubre 4 1965, año 1 No. 8, p. 7).

Estos relatos demuestran la preocupación de Camilo Torres por las condiciones de vida a las que se enfrentaban las poblaciones colombianas más pobres. Desde la perspectiva política revolucionaria de izquierda de la época, el Frente Unido, en un artículo titulado “El sistema es incapaz de asegurar el desarrollo”, denunció el control de la natalidad, como un mecanismo para eliminar a los más pobres:

Dentro de este panorama, -exacta reacción de la incapacidad del Sistema para asegurar el progreso nacional-, surge ahora la voz de Alberto Lleras. Pasa al coro de los lamentos. Su gran panacea es control de la natalidad [...] Menos colombianos para que no engrosen una demanda de servicios y trabajo que ellos mismos se confiesan incapaces de generar. Y sin embargo, como todos saben Colombia cuenta con recursos desaprovechados por las estructuras de la propiedad agraria, del capital financiero y por las desigualdades que no solo son entre las diferentes capas de colombianos, sino entre el trabajo y el capital nacionales frente al extranjero (Frente Unido, agosto 26 de 1965, año 1 No. 1, p. 2).

En concordancia con su visión revolucionaria, el Frente Unido rechazó el control de los nacimientos e hizo un llamado a enfrentar y cambiar la pobreza como un deber cristiano:

La declaración de los cardenales latinoamericanos en el Concilio, a favor de la revolución en nuestro continente, nos confirma cada vez más en la línea de plantear que el problema de la revolución es un problema humano, económico y social, más que un problema religioso. Que si llega a ser un problema religioso es porque al amor cristiano le urge hacer la revolución (Frente Unido, octubre 4 1965, año 1 No. 8 p. 7).

La revolución a la que alude Camilo Torres no contempló cambios relacionados con la sexualidad y la reproducción humana, consideró que el problema del hambre estaba directamente relacionado con la fertilidad, por tanto había que combatir el hambre y la pobreza. Contrario a los conocimientos científicos, se sostenía que el hambre era el origen del crecimiento desproporcionado de la población, que existía una estrecha interconexión entre el hígado y los ovarios femeninos. Entre las funciones del hígado

estaba la de frenar el exceso de producción de hormonas femeninas (estrógenos) por el ovario. Para que esta función se realizara, se requería cantidades adecuadas de proteínas (leches, huevos, carnes y derivados), si esta ingestión se disminuía o no se hacía, se producía una degeneración grasosa hepática (cirrosis), comprometiendo diversas funciones del hígado, entre ellas la inactivadora del exceso de foliculina produciéndose una verdadera explosión de dicha hormona y por lo tanto, un aumento sensible de la capacidad reproductora de la mujer, es decir, de su fecundidad y fertilidad (Frente Unido, octubre 28 1965, año 1 No. 10).

El Frente Unido en cabeza de Torres considerado un *cura revolucionario*, contempló la explosión demográfica como un problema en si mismo. Algunas posiciones de las ciencias médicas favorecieron la interpretación que el hambre era la causa principal del aumento desmedido de la población, argumento reiterativo en el Frente Unido: “El hambre es causa de la explosión demográfica y no el efecto. Hablar de control de la natalidad, desde el punto de vista científico, político, económico, social y moral es demagógico” (Frente Unido, octubre 28 1965, año 1 No. 10 p. 4-5).

El Frente Unido hizo fuertes cuestionamientos a los procedimientos que se utilizarían para implementar el control natal en poblaciones donde el nivel educativo, los recursos económicos y las creencias religiosas eran totalmente contrarias a los anticonceptivos artificiales. Se cuestionó la manera de como se crearía conciencia en la mayoría del pueblo, de la necesidad de dicho control, cuando gran parte de la población era analfabeta. Desde el punto de vista económico, se consideró que la implementación de los métodos anticonceptivos sería un fracaso, ya que el pueblo no tenía con que satisfacer la primera necesidad vital, como es la alimentación, mucho menos las gentes podrían asumir la carga que representaría para la economía familiar el costo del uso permanente de los diversos anticonceptivos. De la misma manera, se puso en duda que desde el punto de vista moral se inculcara al pueblo el control de la natalidad, cuando hasta ahora se le venía diciendo que evitar los hijos era pecado y que de ahora en adelante había llegado del “más allá” una contra orden anulando la primera disposición (Frente Unido, octubre 28 1965, año 1 No. 10).

Camilo Torres Restrepo desde el Frente Unido, evitó repudiar directamente la planificación familiar por métodos artificiales. En buena parte porque la Iglesia católica aún no contaba con una posición oficial frente al tema, además, la mayoría de la comisión de expertos nombrada por el Papa Juan XXIII para estudiar el asunto en 1965 se pronunció a favor. Solo hasta la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*, en julio de 1968, la Iglesia católica tomaría una posición radicalmente opuesta a los métodos artificiales para el control natal. Por otra parte, solo a mediados de la década de 1960, en Colombia se implementaron programas gubernamentales de planificación familiar, lo que alentó la polarización de las instituciones, entre ellas la Iglesia católica colombiana.

Por otro lado, vale la pena revisar las pocas referencias que el Frente Unido en su primera etapa con Camilo Torres hace sobre las mujeres. Esta mirada ofrece pistas significativas sobre cómo fue concebida la sexualidad femenina en la *revolución cristiana* de la década de 1960. En un texto escrito por María Arango en los primeros periódicos del Frente Unido, se reconoce de manera crítica el sometimiento que históricamente han vivido las mujeres, al control de su sexualidad y su reproducción en la privacidad del hogar:

La mujer colombiana es, si se quiere, el grupo más sometido y menospreciado de la sociedad. Su acción fundamental ha sido relegada al encierro en el hogar impidiéndole una participación efectiva en el desarrollo de la vida nacional. Su acceso a la educación es sin lugar a dudas el más limitado, su participación en la producción industrial es escasa, y la presión que sobre ella ejercen sectores que tradicionalmente han sido pilar del sistema, como la iglesia, es el más fuerte. La mujer ha sido engañada por la clase dirigente que muy hábilmente la ha convencido de que su mejor manera de servir a la sociedad, de garantizar la buena crianza de sus hijos, la estabilidad de la familia, y sobre todo, de salvar su alma es defender a capa y espada la mal llamada civilización occidental cristiana, es mantenerse al cuidado del hogar y de los hijos, sin participar activamente de la vida política del país porque con ello demeritaría su dignidad y perdería su honor. La mujer ha sido llevada a actuar contra sus propios intereses que son los de la clase popular (Frente Unido, Año 1 No. 3 Bogotá, 16 de septiembre 1965, p. 9).

Si bien este llamado cuestiona los patrones culturales que limitan la participación y el valor de las mujeres al ámbito privado, su interés principal no es transgredir el control de la sexualidad y la reproducción femenina. Se entiende que la participación política de la mujer en el Frente Unido, cambiaría los roles sexuales y reproductivos que se le habían impuesto tradicionalmente y favorecería su intervención en ámbitos como el político. De esta manera, la sexualidad y la reproducción humana en los movimientos católicos revolucionarios, no fueron consideradas en sí mismas, sino como asuntos que se resolverían con la atención y solución de problemáticas como la escasa participación política femenina.

En el último mensaje que Camilo Torres envía a las mujeres el 4 de octubre de 1965, presenta el divorcio y el control natal como problemáticas posibles de solucionar dentro de un régimen político que respete la libertad de conciencia, los derechos individuales y la separación entre Estado e Iglesia católica:

Los problemas del divorcio y del control de la natalidad que la mujer colombiana cree poder resolver dentro de un sistema conformista y de opresión, no podrán ser resueltos sino dentro de un régimen que respete la conciencia de las personas y los derechos individuales, familiares y sociales. No podrán ser resueltos sino cuando haya un Estado que tenga verdadera autonomía y a la vez respeto en la relación a la jerarquía eclesiástica (Frente Unido, Mensaje a las Mujeres. Año 1 No. 8 Bogotá, 4 de octubre 1965, p. 1).

Es significativo que Camilo Torres Restrepo en uno de sus últimos escritos asuma tajantemente la libertad de conciencia, los derechos individuales y la separación entre Estado colombiano e Iglesia católica, para enfrentar problemáticas relacionadas con el divorcio y el control natal que afectaban directamente a las mujeres. La posición de Torres va acorde con planteamientos y principios que la Iglesia católica esbozó en el Concilio Vaticano II. De acuerdo con Tschannen en el paradigma de la secularización, la separación entre Estado e iglesias hace parte del proceso de diferenciación, primer y fundamental paso para la secularización. Tanto Torres como el Concilio Vaticano II arguyen la necesidad de autonomía entre las esferas políticas y religiosas, con el fin de que cada una cumpla el papel que le corresponde en el plano de la sexualidad y la

reproducción humana. Esta diferenciación de funciones permitió el desarrollo, entre otras cosas, de la libertad de conciencia como posibilidad legítima de los fieles católicos de decidir sobre sus cuerpos.

3.3.4.2 Golconda: La revolución cristiana y el control natal

Tanto Camilo Torres como Golconda emprendieron una lucha contra la institución católica, haciendo referencia a las citas evangélicas que contienen el carisma fundacional de Jesús de Nazaret, denunciando, de esta manera, la burocratización de la jerarquía católica como cuadro administrativo que se considera portador del carisma original del cristianismo:

La rutinización o adaptación a lo cotidiano, *no* se realiza por lo general sin luchas. No se olvidan en los comienzos las exigencias “personales” del carisma del “jefe” y la lucha del carisma personal con el hereditario y el objetivado –carisma de cargo- constituye un proceso típico en la historia (Weber, 1997, p. 202).

De acuerdo con Romero (2009), el grupo Golconda fue:

Un espacio de encuentro para la acción política desde la izquierda revolucionaria, de estudiantes marxistas con sacerdotes y religiosas católicas que inició en 1966, salió a la luz pública en 1968, y que para 1971 se había prácticamente desintegrado. Golconda fue una continuidad de las ideas y la acción política del cura Camilo Torres, se sitúa en la coyuntura latinoamericana de la emergencia del cristianismo de la liberación (Romero, 2009, p. 1).

Golconda, que debe su nombre al lugar donde por primera vez se reunieron sus integrantes, una finca de la Acción Católica de la Arquidiócesis de Bogotá en el municipio de Viotá, retoma la elaboración y la distribución del Periódico Frente Unido en su tercera época y se constituye como una de las propuestas más críticas de la Iglesia católica a finales de la década de 1960 en Colombia. Sus agudos análisis se enfocaron no solo en la realidad socioeconómica y política del país, sino en las responsabilidades de la institución católica sobre esa realidad:

En nuestro país, como en la mayoría de los países hispanoamericanos, la religión ha ejercido poderosa influencia en la gesta y desarrollo de la nacionalidad. Las oligarquías la han aprovechado y la están aprovechando en beneficio de sus intereses. La iglesia ha estado hasta ahora siempre al servicio de las clases dominantes y ha sacralizado la explotación inmisericorde del hombre: ha infundido en nombre de Dios la humildad y resignación ante los poderosos, la sumisión a los amos justificándolos como representantes de Dios en la tierra; ha enseñado el desprecio al trabajo presentándolo como castigo divino caído sobre el hombre por el pecado original; el paraíso ha sido dibujado como una vida de ocio total describiendo la vida de los explotadores que viven sin trabajar; ha degradado y humillado a las mujeres como ser pecaminoso y de valor inferior; ha predicado el valor al prójimo, predicando al mismo tiempo la destrucción de los herejes y los revolucionarios; nuestros aborígenes fueron exterminados y desposeídos en nombre de la fe cristiana y en la época reciente de la violencia contra los campesinos para despojarlos de sus tierras, gran parte de la iglesia oficial estuvo al lado de los violentos y expropiadores; se proclama el mandato de “no hurtar” la propiedad de los ricos, pero se protege el saqueo diario del trabajo y el enriquecimiento a costa del trabajo ajeno, contra los pobres y los pueblos atrasados” (Frente Unido, Segunda época, No. 12, Bogotá, 10 de enero de 1969, p. 4).

Es significativo que en medio de la fuerte crítica que Golconda hace a la institución eclesiástica católica por su directa responsabilidad o silencio a las injusticias sociales, haga referencia al sometimiento e inferioridad que históricamente ha pesado sobre las mujeres. Este estigma se sustentó en la pecaminosidad del cuerpo y la sexualidad femenina, cuya carga solo podría librarse con la reproducción de la especie dentro del matrimonio. Para eliminar este tipo de sometimientos políticos, económicos y culturales, siguiendo los postulados del Concilio Vaticano II, el documento de Medellín (1968), que pretende incorporar los cambios que propone Vaticano II a América Latina y los pronunciamientos de Camilo Torres, Golconda incluye dentro de sus “Orientaciones para la Acción”, la separación de la Iglesia católica con el poder estatal, acción fundamental para que cada institución asuma el rol que le corresponde y para el proceso de liberación:

Luchar denodadamente por la actualización de las estructuras eclesiásticas, tanto en su organización interna como en la liquidación de rezagos preconciarios, tales como el maridaje entre la iglesia y el Estado, cuya separación es exigida por la diferente dimensión de la personalidad y de la sociedad en que se colocan la acción eclesial y la acción civil, las cuales aunque constituyen una única realización, en el individuo y en la sociedad, se distinguen por el carácter trascendente de la primera (Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad - Muniproc, 1969, p. 108).

Golconda al igual que Camilo Torres, consideró necesario y positivo el proceso de diferenciación de las esferas políticas y religiosas. Consientes de la autoridad legítima tradicional de la institución católica, la separación del Estado colombiano favorecería el proceso de liberación que pretendía Golconda. Sin embargo, este grupo se opuso radicalmente al control de la natalidad por considerarlo un medio de dominación de Estados Unidos. La revolución cristiana que entrañó Golconda contempló la liberación de la sexualidad y la reproducción en relación al dominio de Estados Unidos y no a la capacidad de decisión que debía tener cada persona. Esta postura se sustenta de la encíclica *Humanae Vitae*, como lo demuestra un artículo del padre René García Lizarralde, líder importante del grupo:

Hacia veinte días que la *Humanae Vitae* había dejado al descubierto el mayor de los genocidios contra los pueblos pobres del mundo, como política de Estado. Insistiendo al mismo tiempo en el ejercicio responsable de la paternidad. Con estos dos hechos nos muestra de cuerpo entero al enemigo fundamental de América Latina EL IMPERIALISMO NORTEAMERICANO (Frente Unido, Tercera época, No. 1 Bogotá, 1 de mayo 1969, p. 3).

En continuidad con la posición de Camilo Torres, Golconda convirtió el control natal en un *caballo de batalla* en la confrontación con el *imperialismo yanqui*. Las iniciativas desarrolladas en países latinoamericanos financiadas por Estados Unidos, fueron rechazadas y cuestionadas como intervención extranjera. Para el caso del control natal, el Plan Padrinos se consideró un ejemplo de esta intromisión. Este Plan se autodefinió autónomo y libre de intereses intervencionistas, como una organización de ayuda independiente, no política, no sectaria, sin ánimo de lucro, registrada en el comité de

Ayuda Voluntaria al Exterior de la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID), que daba consejos familiares, asistencia médica cuando era necesario, ropa nueva y enceres para la casa, así como educación (Frente Unido, Tercera época, No. 2 Bogota, 1 de junio 1969).

El Plan Padrinos que operó en Bogotá a finales de la década de 1960, apadrinaba a un hijo de familias numerosas que vivían en tugurios y eran identificadas por el Plan. Para permanecer en él, la familia debía seguir los lineamientos definidos, los cuales fueron cuestionados por Golconda, por considerarlos impositivos y arbitrarios:

Uno de cinco hijos se utilizaba como punto de lanza para comprar toda una familia por solo 1.70 dólares al mes. El hogar debía ser un tugurio que debía estar dispuesto a toda hora para recibir la “inspección de higiene” que realizaban las trabajadoras sociales, sin que ninguna intimidad hogareña se pudiera ocultar. Se denunció que conseguir familias debía leerse como control de natalidad y aplicación de instrumentos anticonceptivos. La organización decía ser apolítica, sin embargo se amenazaba con retirar la “ayuda” si el niño estaba matriculado en un colegio que no fuera del agrado político del plan. Los padrinos enviaban de los Estados Unidos 270 pesos al mes y al “beneficiado” solo le llegaban \$119, es decir, este proyecto era con ánimo de lucro, contrario a lo anunciado por sus promotores (Frente Unido, Tercera época, No. 2 Bogota, 1 de junio 1969, p. 9).

Fue tal el rechazo de Golconda a las ayudas recibidas por parte de Estados Unidos para el control natal en Colombia, que el padre Manuel Alzate Restrepo, en un artículo titulado “La liberación de los pueblos”, comparó el crecimiento de los israelitas esclavos en Egipto con el pueblo colombiano y al Faraón egipcio con Estados Unidos, siguiendo el capítulo uno del libro bíblico del Éxodo:

A las clases dirigentes (los capataces de los israelitas) los tratan generosamente, los abruman de privilegios; pero a pesar de la esclavitud en que estamos el pueblo colombiano y en general el latinoamericano, nos multiplicamos cada vez más. Caen sobre el pueblo los impuestos, suben los costos de la panela, la energía, el transporte, la leche, etc. El faraón moderno ve con malos ojos la explosión demográfica del pueblo colombiano, como su antecesor de ahora 35 siglos, nuestro faraón llama a las clínicas de Colombia y les da órdenes de

planificar la familia del pueblo. Hoy no es necesario matar a los niños recién nacidos. Los egipcios actuales tienen sus píldoras, sus anillos para darles a las mujeres del pueblo colombiano. El faraón tiene miedo de que este pueblo se multiplique (Frente Unido, Tercera época, Bogota, 1 de julio 1969, p. 6).

En consonancia con el cristianismo de la liberación en el que se sustentó Golconda, su oposición al control natal hizo parte de la liberación Latinoamérica, particularmente de Colombia. Aceptar los métodos anticonceptivos artificiales, por un lado, significaba apoyar la intervención estadounidense y por otra, disminuir el número de potenciales revolucionarios: "Todo hijo del pueblo que nace, es un posible rebelde contra el sistema opresor extranjero, por eso los egipcios modernos hacen gastos abundantes para disminuir los nacimientos del pueblo de Dios" (Frente Unido, Tercera época, Bogota, 1 de julio 1969, p. 6).

A pesar de las críticas de Golconda a la actuación de la institución católica a lo largo de la historia colombiana, su oposición al control natal fue motivo, no solamente para estar de acuerdo con ella, sino para llamarla a tomar una posición radical frente al tema y los políticos que estaban a su favor. Es decir, Golconda invitó a la jerarquía eclesiástica a tomar una posición revolucionaria frente al control natal:

La Iglesia (católica) colombiana se haya ante un dilema si no quiere ser indiferente ante los problemas sociales y económicos de nuestro país; o aceptan los planes de control financiados por el imperialismo contra su propia doctrina y desarrollos en forma inmoral (aceptación que se puede hacer en forma tácita con su debilidad o su silencio), o aceptan una acción revolucionaria que busque el desarrollo del país en un cambio de estructuras que implica necesariamente entrar en contradicción con el imperialismo y sus servidores los actuales dirigentes políticos y económicos de nuestra patria (Frente Unido, Tercera época, No. 11 Bogota, 11 de junio 1970, p. 5).

Si bien Golconda en sus escritos involucró a las mujeres en el cambio social y la liberación, no cuestionó los valores y las características que tradicionalmente el catolicismo consideró como femeninos para justificar la sumisión de las mujeres al cuidado del hogar y de los hijos, sancionando a quienes trasgredían este modelo:

Muchas veces no apreciamos la influencia extraordinaria de la mujer en el cambio social, en la liberación del pueblo. Es necesario conocer los valores femeninos y juzgar la importancia que les acordamos. Sensibilidad delicada, espontaneidad generosa, fina intuición, ternura sin cálculos, rica en sentimientos, la mujer desea de las actividades que exigen firmeza y gracia. Gran capacidad de amor. Para la mujer el amor es una necesidad (Frente Unido, Tercera época, No. 2 Bogota, 1 de junio 1969, p. 4).

Siguiendo el modelo tradicional de los valores femeninos, Golconda consideró que la explotación laboral a la que era sometida la mujer la llevaba a perder su feminidad maternal y ello debe alentar su liberación:

El duro trabajo del campo, el laboreo agotador de las minas, las condiciones insalubres de la fábrica, las tensiones demasiado prolongadas, han producido frutos: mujer sin feminidad incapaces de amar y de entregarse por completo. Es necesario liberar a la mujer. La liberación del pueblo lo exige (Frente Unido, Tercera época, No. 2 Bogota, 1 de junio 1969, p. 4).

A pesar de las referencias anteriores, que respaldan y reproducen el modelo femenino tradicional del catolicismo, Golconda tuvo una posición crítica frente a la vivencia femenina de la sexualidad, la cual era sancionada socialmente:

Cierto complejo de superioridad masculina aparece al tanto en nuestro medio. Se juzga menos grave el pecado sexual del hombre. Se es indulgente con el joven que cae. La severidad se aplica a la madre soltera. Entre nosotros es muy normal decir que la que se casa es la mujer, mientras que el hombre sigue soltero. La fidelidad obliga a la mujer, mientras el hombre puede tener sucursales. El hombre es libre y puede hacer lo que a bien tenga. La mujer es una esclava del oficio, de los padres, de los hijos, del esposo, del hogar (Frente Unido, Tercera época, No. 2 Bogota, 1 de junio 1969, p. 4).

A pesar de que Golconda es conocido como un grupo revolucionario y de avanzada dentro de la Iglesia católica colombiana, su posición con respecto a la sexualidad y la reproducción humana, específicamente sobre el control natal, coincidió totalmente con la postura tradicional de la jerarquía católica. En este tema no hubo ningún avance ni

revolución, por considerarlo un arma de dominio e intervención extranjera, es decir, la posición revolucionaria para este grupo fue oponerse al control natal. Sin embargo, en un campo más amplio como el de la vivencia de la sexualidad, Golconda construyó posiciones que alentaron y respaldaron la liberación femenina y el cuestionamiento de las sanciones sociales impuestas por ejercer libremente la sexualidad. De esta manera, este grupo revolucionario cuestionó la autoridad legítima tradicional de la Iglesia católica.

A finales de la década de 1960 dos encíclicas fueron importantes para favorecer la sintonía entre la Iglesia católica y el mundo moderno: *Populorum progressio* (1967), traducida como El desarrollo de los pueblos y la *Humanae Vitae* (1968). La primera centrará su atención en la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, teniendo en cuenta las grandes diferencias económicas que se presentaban entre los países ricos y los países pobres. El dialogo, la solidaridad y la justicia social se plantearon como líneas de acción para promover el cambio del orden temporal, al que los católicos estaban llamados a asumir como tarea propia. Por su parte, la *Humanae Vitae* dirigió su atención en la sexualidad y la reproducción humana.

Grupos católicos revolucionarios como Golconda, asumieron la *Populorum progressio* como sustento de su posición política y religiosa que exigía un cambio radical de las estructuras. Mientras tanto, la Iglesia católica institucional centraría su atención en la defensa de la moral sexual que tradicionalmente la había caracterizado. De esta manera, la concepción del papel principal que debía jugar la Iglesia católica sería definido por estas encíclicas y de alguna manera la concepción de familia sería su punto de quiebre entre estos dos sectores.

4. La educación sexual: Una propuesta de cambio cultural

El grado de desarrollo de un país puede medirse por el grado de autodeterminación que posea cada uno de sus individuos. Pues bien, nosotros creemos que sí, mediante una buena educación sexual, logramos que el individuo adquiera autodeterminación en un área tan exquisita y vital como la sexual estará listo para otras autodeterminaciones concomitantes e igualmente importantes”

Cecilia Cardinal de Martín (2005, p. 94)

4.1 Cecilia Cardinal de Martín: pionera de la educación sexual en Colombia

Cecilia Cardinal de Martín nació en Armenia en 1924 en una familia bogotana de clase alta. En 1942 ingresó a estudiar medicina a la Universidad Nacional de Colombia, donde en medio de 102 estudiantes, junto con ella, solo había siete u ocho mujeres más en la facultad. La indignación por el maltrato y la humillación a la que eran sometidas las mujeres que se habían practicado un aborto, (además de privarlas de su libertad), el irrespeto hacia las ellas en los exámenes ginecológicos y la insensibilidad en la atención en el momento del parto, la llevó a especializarse en ginecología y obstetricia en Estados Unidos. En la década de 1950 el sistema médico colombiano no contemplaba que esta especialidad fuera realizada por una mujer, a quienes se consideraban más aptas para la pediatría.

Los imaginarios dominantes sobre sexualidad y reproducción, particularmente de las mujeres, se sustentaban en los idearios católicos anclados en la institución familiar, desde donde se ejerció el control de sus cuerpos y el placer sexual. El matrimonio, y por tanto, el marido serian el único espacio legítimo y la máxima autoridad que permitían a

las mujeres vivir su sexualidad con fines netamente reproductivos. La virginidad se convirtió en el *sello* que debía tener una mujer para ser considerada digna de formar una familia, de lo contrario, sería vista como una prostituta, con el repudio del grupo familiar y de la sociedad en general. Este rechazo también incluyó a mujeres que aún llegando vírgenes al matrimonio, disfrutaban de la primera relación sexual. El placer sexual, incluso dentro del matrimonio, se consideró incompatible con el modelo de *mujer respetable*, quien debía vivir la sexualidad con dolor, frialdad y negación. El control y el poder en todos los estratos sociales, fueron los hilos conductores de la sexualidad femenina:

Una noche la llamaron de urgencia para que acudiera al Hotel Tequendama a atender a un militar de alto rango. El oficial, bastante borrachito, la mando a seguir y le dijo: “Oiga pues, siga y me ve a la puta esa que hay ahí”. Asombrada Cecilia le contestó: “Yo no vengo a ver putas. ¿Usted me sacó de la cama a la una de la mañana para venir a ver a sus compañeras de juegos?”. “No, es mi mujer” – aseguró el hombre-. “Vaya y la examina que yo creo que esa puta no es virgen”. Cecilia oyó una vocecita que le decía en medio de sollozos: “Entre doctora, entre y examíneme”. Era una jovencita de apenas 18 años. Se había casado esa tarde y estaba con su esposo *disfrutando* de la noche de bodas. Al hombre le pareció que a su mujer no le había dolido lo suficiente. Esperaba una gran hemorragia, gritos y que a ella no le gustara. Pero, ¡oh pecado! A ella le había gustado (Cardinal, 2005, p. 40).

En consonancia con las revoluciones y cambios de su época, la convicción de Cecilia Cardinal fue hablar de educación sexual, no solo como información para la planificación familiar, ni exclusiva de la biología y la moral, sino como una condición inherente al ser humano que debía liberarse de la negación, el control y el poder ejercido por grupos dominantes:

Terminada la década de los sesenta cuando, recogiendo voces propias y de otros lares que decían si a la libertad, si al cambio de las viejas normas, comienza a gestarse una nueva forma de mirar la sexualidad que permitía verla de otra manera que como tabú, negación, represión y secreto, y reconocer su existencia

como impulso humano ineludible e indeclinable, como parte del ser hombres o mujeres (Cardinal, 2005, p. 70).

Las reivindicaciones que abanderó Cecilia Cardinal, no hubieran sido posibles sin las novedades que se gestaron y alentaron en las décadas de 1960 y 1970, entre ellas, la planificación familiar. Temática que no solo abrió el debate sobre el control de la reproducción, sino que desligó definitivamente las relaciones sexuales de la reproducción, valorando la vivencia de la sexualidad por sí misma:

El antecedente de la educación sexual fue la planificación familiar, cuya discusión inicial “encendió los ánimos”; sólo se tenía en cuenta “la razón demográfica”, la fisiología de la reproducción y los métodos anticonceptivos. La sexualidad ya no podía, pues, entenderse ni como tabú, ni negación ni represión, ni como una realidad secreta o escondida. Se reconoce positivamente su existencia “como impulso humano”. Y el punto de partida que permitió poder formular otra idea de la sexualidad fue la tarea emprendida con la *planificación familiar* (Nogueira, 2006, p. 211-213).

Cecilia Cardinal estaba decidida a transformar los valores atribuidos a determinados comportamientos sexuales que transgredían el control ejercido por la moral sexual católica y consideró que los impactos de la sexualidad y la reproducción en las poblaciones deberían ser tenidos en cuenta en los planes de desarrollo de los pueblos. Por ello, con un grupo interdisciplinario decidió fundar la Corporación Centro Regional de Población CCRP, cuyo objetivo era: asesorar, promover, desarrollar y adelantar programas de: investigación, adiestramiento y transmisión del conocimiento y proyectos especiales en el área de población, con el objeto de lograr que los factores estudiados inherentes a la dinámica de población, puedan integrarse de forma coordinada y real, a los planes de desarrollo económico y social del país y de la región. Fue así como se adelantaron contactos con el Ministerio de Educación y de Salud, y con las facultades de medicina, para establecer programas de educación sexual para los estudiantes, médicos y pequeñas investigaciones sobre actitudes y prácticas hacia lo sexual. Fue el inicio de la educación sexual en Colombia (Cardinal, 2005).

4.2 Surgimiento del Comité Regional de Educación Sexual para América Latina - Cresalc. Entre necesidades y alianzas

En el afán de cualificarse como educadora sexual y gracias a una beca de la Agencia Sueca para el Desarrollo (Swedish International Development Agency –SIDA), Cecilia realizó un curso seminario sobre educación sexual de un mes auspiciado por la Facultad de Educación de la Universidad de Estocolmo, al cual también acudieron una significativa delegación de participantes latinoamericanos y caribeños en las promociones de 1971 y 1972. Posteriormente, algunos de estos becarios se encontraron en dos seminarios auspiciados por la Agencia Sueca, realizados en Quito y en Puerto España en 1974, a partir de allí se constituyó un grupo de trabajo latinoamericano para institucionalizar las alianzas que ya se habían logrado y realizar una acción conjunta más efectiva a favor de la educación sexual.

En el primer borrador del proyecto de esta alianza, se evidencian las condiciones desfavorables para el avance de la educación sexual en América Latina y el Caribe: era restringida, no contaba con los recursos económicos suficientes, había escaso personal especializado, ausencia de material didáctico y nula colaboración entre instituciones y gobiernos. Ante esta realidad se necesitaba una institución que articulara a los becarios de la Agencia Sueca para el Desarrollo, mitigara las condiciones desfavorables para la educación sexual, favoreciera su inclusión dentro de cada contexto cultural y estuviera articulada con el desarrollo que se pretendía para la época:

Todas las actividades contempladas en el presente proyecto tendrán como marco de referencia la relación entre educación sexual y desarrollo, concepto este sustentado hace años en Latinoamérica y reforzado con la asistencia a los seminarios patrocinados por Agencia Sueca para el Desarrollo en Suecia (Cardinal, 1974, p. 5).

Fue así como en 1976 nació el Comité Regional de Educación Sexual para América Latina y el Caribe - Cresalc, cuya dirección se ubicó en Bogotá en cabeza de Cecilia Cardinal de Martín, quien para la época era una reconocida líder de la educación sexual en Colombia y en el mundo. La Corporación Centro Regional de Población - CCRP, en la

cual Cecilia dirigía los programas de educación sexual, fue la cuna de esta nascencia. En el primer proyecto de borrador del Comité, es claro que la CCRP sería su soporte y funcionaría como un proyecto satélite, por el prestigio de la entidad, su reconocimiento y fácil acceso para América Latina y el Caribe. El apoyo económico y conceptual fue recibido por parte de Agencia Sueca para el Desarrollo e IPPF, a merced de estas ayudas “el Comité desarrolló una serie de cursos de formación de educadores sexuales siguiendo los lineamientos desarrollados por la Facultad de Educación sueca” (Aller, 2006).

La mayoría de cursos de capacitación se impartieron en Bogotá, con participantes de casi todos los países del Caribe, sur y centro América. Vale resaltar que el apoyo de las organizaciones suecas fue definitivo en el nacimiento y posterior desarrollo de Cresalc, país que en 1942 estableció la educación sexual voluntaria en las escuelas primarias (a juicio de los padres de los estudiantes), la distribución masiva y gratuita de anticonceptivos, la despenalización del aborto y los servicios gratuitos de esterilización, entre otros. Bajo la influencia de la Agencia Sueca, cuyo apoyo se enfocó en el desarrollo de los países del tercer mundo, donde la planificación familiar y la educación sexual serían factores determinantes para alcanzarlo; la sexualidad y la reproducción no solo debían estar definidas por la moral sexual católica y sus jerarcas, sino por el individuo, quien debía contar con la información y la formación respectiva sobre el tema. Así, la sexualidad y el control de la reproducción, pasó de ser un asunto moral a uno racional ligado a la autonomía del sujeto.

Los objetivos de Cresalc pretendían a través de la articulación entre personas e instituciones de América Latina comprometidas con la Educación Sexual, generar cambios significativos en las poblaciones latinoamericanas y en los Estados, organismos que centraban su preocupación en el impacto del crecimiento poblacional en el desarrollo:

Los objetivos en el origen de Cresalc fueron: estructurar un organismo que coordine y facilite el intercambio de personal especializado, la producción de materiales didácticos, promover la cooperación entre instituciones y gobiernos, llevar a cabo todos los pasos que permitan una acción integrada para la formación de multiplicadores dentro del contexto cultural propio y proyectar su acción a las grandes masas latinoamericanas y del caribe (Cardinal, 1974, p. 4).

El dominio de temáticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción, su personalidad y el reconocimiento de instituciones nacionales e internacionales, hicieron de Cecilia Cardinal una referencia legítima de la educación sexual en Bogotá, incluso antes del surgimiento de Cresalc. Una carta enviada en 1976 por Luís María Aller Atucha, Director de Información y Educación de la Federación Internacional de Planificación de la Familia - IPPF, una de las organizaciones más prestigiosas a nivel mundial en planificación familiar, revela la valoración del trabajo de Cecilia:

A veces pienso que ya no tengo capacidad para el asombro y de pronto me encuentro asombrado ante mí mismo, descubriendo que no es verdad que esté curtido. Y el asombro vino y se instaló cuando leí un pequeño trabajo tuyo en el volumen 4 de monografías de la CCRP. Después de que se han escrito tantas cosas sobre Sexo y Sexualidad, podemos encontrar en 10 páginas aquello que quizá no encontramos en años de búsqueda. Gracias por ayudarnos a ordenar nuestras ideas y pensamientos con algo tan simple y claro (Aller, 1976).

El fundamento primario de la legitimidad de Cecilia en lo relacionado con la sexualidad y la reproducción fue, en palabras de Weber, su autoridad carismática, por su ejemplaridad dentro de los círculos donde su carisma tenía validez. El carisma se entiende como una cualidad extraordinaria de una personalidad que la lleva a ser una guía o líder, el cual “anuncia, crea, exige nuevos mandamientos, subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria” (Weber, 1997, p. 195). Los planteamientos y las apuestas de cambio de Cecilia Cardinal la llevaron a transgredir los modelos impuestos a la sexualidad y la reproducción, a ser portadora de cambios y revoluciones, abrió caminos y posibilidades desde la libertad y la autodeterminación de cada persona, liberándola de la pecaminosidad a la que se había confinado.

4.3 La Educación sexual con valores

En su práctica médica, Cecilia Cardinal confirmó que los asuntos relacionados con la sexualidad y la reproducción humana, particularmente la femenina, eran sinónimo de dolor, silencio, negación y miedo. El velo que cubría la sexualidad y la reproducción humana estaba entretejido culturalmente por hechos y condiciones que las negaban,

reprimían y controlaban. De tal manera que los tabúes católicos con respecto a la sexualidad constituían una parte central del sistema de valores sobre el que descansaba la sociedad colombiana. Como lo señaló Max Weber:

La realidad empírica es para nosotros “cultura” en cuanto la relacionamos con ideas de valor, abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven significativos para nosotros y *solo* esos. Únicamente una pequeña parte de la realidad, ella sola tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones para nosotros *importantes* a causa de su ligazón con ideas de valor (Weber, 2006, p. 65-66).

Estas ideas de valor a las que se refiere Weber, en el caso de la sexualidad y la reproducción se sustentaron en la moral sexual católica, que exalta las actitudes femeninas relacionándolas con la virginidad, el adecuado comportamiento con el silencio, la docilidad, el recato, la inhibición del placer sexual y la maternidad como fin último y más importante de las féminas. Dichos valores construyeron criterios para ver y juzgar la realidad, aunque, como lo diría Weber, solo constituye una pequeña parte de la realidad.

Los cambios y las llamadas crisis que entrañaron las décadas de 1960 y 1970 instalaron los valores como una categoría de análisis para explicar el cambio social y la pérdida de *buenas costumbres*, incluso las relacionadas con la sexualidad y la reproducción. Los valores en los que se sustentó la sexualidad femenina favorecían el *status quo* con modelos de poder y dominación impuestos por el catolicismo. Al cuestionar el *tipo ideal* católico de la sexualidad y la reproducción, la llamada Revolución Sexual, alentó valores que cuestionaron el poder ejercido con hondos intereses:

La revolución sexual parecería alarmar, por igual, a los gobiernos y a las tendencias tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda. Y no nos debe extrañar que así sea. Ambos sectores están demasiado interesados en afirmar situaciones de poder constituidas y consolidadas y en mantener el “status quo” de sus respectivos sistemas (Gomensoro, 1976, p. 14).

Los *nuevos* valores se consideraron causantes, entre otros, de la prostitución, la infidelidad, los hijos fuera del matrimonio y el aborto, hechos que atentaron directamente

contra la familia tradicional y se catalogaron como problemas sociales. Al estar directamente vinculados con el desarrollo económico, estos *problemas sociales* no solamente repercutían en las grandes estructuras. La revolución sexual como revolución cultural se desató en la cotidianidad, en las prácticas individuales: “La revolución sexual de nuestro tiempo amenaza con cambios profundos. Porque la revolución sexual no es una revolución meramente política o económica, sino que constituye una verdadera revolución existencial” (Gomensoro, 1976, p. 14).

Las diversas posiciones críticas y las exigencias de cambio respecto a la sexualidad y la reproducción, desde lo político hasta la intimidad de cada ser humano, se expresaron de manera creativa subvirtiendo el orden impuesto. Los grafitis son muestra de la gestación de otro *tipo ideal*: “Hagamos el amor y no la guerra”, “Prohibido prohibir”, “Pequemos sin concebir en lugar de concebir sin pecar”, “Amemos hoy que mañana moriremos”, “Cambiar la vida, transformar la sociedad”, “Cuanto más hago el amor, más ganas tengo de hacer la revolución. Cuanto más hago la revolución, más ganas tengo de hacer el amor”.

Por su parte, Cresalc se debatía entre las brechas de cambio abiertas por las generaciones de las décadas de 1960 y 1970, y las fuertes restricciones que pesaban sobre ellas. El Comité debía ser cauteloso al presentar la educación sexual desde una posición liberal y con acción social racional con arreglo a valores, tajantemente desligada del marco tradicional de valores que la había controlado por tantos siglos. Debía encontrar un enlace entre estos dos tipos de dominación (tradicional y legal) para legitimar su propuesta.

El papel que ejerció la Iglesia católica sobre sus fieles en cuanto a los valores relacionados con la sexualidad y la reproducción, reposaron en una dominación tradicional legítima. Los valores católicos impartidos sobre este tema se presentaron como *el querer de Dios*, confiriéndoles un carácter divino y de tiempos inmemorables, donde la familia heterosexual era su base legítima. Las relaciones del cuadro administrativo, es decir, de la jerarquía episcopal, que sustentó esta dominación, se basaron en la fidelidad de los creyentes católicos (fieles).

Para Cresalc, los valores fueron punto de equilibrio entre la exigencia de la libertad sexual (racionalidad instrumental) y el absoluto control que reclamaba la jerarquía católica (dominación tradicional). Desde una perspectiva weberiana, la pérdida de legitimidad de valores sustentados en la dominación tradicional, es una manifestación de cambio social. Nuevos valores alrededor de la sexualidad y la familia ganaban legitimidad. Éstos propenden por una visión liberal y racional de la sexualidad y la reproducción, autónoma de tradiciones. La legitimidad de nuevos valores relacionados con la sexualidad y la reproducción surgen racionalmente como un derecho secular (autónomo con relación a la Iglesia) pactado u otorgado para ser respetado por un determinado sector social que alcanzaba una emancipación relativa frente a las disposiciones de la Iglesia por lo cual se orientaban por decisiones que obedecían más una racionalidad con arreglo a fines o con arreglo a nuevos valores diferentes a los predicados por la Iglesia católica. Esta legitimidad fue la que asumió Cresalc con la educación sexual con valores.

Los cambios de valores con los cuales se juzgaba la sexualidad no fueron tajantes ni inmediatos, convivían viejos y nuevos valores. Los primeros, ligados a los extremos como castidad, estoicismo sexual, machismo, victimismo o marianismo, heterosexualidad, explotación sexual, ascetismo represivo, liberalismo humanístico y anarquía sexual; se imponían sobre los nuevos que tendían a ser alternativos: libertad, respeto, responsabilidad, igualdad, fraternidad, solidaridad, paz, no violencia, autodeterminación, vida, placer y amor. Aunque, bien lo reconoce Cecilia Cardinal, relacionar valores con sexualidad “traía un tufillo a moralina, a inquisición. Producía un sentimiento de represión, de ausencia de libertad e imposición que era lo que precisamente se quería combatir” (Cardinal, 2005, p. 78).

Desde esta perspectiva, Cresalc definió los valores como:

 Criterios que se usan para escoger alternativas, emanados de sistemas básicos de creencias adquiridas, de fuentes reconocidas como poseedoras de verdad y autoridad. El ser humano necesita puntos de anclaje, algunas creencias y certezas, disposiciones que contribuyan a darle significados y guías a su existencia (Cardinal, 2005, p. 78).

Esta definición reconoce la legitimidad de los sistemas tradicionales como fuentes de verdad y autoridad. La diferencia entre la autoridad tradicional y una acción social racional con arreglo a valores, es la no imposición de las ideas, ya que los discursos de ambas partes están cargados de valores: “Al menos en educación sexual, querámoslo o no, nuestro discurso está preñado de valores. Nuestro discurso debería decir: quisiéramos que las cosas fueran así, y no las cosas tienen que ser así” (Cardinal, 2005, p. 82).

En la definición de valores relacionados con educación sexual, Cresalc enfatizó en la racionalidad individual como fundamento de la vida sexual y reproductiva:

- Libertad: entendida como el rompimiento de las cadenas del miedo y la ignorancia que oprimen y vejan. Posibilidad de escoger entre diversas opciones. Afirmación de identidad y mismidad. Poder decir si y decir no.
- Respeto y responsabilidad: razonar, meditar y asumir las consecuencias de los actos para nosotros mismos y los otros. Consideración y aceptación de los otros tal y como son. Responder a las necesidades, limitaciones, deberes y derechos propios y ajenos.
- Igualdad: entendida desde lo social y las oportunidades. Reconocimiento de las diferencias y el derecho a las mismas posibilidades.
- Fraternidad y solidaridad: desear y estar con el otro. Sentir, aceptar, comprender y poder ser con el otro.
- Paz: opuesta a la violencia, al manejo patológico de la agresividad. No entendida como pasividad, sumisión o huir de los conflictos (Cardinal, 2005).

La inclusión de valores en la educación sexual, evidencia, por una parte, una tensión entre los valores de la tradicional moral sexual católica y la modernidad. La legitimidad de la primera es cuestionada por personas, instituciones y sectores sociales que se agrupan y trabajan colectivamente en torno a concepciones racionales de la sexualidad y la reproducción, en otras palabras, se articulan en torno a un tipo ideal. Esta apuesta, entre otras, se sustentó en experiencias jurídicas y educativas internacionales como la sueca y en los debates socio económicos sobre desarrollo y población, elementos que en su momento se consideraron indicadores de *modernidad*. En las décadas estudiadas, el

concepto de modernidad fue construido desde indicadores económicos, y tímidamente contemplaba dos elementos fundamentales: la racionalidad y la subjetividad, que Touraine (1993) consideraría pilares básicos de la modernidad. Por su parte, Weber, plantearía que el tipo de dominación racional de la administración burocrática, será el germen del Estado moderno occidental (Weber, 2006), y es justamente este modelo de Estado el que impulsó la planificación familiar en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia.

Frente a estas premisas de *modernidad*, el recurso que arguyó la Iglesia católica para sostener su legitimidad tradicional, fue reiterarse depositaria e intérprete de la ley moral, evangélica y natural, y con ello, atribuirse poseedora de la voluntad divina. Las encíclicas papales elevadas desde Roma y los comunicados pastorales de los obispos colombianos, recurren a este argumento. Es el caso del Cardenal Aníbal Muñoz Duque, presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana, al referirse a la política demográfica del entonces Presidente de Colombia Carlos Lleras Restrepo:

La jerarquía católica por naturaleza y por misión no interviene ante los poderes públicos para que adopten tal o cual línea de conducta, pero si señala con firmeza como en este caso, el criterio moral, basado en la ley natural rectamente interpretada (El Catolicismo, septiembre 1968, p. 4)

Por otra parte, el proceso de privatización al que se refiere Tschannen (1992), que para nuestro caso, además de una experiencia religiosa privada, abarca la actitud relacionada con la sexualidad y la reproducción, rechaza o simplemente ignora cualquier intromisión de la Iglesia católica en estos temas y se afina en las relaciones importantes de su ligazón con ideas de valor como las decisiones individuales. Esta experiencia es evidencia del proceso de secularización, como individualización, aumento de la autonomía de los sujetos frente a la Iglesia católica en lo referido a las prácticas y hábitos relacionados con la sexualidad. De esta manera y retomando lo expuesto por Weber (1997), la secularización esta directamente relacionada con los cambios de ideas de valor que son significativos, así mismo, a la pérdida de legitimidad de la autoridad tradicional, que empieza a ser cuestionada por nuevas formas de racionalidad.

4.4 Novedades, aportes y rupturas que acompañaron a Cresalc

4.4.1 La educación sexual como respuesta al crecimiento poblacional

Dada la importancia que adquirió la temática del control de la natalidad en la década de 1970, la educación sexual ganó cada vez más terreno en el debate político y religioso. Los parámetros de desarrollo establecidos catalogaron el impacto del crecimiento poblacional de manera negativa, por tanto, su control se hizo urgente y necesario. Ante la intervención de países extranjeros en el tema, se levantaron voces de protesta, entre ellas, la jerarquía católica colombiana, que anatemizó cualquier intención de controlar la natalidad con métodos artificiales, argumentando la foraneidad de dichas prácticas. Asimismo, sectores sociales liberales representados por Cresalc, condenaron la imposición indiscriminada del control natal que irrespetara las decisiones de la pareja y el individuo.

La educación sexual se convirtió en una herramienta para avanzar en la regulación del crecimiento poblacional, independientemente del origen de los recursos, siempre y cuando el individuo ejerciera el derecho a decidir sobre su vida y su cuerpo, y el Estado garantizara el acceso a los métodos anticonceptivos.

Algunas instituciones en Colombia, como Profamilia y la Asociación Colombiana de Facultades de Medicina – ASCOFAME, en su momento, adelantaron programas de educación sexual. Cresalc se distinguió por impartirla en diversas regiones colombianas y sectores sociales, incluidos grupos analfabetos y promotoras de salud en zonas selváticas colombianas. A pesar del interés de capacitar a diversos sectores sociales, Cresalc logró mayor contacto con poblaciones bogotanas de estratos altos y nivel educativo universitario:

Profamilia tenía un valor enorme, hacía llegar físicamente los instrumentos de planificación familiar a las mujeres. Cresalc nunca tuvo un dispensario para ello. Su trabajo fue hacer pensar a la gente que quería hacer con su cuerpo, construir su autodeterminación sexual y reproductiva. La diferencia entre los dos es que el primero mostraba resultados con estadísticas, los resultados de Cresalc no eran numéricos (Sáenz, entrevista 2012).

Los talleres de sexualidad humana se hacían en Bogotá, venían personas de toda América Latina desde México hasta la Patagonia: médicos, sociólogos, psiquiatras, enfermeros, educadores, antropólogos, psicólogos... Los talleres eran maravillosos, duraban tres semanas con una compenetración total con el grupo. Cresalc enseñó que la sexualidad no era solo un tema médico y llamaba la atención que los médicos tenían poca formación en sexualidad (De Hart, entrevista 2012).

Las *clases altas* bogotanas también se sintieron llamadas a participar de las reformas estructurales exigidas por los movimientos sociales de la época. Cresalc, a través de la educación sexual, favoreció que profesionales de diversas disciplinas vivieran cambios en sus vidas personales y los replicaran en sus prácticas profesionales, multiplicando de esta manera la autodeterminación en la sexualidad y la reproducción.

4.4.2 Educación liberadora y propuesta metodológica

La pedagogía de la liberación de Paulo Freire se desarrollaría desde los contextos regionales y culturales, en los cuales sus principales gestores serían los mismos sujetos. El método sería una herramienta de análisis y de cambio, conectado con las experiencias propias de los educandos y su realidad. La horizontalidad en las relaciones humanas y el diálogo, serían factores fundamentales. Estos elementos pretendían desarrollar en el sujeto la *concienciación*, quien con su capacidad y propias herramientas tomaría decisiones sobre su vida y así cambiaría su entorno.

La propuesta metodológica de Cresalc siguió los lineamientos de Freire. La experiencia y los contextos de los participantes jugaron un papel fundamental en todo el proceso educativo, se trabajó de manera diferenciada con poblaciones indígenas y afrodescendientes, así como rurales y urbanas. Las relaciones entre educadoras y educandos se distinguieron por ser cálidas y amables, con una buena dosis de diálogo y humor. Se buscaba que los participantes fueran consientes del daño y la exclusión que generaban los modelos culturales tradicionales sobre la sexualidad y la reproducción, y a partir de sus propias experiencias, contextos y posibilidades, se modificaran a nivel personal y social. Solo así podría lograrse la ansiada liberación, con la educación sexual incluía la sexualidad y reproducción de los seres humanos.

Cresalc consideró la sexualidad como parte de la vida y fue abordada desde el arte, el cine, la literatura y el humor, siempre partiendo de la experiencia de los participantes. Estas articulaciones brindaron a sus seguidores una perspectiva amplia de la sexualidad en relación a la existencia, la identidad y la responsabilidad de cada ser humano:

En los talleres todo se presentaba con gran seriedad, con sentido profundamente humano y lúdico, a través del arte. No se impartían cátedras ni grandes tratados. Todo el mundo iba abriendo sus entendederas, asumiendo la sexualidad humana como algo mucho más amplio que reproducción, todos quedaban muy tocados con eso. Cresalc era de una creatividad increíble, en los talleres siempre se hacía algo diferente al intelecto y se tenía en cuenta las propias experiencias. La sexualidad era un compromiso existencial, de identidad y de responsabilidad, para mí, esa es la gran riqueza de Cresalc (De Hart, entrevista 2012).

El lenguaje vivencial, emotivo y afectivo se convirtió en una comunicación universal, accesible y cotidiana que Cresalc articuló con las experiencias vividas de los participantes, quienes proyectaron cambios concretos de actitudes individuales y sociales frente a la sexualidad y la reproducción. Esto permitió generar virajes en los procesos educativos de los cuales eran responsables, cuestionando la moral sexual católica y abriendo horizontes anclados en otros lenguajes y experiencias.

Cresalc realizó talleres de educación sexual para formadores en educación sexual de todos los países latinoamericanos, con el fin de que sus ideas fueran más ampliamente difundidas y el cambio cultural mucho más relevante. En ellos participaron personas que tenía el deseo de servir como educadores sexuales en sus propias comunidades. De esta manera, los educandos fueron guiados por personas que hablaban su mismo lenguaje y conocían su realidad y necesidades, así mismo, fueron gestores más cercanos de los cambios que se pretendían: “De Perú, por ejemplo, participaron desde los primeros talleres personas del grupo Manuela Ramos, una ONG que aún sigue vigente en ese país” (Sáenz, entrevista 2012).

El aporte teórico fue un recurso metodológico importante para Cresalc. Éste, se entretrejió con la experiencia de cada participante, brindando argumentos racionales y académicos

desde las ciencias sociales y médicas a los cambios producidos. De esta manera, la legitimidad de la acción social racional contaba con mayor sustento y fortaleció el derecho a decidir de los individuos sobre su sexualidad y reproducción:

Ignacio “Nacho” Abello dentro del tema de la filosofía siempre tenía un módulo en el taller que era la relación con el otro. Había una profunda intelectualidad y academia en los talleres de Cresalc que le daban el soporte teórico. Eso no se quedaba allí, se ponía los pies en la tierra de maneras muy lúdicas, así, lo intelectual tocaba la vida (Sáenz, entrevista 2012).

4.4.3 Religiosos católicos y educación sexual

En los espacios de formación de Cresalc, fue importante contar con la presencia de sacerdotes como participantes y aliados de los procesos. El clero colombiano no tuvo una posición única y homogénea frente a temas relacionados con la sexualidad y la reproducción humana. Si bien la alta jerarquía católica bogotana de las décadas estudiadas, en cabeza de los cardenales Luís Concha Córdoba (1959 a 1967) y Aníbal Muñoz Duque (1972 a 1984), se caracterizó por su intransigencia frente al control natal y la libertad sexual; sacerdotes pertenecientes a experiencias educativas, participaron de forma cercana a las capacitaciones realizadas por Cresalc. Ellos y sus comunidades educativas, experimentaron cambios y mayor apertura en relación a la sexualidad y la reproducción:

En uno de los talleres de tres semanas participó el rector del Colegio Quinta Mutis de la Universidad del Rosario, hoy Monseñor Fabio Suescún. Después se trabajó por un año con todos los estudiantes de ese colegio católico. Fue maravillo que el pensamiento de avanzada de Suescún se compaginó con corrientes democráticas y serias como la de Cresalc. También se tuvo como aliado al jesuita Alberto Múnera (De Hart, entrevista 2012).

En agosto del 1981 en uno de los cursos llevados a cabo por Cresalc en Cali, participó el Hermano Marista Julio Enrique Quintero Vargas del Colegio Champagnat de Ipiales. La valoración del curso que hace el religioso denota las fortalezas de Cresalc en el tema, así como la diversidad de participantes y los cambios que produjo en si mismo:

Las orientadoras del taller me parecieron muy formales, por cuanto se presentan como personas muy atentas y descomplicadas, hacen unas observaciones muy puestas en razón y profundas. El hecho de estar entre educadores, médicos, estudiantes, psicólogos, etc., fue muy enriquecedor. No me arrepiento del tiempo y del dinero empleado, pues me ha ayudado a revisar conceptos y a tomar posturas más flexibles. Me voy muy contento del trabajo de estos dos días (Quintero, 1981, p. 1).

La participación de religiosos católicos en espacios formativos de Cresalc, demuestra que parte de esta jerarquía contaba con visiones críticas y racionales, posición que difería de las tradicionalmente defendidas por la institución católica y más cercana al tipo ideal que proponía Cresalc. La gran mayoría de estos religiosos procedían de instituciones educativas. Seguramente las preguntas, reflexiones, prácticas y vivencias de los jóvenes educandos, los empujó a comprender y ampliar su visión sobre la sexualidad y la reproducción humana y por ello, su participación en los procesos de educación sexual impartidos por Cresalc.

4.4.4 La sexualidad, reflejo de la violencia social

Cresalc miró críticamente la relación entre sexualidad y violencia cotidiana. Los valores que la moral sexual cristiana confirió a la sexualidad y la reproducción, se teñían de violencia física y simbólica. La violencia física fue ejercida sobre quienes no respondía a los modelos sexuales establecidos. A los hombres, por ejemplo se les enseñaba: “Entre mayor agresividad, mayor virilidad” y muchas veces los castigos físicos fueron utilizados como herramientas para lograr dicha *virilidad*. Por su parte, las mujeres debían sumisión, pasividad y recato, y a quienes se atrevieron a ejercer la prostitución, por ejemplo, se justificó el maltrato físico por quebrantar el orden impuesto. Las orientaciones sexuales diferentes a la heterosexualidad, fueron objeto de ultraje y humillación.

La violencia física se articula de manera imperceptible con la violencia simbólica, entendida por Bourdieu y Wacquant (1995) como la más sutil de todas, con el poder de construir e imponer como universal y *universalmente* un conjunto de normas coercitivas. En relación a los modelos de sexualidad y reproducción, la Iglesia católica colombiana

fue una de las instituciones que más recurrió a la violencia simbólica, imponiendo y reiterando modelos de dominación y agresión para los varones y subordinación y dolor para las mujeres, así como de persecución y estigmatización para quienes quebrantaran la heterosexualidad, considerada de orden divino.

Desde la violencia simbólica, se consideró *normal* la relación entre sexualidad y violencia cotidiana, las películas de la época reproducían la nefasta perspectiva. Ante esto, Cresalc desde su tipo ideal, planteó que la sexualidad no solo es una dimensión biológica y psicológica individual, sino el reflejo de la dimensión social y como tal, esta cargada de violencia, rechazo, control y poder: “La manera como la gente vive su sexualidad, no es más que un reflejo de la sociedad. La vivencia de la sexualidad esta contaminada de malestar, pobreza y soledad. También de violencia, discriminación y rechazo hacia el diferente” (Cardinal, 2005, p. 82).

4.4.5 Cresalc, precursor de la perspectiva de género

En la década de 1970 las teorías de género no contaron con mayor divulgación en Colombia. Las discusiones en los espacios académicos se centraron en las clases sociales, invisibilizando modelos culturales femeninos y masculinos impuestos, que a su vez permitieron perpetuar el *status quo*. La crítica de las clases sociales no alcanzó a cuestionar el peso cultural de estos modelos sexuales:

En 1967, cuando llegué a Colombia a la Universidad Nacional en Bogotá, me encuentro con debates alrededor de la clase social, nadie hablaba de género, de mujeres, ni nada relacionado. Las mujeres están calladas, hablan de su maternidad y de sus anhelos de ser madres. A los 15 o 20 días de estar en Bogotá, compañeros de trabajo de mi esposo del SENA, nos invitan a unas onces para conocernos. Hay algo muy extraño, las mujeres y los hombres se juntan en diferentes partes de la casa. Las mujeres hablan de los hijos, de la muchacha del servicio, de la casa y los hombres del país. Yo soñaba con estar con ellos para entender algo de este país. Allí empecé a comprender el peso de la cultura patriarcal tradicional (Thomas, entrevista 2012).

Cresalc incluyó una perspectiva de género en su propuesta educativa, haciendo una mirada crítica a los roles atribuidos a las mujeres y a los hombres en el plano sexual y reproductivo. Estas representaciones se incorporaron por medio del lenguaje, la educación, los comportamientos, el vestuario, los juguetes, la presencia o ausencia en espacios públicos, entre otros, y se consideraron normales y reguladores del orden social. El cuestionamiento de Cresalc a estas actitudes y comportamientos, controvirtieron los parámetros tradicionalmente defendidos por la institución católica y posibilitaron nuevas maneras de comprender la sexualidad y la reproducción femenina y masculina:

Al hombre se le echa muchas cargas encima en el comportamiento sexual, debe ser el maestro, el penetrador violento, el que manda, el dador del placer. Eso es duro para muchos hombres que no responden a esos postulados. La mujer debe ser la receptora. Una gran cantidad de mujeres no tienen el orgasmo que quieren, porque no son capaces de buscarlo, nos han enseñado a tener un papel pasivo. La educación sexual debe hablar de relaciones igualitarias, de los íntimos temores, de las apetencias, las alegrías, de la forma propia de ser hombres y mujeres (Arizmendi, 1994).

En consonancia con los planteamientos católicos, la reforma protestante transmitió la sumisión de la mujer al varón, tal como lo evidencia uno de los textos de Juan Knox de 1571, titulado “El primer toque de la trompeta. Contra el monstruoso régimen de las mujeres”:

Dios pronunció sentencia con estas palabras: necesitarás de tu marido (o estarás sumisa a él), y él te dominará. (Génesis 3, 16). Como si bien Dios diría, por haber abusado de tu condición previa, y porque por voluntad propia has hecho caer en ti y a la humanidad en sumisión a Satanás, por tanto te pongo en sumisión al hombre. Por cuanto antes tu obediencia debió ser voluntaria, ahora será por represión y necesidad; y porque has engañado a tu hombre, no serás más dueña de tus propios gustos, de tu propia voluntad o deseos. Porque en ti no hay razón ni discreción que sea capaz de moderar sus efectos, y por tanto, ellos estarán

sujetos al deseo de tu hombre. Él será amo y señor no solo sobre tu cuerpo, sino también de tus deseos y voluntad (Wijngaards, sf).

4.4.6 La construcción de la autodeterminación como principio básico del sujeto

Según Cresalc, la educación sexual debía ser abordada con humanidad, entendida como la capacidad de cada persona para decidir sobre su sexualidad y su reproducción, de acuerdo con sus proyectos de vida, sus sentimientos y su cultura. No solo se trataba de evitar la reproducción indiscriminada, sino que los educandos afianzaran su autodeterminación como un principio básico del ser humano. El punto de partida serían las decisiones con respecto al cuerpo, la sexualidad y la reproducción y debía traspasar todas las decisiones personales y sociales. Solo así se llegaría ser un sujeto político. Este sería el fundamento del cambio personal y social:

Vivir la sexualidad es aceptar la real libertad del ser como es, no como le dicen que tiene que ser. Educar en la sexualidad es un asunto social y político, es para la vida, la convivencia, la participación. Si uno logra tomar decisiones con autodeterminación en su sexualidad, lo puede hacer en cualquier campo. Es una posibilidad de cambio (Arizmendi, 1994).

Para Alain Touraine (1993), la sociedad de masas amenaza al sujeto haciendo que el individuo huya de cualquier referencia a sí mismo. La amenaza de la sociedad de consumo actual solo es comparada por la antigua sumisión a la ley de Dios. La identidad del sujeto se construye básicamente con el real ejercicio de la libertad, como deseo personal de conservar la unidad de la personalidad, desgarrada entre el mundo instrumental, reducido al consumismo y el mundo comunitario, que solo es un fragmento de la sociedad; mediante la lucha colectiva e individual contra los poderes que transforman la cultura en comunidad y el trabajo en mercancía, y a partir del reconocimiento interpersonal del "otro" como sujeto. De esta manera, Touraine concibe al Sujeto como único defensor, en primer lugar, de su propia degradación y en segundo lugar, de un universo en plena descomposición y en regresión acelerada.

Vale anotar que Touraine contempla la alegría, la tristeza, la solidaridad e incluso, la sexualidad como elementos esenciales en el proceso de la construcción del sujeto. La sexualidad no solo la entiende como pura pulsión libidinal, sino como la búsqueda de la felicidad por placer, placer que tantas veces ha sido negado y restringido por la moral sexual cristiana. Para Touraine, en la experiencia vivida están las raíces del sujeto, como una fuerza o una ausencia cuando se está privado de sí mismo, no amado, no comprendido. Es en la conexión de su experiencia y la acción colectiva, donde el sujeto encuentra las posibilidades de sobrevivir a los ataques de los poderosos adversarios (Touraine, 1997).

Los planteamientos de Touraine sobre el sujeto, se encuentran en concordancia con el principio de autodeterminación que Cresalc defendió y difundió en la educación sexual. Con esta educación Cresalc apuntaba a la construcción del sujeto en entera libertad, no solo en su vida sexual y reproductiva, sino en todos los aspectos de la vida social.

4.4.7 El respeto por la diferencia

En medio del debate y la polarización que conllevó el tema del control natal en la década de 1970, Cresalc planteó y defendió la opción de la no reproducción e incluso la homosexualidad como parte de la vida sexual de los seres humanos. El respeto por estas decisiones, solo podían ser entendidas desde el convencimiento que la autodeterminación como un valor de la vida sexual y reproductiva de cada ser humano:

La opción de la no reproducción era impensable. La responsabilidad en maternidad y paternidad, por ejemplo, tendría que incluir la opción de no reproducción, como una manera de responsabilidad por diversas circunstancias o condiciones. Así mismo, la homosexualidad no podía seguir siendo vista como una enfermedad (De Hart, entrevista 2012).

Los valores y los temas que Cresalc difundió en su apuesta de educación sexual basada en una acción social racional con arreglo a valores, generó persecuciones por parte de algunos sectores que sustentaban su legitimidad en una autoridad tradicional, quienes identificaron en Cresalc una amenaza al orden social impuesto:

Durante sus primeras épocas, los miembros de Cresalc adelantaron un seminario en Bogotá, era el año 1978 y había militares presentes en el recinto. Cuando finalizó la charla, cuatro de los dirigentes fueron privados de su libertad. Los militares, muy inteligentemente, se dieron cuenta que de allí podrían surgir líderes con ideas contrarias a la ideología dominante (Cardinal, 2005, p. 45).

La sexualidad y la reproducción como condiciones humanas guiadas por valores, permitió a Cresalc hablar de la validez de *otro* orden, que desafió la acción tradicional apoyada esencialmente en el hecho de que quien no orienta por ella su conducta, obra inapropiadamente. Las personas con comportamientos sexuales y reproductivos diferentes a las conductas tradicionales, debieron aceptar, de antemano, incomodidades e inconveniencias durante todo el tiempo, en el cual la mayoría de los que les rodearon contaban con la subsistencia de la costumbre y dirigieron por ella su conducta (Weber, 1997).

4.5 Las revistas: Medios de cambio y de difusión

Las décadas de 1960 y 1970 se caracterizaron por un significativo auge de publicaciones de revistas, cuyos contenidos incluyeron temas e imágenes relacionadas con la sexualidad y la reproducción. La recuperación de la economía mundial después de la Segunda Guerra Mundial y los cambios generados por los movimientos contraculturales y la revolución sexual, favoreció el terreno para la producción y difusión de revistas de circulación masiva, entre ellas: Playboy (1953), Vanidades (internacionalizada en 1961), Cosmopolitan (que a partir de 1965 tomó un tono sexual más explícito) y la Revista Cromos, entre muchas otras.

Las publicaciones escritas se convirtieron en un importante medio de difusión de modelos sexuales y reproductivos femeninos y masculinos. En estas décadas, donde el cuestionamiento de la influencia de países extranjeros fue tan álgido, este tipo de revistas se catalogaron como medios *para la alienación masiva del pueblo latinoamericano*, con el fin de imponer pautas, valores, ideología y objetivos de vida, extraños a los colombianos. Se consideró que su carácter ideológico estaba relacionado con intereses económicos que buscaban aumentar el consumo y disminuir el nivel de criticidad y conciencia de sus lectores (De Mármola, 1979, p. 10).

Las imágenes, textos y publicidad de estos materiales, centraron sus contenidos en temas considerados tabú, como la infidelidad, la homosexualidad y el aborto; y alentaron a su público a vivir en libertad el placer sexual, controlando la reproducción artificialmente en caso de no desearla. Así, estas revistas se tildaron de ser promotoras del libertinaje sexual y de una amañada moral. Al ser un importante recurso para la información y difusión de temas y problemáticas que difícilmente se abordaban en espacios públicos y privados, contribuyeron a llamar la atención de los Estados para incluir dichas temáticas en sus políticas sociales. Además, fueron un medio de transgresión de las costumbres tradicionales y de la *buena moral*. La publicación de desnudos femeninos y masculinos repercutieron en los cambios de comportamientos y actitudes frente a la sexualidad y la reproducción, en la medida que fueron consideradas parte de la realidad humana.

Se identifican dos tendencias importantes en las publicaciones que abordaron la sexualidad y la reproducción en estas décadas. Un primer grupo de difusión masiva que tuvieron bastante acogida entre los adolescentes de las décadas estudiadas,⁶ y presentaron una sexualidad con un enfoque más liberal y trasgresor. Y otro grupo, que centró sus contenidos en temas relacionados con la familia, la pareja, el hogar, la maternidad y el amor,⁷ y cuyo objetivo fue llegar a las familias, por ser un espacio privilegiado de socialización y multiplicación de modelos tradicionales.

A diferencia de las revistas de carácter internacional, la revista colombiana Cromos, fundada en 1916, entre las décadas de 1960 y 1970 incluyó la mirada de la Iglesia católica en asuntos relacionados con la sexualidad y la reproducción. Las columnas “Ventana Abierta” y “Consúlteme su caso” del sacerdote carmelita José Miguel Miranda Arraiza, se utilizaron para brindar consejos y orientaciones a quienes realizaban consultas. Con estas columnas se insistió y transmitió el tipo ideal de la moral sexual

⁶ La investigación *¿Qué leen los adolescentes?* (1979) de Diana de Mármoda. Evidencia la importancia que tienen las revistas “recreativas” en los jóvenes del año 1974.

⁷ Entre ellas, *Ser Mujer*, *Adán y Ellas*, *Educación Sexual*, *Sexualidad en la infancia*, *Mujer*, *Sexo y Belleza*, *Padres e Hijos*, *Vida Sexual Sana*, *El Arte de Ser Mujer*, *Familia*, *Educación Sexual de los Niños*, entre otras. Incluso editoriales de comunidades religiosas católicas como las Paulinas, en las décadas estudiadas publicaron revistas juveniles que centraron su atención en temáticas relacionadas con la sexualidad y la reproducción, como es el caso de la Revista mensual *Protesta*.

católica, resaltando la primacía y defensa de la familia heterosexual, unida por matrimonio católico, donde las relaciones sexuales serían exclusivamente para la procreación: “El destape del cuerpo, la libertad sexual, el consumo de drogas alucinógenas, y demás prácticas autónomas de la juventud que empiezan a ser visibilizadas en los contenidos de la Revista Cromos, se contraponen con el discurso moralista y enjuiciante del Sacerdote Miranda en algunas de sus columnas” (Londoño, 2011, p. 10).

4.5.1 La apuesta de Cresalc en dos publicaciones: Sexualidad Humana y Educación Sexual y Papel Mensual

Cresalc miró críticamente la difusión de revistas que abordaron temáticas de sexualidad y reproducción. Tanto las que se interesaron en la afirmación de modelos sexuales femeninos y masculinos tradicionales, así como aquellas que invitaban a su trasgresión. Si bien el Comité consideró que la educación sexual se debía difundir masivamente, las realidades, condiciones y experiencias del público objetivo tenían que ser el punto de partida para tomar conciencia de los modelos existentes y transformarlos en sus vidas cotidianas. La preocupación era caer en los extremos: reproducir los patrones sexuales y reproductivos sustentados en la legitimidad tradicional o ir en contra de ellos sin ningún sentido ni racionalidad. Ante este desafío y la gran producción de publicaciones, el Comité optó por crear sus propios materiales para difundir el tipo ideal que había conceptualizado sobre sexualidad y reproducción. Es así como surgieron la Revista Sexualidad Humana y Educación Sexual y Papel Mensual.

La primera, se caracterizó por un mayor contenido de textos con lenguaje técnico en el abordaje de los temas. Sus destinatarios eran profesionales de diferentes disciplinas que generalmente ejercían como educadores sexuales de manera directa o indirecta, principalmente en Bogotá. Por su parte, Papel Mensual fue una revista más amena, en su estructura se intercambiaba contenido textual con caricaturas y dibujos, pretendiendo ser cercana a cualquier tipo de público interesado en el tema. Estas producciones además de distribuirse en Bogotá y otras ciudades colombianas, llegaban a algunos países latinoamericanos que se constituyeron como centros satélites de Cresalc.

Las revistas fueron un recurso importante para docentes que laboraban en instituciones educativas bogotanas, quienes influyeron en sus estudiantes para ampliar sus perspectivas frente a la sexualidad y reproducción:

Conocí a Cresalc a inicios de los años 70, estaba recién llegada al magisterio del distrito y me incomodaba lo que los estudiantes y profesores decían y pensaban de la sexualidad, era algo sucio y malo, no se podía hablar de ese tema y quienes lo hacían, eran mal vistos. Cresalc me ayudó a tener argumentos para afrontar esta situación. Las revistas fueron mi punto de apoyo siempre. Ahora puedo decir que mi vida y la de quienes fueron mis estudiantes son diferentes, quitamos el velo moral, represivo y castigador de la sexualidad. Si Cresalc no se hubiera atravesado en mi camino, no se que sería de mi (Rincón, entrevista 2012).

Las dos revistas que Cresalc elaboró en sus primeros años de conformación, le permitieron, por un lado, difundir una perspectiva mucho más conciliadora de la sexualidad y la reproducción que se debatía entre las revistas comerciales que evocaban una libertad desenfadada y el tipo ideal de la moral sexual católica. Las producciones propias de Cresalc le exigían, afinar mucho más sus argumentos racionales y consolidar su acción social con arreglo a valores entre sus seguidores. De esta manera, Cresalc respondía a los objetivos fijados en la producción de las revistas:

Pretendemos que sea una publicación al servicio de todas las personas e instituciones que cada día con mayor entusiasmo y la más diversa eficacia laboran en pro de la educación sexual. Una revista que sirva de manera de comunicación, unión y punto de referencia del estado actual de las labores que a todos los niveles se realizan en el campo de la educación sexual en Latinoamérica y el Caribe (Revista Sexualidad Humana y Educación Sexual, Vol. 1 No. 1, editorial).

4.5.2 Temas tabú: *meterse en la boca del lobo*

Una de las características de las revistas de Cresalc fue el abordaje de temas polémicos e incluso prohibidos en la época, entre ellos: la pornografía, la masturbación, la frigidez, el erotismo, el aborto, la homosexualidad, la moral del placer, la prostitución y la violencia

sexual. Se afirmaba que quien abordara dichos temas públicamente se metería en la *boca del lobo*, haciendo referencia al riesgo que implicaba tratar estas temáticas por relacionarlas con la baja moral humana y en contra del orden establecido por las directrices divinas custodiadas por la Iglesia católica. La estrategia comunicativa de Cresalc fue el desarrollo de estas temáticas de manera directa, citando cifras, estudios e investigaciones que evidenciaron la situación problemática que algunos temas representaban y el silencio y la negación con la que otros eran tratados.

Con el abordaje de estos temas polémicos, el objetivo principal de Cresalc fue educar para evitar repetir comportamientos dañinos relacionados con la sexualidad y la reproducción. En otras palabras, su objetivo fue contrarrestar el tipo ideal que el catolicismo había difundido y el cual se consideraba legítimo, así mismo hacer frente a los modelos que se imponían con las revistas comerciales. La educación por medio de estas producciones, además de ser informativa, buscaba desaprender lo aprendido:

Si su actual irresponsabilidad no es “innata”, sino que es el resultado de una deformante educación antisexual, de lo que se trata es de atacar el mal en su propia raíz, en su propia causa. O sea, de lo que se trata es de sustituir una educación “deformante” por una educación formativa, una educación para la sumisión y la servidumbre (para la irresponsabilidad) por una educación para la libertad (para la responsabilidad) (Papel Mensual No. 7, enero de 1979).

La formación e información que se difundió a través de estas publicaciones pretendía ampliar la legitimidad del tipo ideal de Cresalc, renovando constantemente el sentido en el que se sustentó, el cual se encontró en franca lucha con el sentido que entrañaba el tipo ideal católico. Así, los ideales de Cresalc se abrieron camino en la lucha con otros ideales, los cuales fueron tan sagrados para otras personas, como para el Comité los que el defendía (Weber, 2006).

En la medida que Cresalc y otras publicaciones tocaron temáticas prohibidas y estigmatizadas, se contó con una mayor pluralidad de opiniones, permitiendo ampliar el debate público con mayores perspectivas. De esta manera, los valores defendidos por Cresalc, contaron con otros escenarios para su divulgación, que incluso coincidieron con investigaciones adelantadas por miembros de la Iglesia católica, como el caso del

sacerdote seglar y sociólogo Saturnino Sepúlveda Niño, quien en la investigación “La prostitución en Colombia” publicada en 1970, sugiere que la educación sexual se inicie desde la niñez, se implemente el matrimonio civil y se exige a la Iglesia católica un compromiso real frente a la prostitución:

Programas de educación sexual para los maestros, para el clero y para todo aquel que tiene la responsabilidad de formar a un semejante. Que se comience a dar educación sexual al hombre desde que es un niño. Que se acepte el matrimonio civil para que la mujer casada tenga un medio de defensa y evite que su esposo fomente la prostitución. A nadie pedí permiso para adelantar mi trabajo sociológico, ojala me critiquen y la curia me diga algo, para que la iglesia vuelva los ojos a ese problema ante el cual tiene una actitud ambivalente. En teoría la rechaza y en la práctica no hace nada para recuperar a la mujer que ha sido vilipendiada (El Siglo, 11 de marzo 1970).

Si bien se registraron cambios de actitud y respeto por las libertades individuales frente algunos temas, la apertura no se dio de la misma manera en todos los modelos establecidos. De acuerdo con algunas estadísticas de la época estudiada, el aborto, por ejemplo fue una de las realidades que gozó de menor posibilidad de cambio en el proceso de aceptación:

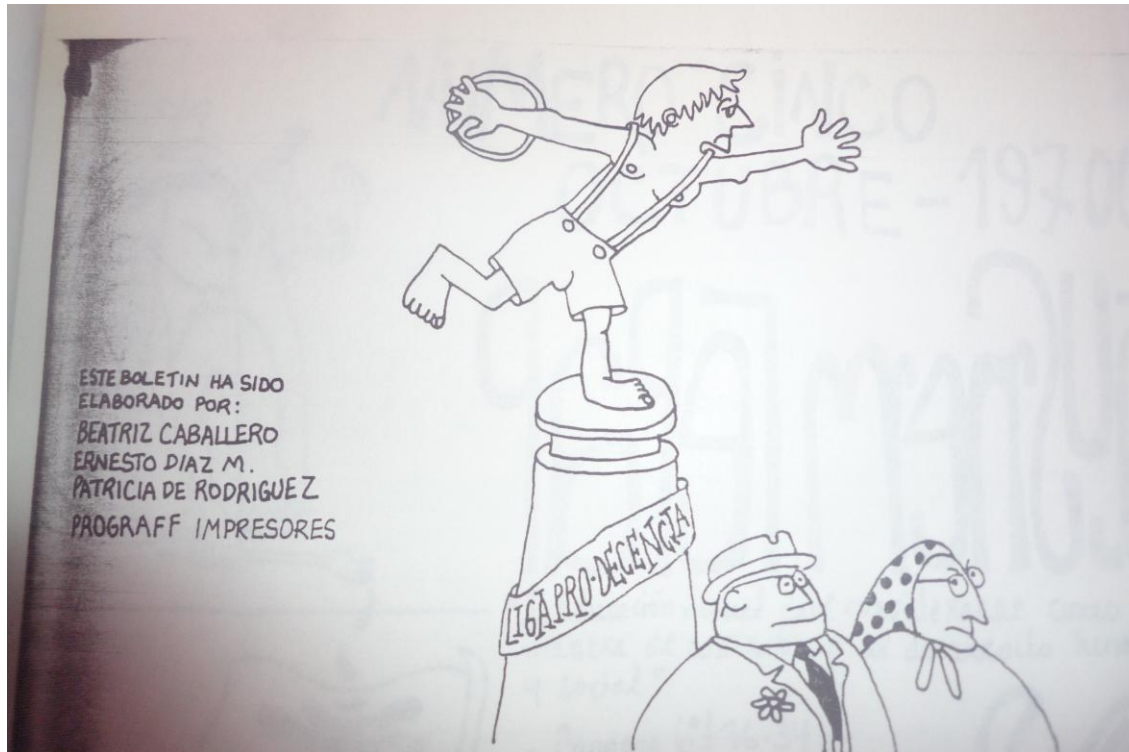
A pesar de que las actitudes de la población colombiana han cambiado notoriamente en relación con la aceptación de la planificación familiar y de que el conocimiento y uso de los anticonceptivos ha aumentado en forma notoria, la aceptabilidad del aborto frente a preguntas específicas, parece haber cambiado muy poco, si acaso ligeramente a favor. Así a la pregunta relacionada con peligros para la salud de la madre, aprueban el aborto 43% en 1969 y 45.6% en 1976. A la de cuando el embarazo es producto de una violación, aprueban 14% en 1969 y 18.7% en 1976. A la de cuando existe posible malformación del hijo aprueban 38% en 1969 y 36.8% en 1976. A la pregunta de si el padre no quiere casarse, aprueban 8% en 1969 y 7.7% en 1976. Finalmente, a cuando existen dificultades económicas aprueban 18% en 1969 y 14.5% en 1976 (López, Riaño y Lenis, 1978, p. 43).

4.5.3 Sexualidad y reproducción con arte y humor

Mientras la Revista Sexualidad Humana y Educación sexual se caracterizó por la profundidad con que abordó diferentes temáticas desde artículos especializados, la Revista Papel Mensual se identificó por su poco acartonamiento, la inclusión de variadas imágenes, incluidas caricaturas y la articulación de temas referentes a la sexualidad y la reproducción en relación con el cine, la literatura, la poesía, la música, la pintura y el humor. Esta revista hizo un mayor esfuerzo por no limitar la sexualidad y la reproducción a la perspectiva biológica y médica, sino presentarla de una manera amena y didáctica:

Se contó con el apoyo de Ernesto Díaz Mendoza, un distinguido músico y dibujante y Beatriz Caballero, que había sido directora del teatro de títeres del Parque Nacional. Ernesto realizaba los dibujos y Beatriz contactaba a las personas para entrevistas o ampliar algún tema que se quería mostrar, así como los libros o textos para ampliar la lectura de un tema (Sáenz, entrevista 2012).

La articulación que logró Cresalc de la sexualidad y la reproducción con el arte, en buena parte ocurrió gracias a una amplia visión del mundo cultural de sus directivas. Con estas variadas expresiones artísticas se evidenció que la sexualidad y la reproducción estaban presentes a lo largo de la historia de la humanidad y en la vida de cada ser humano desde su nacimiento hasta su muerte. El humor con el que se manejó la temática cuestionó los modelos establecidos, la trasgresión se realizó de manera lúdica y así mismo mostró la tensión entre el tipo ideal católico y el tipo ideal por el que propendía Cresalc:



Papel Mensual No. 5, octubre de 1978



Papel Mensual No. 7, enero de 1979

Recurrir a diferentes elementos para cambiar las actitudes y comportamientos frente a la sexualidad y la reproducción, obedeció a la necesidad de ampliar la referencia de sentido de la acción que se quería conseguir. Las conexiones de sentido que se lograron a partir de estos recursos ofrecieron fundamentos a los cambios de conducta que buscaba Cresalc a partir de sus publicaciones. Las conductas se desarrollaban de manera coherente con el sentido que se quiso transmitir en estas imágenes y figuras.

De esta manera, el tipo ideal de educación sexual que caracterizó a Cresalc puede considerarse como una representación de algo que en parte existió y en parte se presentó como el *deber ser* en la mente de las directivas y los seguidores de este Comité. Estas representaciones definieron el *deber ser* y también *el no deber ser*. En la medida que estas representaciones orientaron la acción de un grupo de personas como los educandos de Cresalc, poseyeron validez y estuvieron racionalmente orientadas (Weber, 1997).

5. Conclusiones

A nivel metodológico, esta investigación ha recurrido a los postulados de Max Weber sobre tipo ideal con el fin de comprender el desarrollo del proceso de secularización y los cambios culturales. Desde esta herramienta se considera que el modelo sexual y reproductivo que la iglesia católica defendió en las décadas de 1960 y 1970 corresponde a un tipo ideal, sustentado en una autoridad legítima tradicional por considerarse intérprete legítima de la voluntad y el orden divino. Por su parte, sectores sociales no acordes con este tipo ideal, como el Comité Regional de Educación Sexual para América Latina y el Caribe – Cresalc, propendieron por la inclusión de muchos otros elementos de las ciencias médicas y sociales para comprender y asumir la sexualidad y la reproducción humana. Es así como la Educación Sexual busca construir su legitimidad desde los valores liberales (de la autonomía del sujeto) y desde los avances de las ciencias especialmente en lo referido al control de la natalidad, lo que permitió separar sexo de reproducción. Vale aclarar que el tipo ideal propuesto por el catolicismo, no encontró total acogida por parte del clero colombiano, quienes en algunos temas se sintieron más coincidentes con el tipo ideal representado en la educación sexual que difundió Cresalc. Esto demuestra que la pérdida de legitimidad tradicional de la Iglesia Católica, se dio incluso en su interior. El cuestionamiento de la autoridad del clero y de las jerarquías católicas denotan un cambio cultural que hace parte del proceso de secularización de la sociedad colombiana.

En las décadas de 1960 y 1970, la Iglesia católica debatió internamente su papel en asuntos álgidos que irrumpían en el contexto social y político, como la pobreza, el hambre, el desempleo, las dictaduras, el desarrollo, el comunismo, la revolución de los pueblos y el crecimiento poblacional, entre otros. Su posición con las realidades actuales y cambiantes se evidenció en el Concilio Vaticano II y en la encíclica *Populorum Progresión* (1967), que fueron acogidos con gran regocijo por cierto sectores del catolicismo colombiano. Si bien la Iglesia católica avanzó significativamente en la visión y

el compromiso de temas sociales y económicos, sentó una posición de rechazo a los métodos anticonceptivos y al aborto en la encíclica *Humanae Vitae* (1968) y ratificó el matrimonio católico como único espacio legítimo para el nacimiento de los hijos. Estos tres documentos de la década de 1960, delinearon la posición política y los intereses temáticos de los sectores progresistas y conservadores de la Iglesia católica colombiana. La tendencia progresista encontró en el Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progresión* el sustento católico para la exigencia de cambios acordes a la justicia social del evangelio. Por su parte, los sectores más conservadores, si bien exigieron cambios en las estructuras sociales y políticas para mejorar las condiciones de vida de los más pobres, su centro de interés fue la defensa de la familia sustentándose en la encíclica *Humanae Vitae*. Así, el modelo de familia tradicional defendido por la Iglesia católica, será el punto de quiebre de una posición conservadora con una liberal dentro del catolicismo colombiano a partir de la década de 1960.

La estrecha relación que se gestó entre Estados Unidos y la clase política colombiana vinculada al gobierno de turno, permitió y favoreció la implementación de la política de control natal en Colombia, así como la creación de centros privados dedicados a la planificación familiar. Esta alianza política colombo-estadounidense, favoreció el debilitamiento de las relaciones entre gobierno colombiano e Iglesia católica, así como el repliegue del episcopado colombiano frente a la injerencia del Estado en el control natal. El lugar que históricamente había ocupado la Iglesia católica en el poder político, fue desplazado por Estados Unidos, con quien el gobierno colombiano no tendría reparos, sino un apoyo para desarrollar sus programas en el país. La posición intransigente de la jerarquía de la Iglesia católica colombiana frente a los cambios relacionados con la sexualidad y la reproducción, cerró vías de diálogo con los políticos colombianos, quienes en Estados Unidos encontraron nuevos aliados para las políticas relacionadas con la planificación familiar.

Sectores católicos seguidores de Camilo Torres, El Frente Unido, Golconda y grupos de laicos representados en Hernán Vergara, fueron críticos de las actuaciones y actitudes de la jerarquía de la Iglesia católica colombiana por considerarla indiferente a problemáticas como la violencia, la pobreza y el analfabetismo, llegando a reclamar la separación entre Estado e Iglesia católica. Sin embargo, estos mismos sectores exigieron

su intervención pública y contundente en oposición a las políticas de control natal que abanderaron los presidentes del Frente Nacional. Frente al proceso de secularización vivido en las décadas de 1960 y 1970, ciertos sectores de la Iglesia católica, que se consideraban a sí mismos revolucionarios, creían que esta institución era la única capaz de debilitar la intervención extranjera de Estados Unidos. La oposición de sectores progresistas católicos al control natal, debe entenderse como una oposición política al dominio estadounidense y no como un asunto netamente de moral sexual. La revolución y liberación que alentaron los sectores progresistas católicos, no fue lo suficientemente amplia para contemplar la necesidad del cambio de patrones culturales en la sexualidad y la reproducción. Fue una revolución incompleta.

Los cambios que experimentó la población femenina, entre ellos, el mayor acceso a diversos niveles educativos, los avances jurídicos a favor de sus derechos, la apertura del mundo laboral, el impacto de los medios de comunicación como la televisión, la radio y las revistas, así como la distribución de métodos anticonceptivos, favoreció el proceso de secularización. Los modelos de sexualidad femenina católica sustentados en la virgen María, símbolo de sumisión, cuidado del hogar, maternidad e inhibición del placer sexual fueron insostenibles ante esta nueva realidad. La libertad y autonomía económica y jurídica que ganaron las mujeres, se reflejó también en la autonomía con la que tomaron decisiones frente a su sexualidad y reproducción. El cambio fue mucho más evidente en la población femenina y en el modelo de familia tradicional que hasta el momento se había defendido por el catolicismo.

Los cambios ocurridos durante las décadas estudiadas, manifestados en diferentes comportamientos y actitudes frente a la sexualidad y la reproducción, se trataron de explicar desde la *crisis de los valores*. Los valores con los que contaba la sociedad colombiana en las décadas estudiadas, básicamente se asentaban en los transmitidos por la Iglesia católica a partir de la moral sexual cristiana. La feminidad se relacionó con obediencia, inhibición del placer sexual y maternidad como fines determinantes de las mujeres. La fuerza, el dominio y la promiscuidad se impusieron como símbolo de virilidad y criterios de valor para los hombres. Al ver alterados estos criterios, por otros que producían efectos negativos en la sociedad colombiana, reflejados en mayores índices de abortos, infidelidades, nacimiento de hijos fuera del matrimonio, prostitución, promiscuidad y homosexualidad, entre otros, la explicación recurrente fue la necesidad

de retornar a los antiguos valores para así mantener el orden social que tanta estabilidad brindaba a los colombianos. El cambio de valores reflejado en el cambio social, entrañaba un cambio cultural en la manera de concebir la sexualidad y la reproducción. Para Tschannen el problema central del paradigma de la secularización es la relación entre religión y modernidad, teniendo en cuenta el estudio del cambio social contemporáneo. En nuestro caso, en la época estudiada la modernidad se relacionó con el desarrollo económico de los países subdesarrollados, para lo cual se consideró necesario el control de la explosión demográfica que contribuía al aumento de los índices de pobreza, así como al gasto de los escasos recursos. La jerarquía de la Iglesia católica colombiana, reaccionó en total oposición al control natal, considerado signo de modernización de un país, sus argumentos se sustentaron en la imposición de un modelo extranjero, ajeno a los principios morales católicos de los colombianos y en la contravía de esta política con el plan de divino. Vista de esta manera, la relación entre religión y modernidad desde la sexualidad y reproducción en las décadas de 1960 y 1970, entró en franca contradicción por los cambios que entrañó. La diferenciación entre las esferas estatales y religiosas en la intervención sobre el control natal, provocó una visible separación entre Estado colombiano e Iglesia católica. Así mismo, si bien la mayoría de colombianos continuaron denominándose católicos, esto no impidió que hicieran uso de los métodos anticonceptivos.

En Colombia, Cecilia Cardinal de Martín fue pionera de la educación sexual secular. Desde una propuesta respetuosa de la diversidad cultural, del individuo y basada en valores, Cecilia Cardinal, a través de Cresalc, logró controvertir el tipo ideal de sexualidad y reproducción humana que había defendido el catolicismo, considerándola parte fundamental del desarrollo integral del individuo, no solo desde un aspecto biológico y psicológico, sino social, donde la autodeterminación posibilitaría la construcción del sujeto político, en la medida que la educación sexual aportaría a la convivencia y la participación. La educación sexual con valores se constituyó en un tipo ideal secular que propendía por una mayor autonomía personal, equidad de género y respeto por las decisiones sexuales y reproductivas. Su autoridad legítima contó con el respaldo en las ciencias sociales y médicas, así como los cambios y demandas propias de las décadas de 1960 y 1970. En consonancia con lo señalado, la pérdida de legitimidad respaldada en la dominación tradicional de la Iglesia católica, fue una manifestación del cambio

social (Weber, 1997), de un proceso de secularización en el campo de la sexualidad y la reproducción de los colombianos, donde la educación sexual fue su motor principal.

6.Referencias

Libros y artículos

Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogota: Ediciones Uniandes, ICANH.

Arias, R. (2011). *Historia de la Colombia Contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Aron, R. (1976). *Las etapas del pensamiento sociológico II*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Beltrán, W. (2009). Secularización: ¿teoría o paradigma? En *Revista colombiana de sociología*, 32, 61-81.

Bernal, A. (1998). *Movimientos feministas y cristianismo*. Madrid: Ediciones Rialp.

Bidegain, A. (1995). Control sexual y catolicismo. En M. Velásquez, *Las mujeres en la historia de Colombia, Mujeres y sociedad*, Tomo II (pp. 117-136). Bogotá: Presidencia de la República.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Cardinal, C. (2005). *Educación sexual. Un proyecto humano de múltiples facetas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Cardona, R. y Simmons, A. (1973). *Apuntes sobre la llamada "Crisis" de las grandes ciudades*. Bogotá: Corporación Centro Regional de Población.

Castelblanco, B. (1994). *Derechos de la mujer. Décimo primera edición*. Bogotá: Editorial Publicitaria.

Católicas por el Derecho a Decidir. (2012). *Despenalizar las conciencias. Argumentos éticos y religiosos para hablar de aborto inducido*. Bogotá: Torre Blanca.

Corpas, I. (1970). El problema demográfico y la planeación familiar. En *Revista Presencia*, 192, 22-27.

Dáguer, C. y Riccardi, M. (2005). *Al derecho y al revés. La revolución de los derechos sexuales y reproductivos en Colombia*. Bogotá: Printex Impresores.

Deifelt, W. (2006). María ¿Una santa protestante? En *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, 27.

De Mármola, D. (1979). ¿Qué leen los adolescentes? Bogotá: Centro Regional de Población.

Fals, O. (1988). Introducción. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo II (pp. 9-52). Bogotá: Círculo de Lectores.

Flórez, C. (1990). *La transición demográfica en Colombia. Efectos en la formación de la familia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

González, F. (1997). *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP.

Guzmán, G. (1988). Los grupos en conflicto. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo I (pp. 143-171). Bogotá: Círculo de Lectores.

Guzmán, G. (1988). Tanatomanía en Colombia. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo I (pp. 225-237). Bogotá: Círculo de Lectores.

Guzmán, G. (1988). La quiebra de las instituciones fundamentales. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo I (pp. 239-284). Bogotá: Círculo de Lectores.

Guzmán, G. y Fals, B. (1988). Algunas consecuencias de la violencia. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo I (pp. 287-300). Bogotá: Círculo de Lectores.

Guzmán, G. (1988). El nuevo antisocial. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo II (pp. 327-347). Bogotá: Círculo de Lectores.

Guzmán, G. (1988). Etiología de la violencia. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo II (pp. 381-417). Bogotá: Círculo de Lectores.

Habermas, J. (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. En *Revista colombiana de sociología*, 31, 169-183.

Haddox, B. (1965). *Sociedad y Religión en Colombia. Estudio de las Instituciones Religiosas Colombianas*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo y Facultad de Sociología Universidad Nacional.

Hamel, E. (1969). Para una reflexión católica sobre la encíclica "Humanae Vitae". [Traducción de Eduardo Cárdenas S. J. (1969)]. Título. Separata de *Eclesiastica Xaveriana* (XIX), 2.

Hobsbwan, E. (1995). *Historia del siglo XX*. Madrid: Crítica.

International Extensión Collage. (1976). *La educación de planificación familiar en acción: Algunos enfoques centrados en la comunidad*. Inglaterra: Federación Internacional de Planificación de la Familia.

La Rosa, M. (2000). *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta.

López, G., Riaño, G. y Lenis, N. (1978) *Aborto. Interrogantes, comentarios y resultados parciales de algunas investigaciones colombianas*. Bogotá: Corporación Centro Regional de Población.

Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres. (2009). *Un derecho para las mujeres: La despenalización del aborto en Colombia*. Bogotá: Torreblanca.

Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad - Muniproc. (1969). *Golconda el libro rojo de los "curas rebeldes"*. Bogotá: Editorial Cosmos.

Nogueira, A. (2005). Cardinal de Martín, Cecilia. La Educación Sexual. Un proyecto humano de múltiples perspectivas. *Revista Anthropos*, 209, octubre – diciembre,. 212-214.

Nogueira, A. (2006). Cecilia Cardinal de Martín, la Educación Sexual como el Proyecto de una visión vital, dialógica y reivindicativa del sentido humano del placer. *Revista Anthropos*, 210, 197-223.

Organización Mundial de la Salud. (1994). *Problemática religiosa de la mujer que aborta*. Segunda edición. Washington D.C.: Catholics for a Free Choice.

Ortiz, R. (1989). *Brasil: Sociedad, cultura y nación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, Editores.

Rojas. D. (2010). La Alianza para el Progreso en Colombia. *Análisis político*, 70, septiembre-diciembre, 91-124.

Rueda, J. (1989). Historia de la población en Colombia: 1880-2000. En A. Tirado Mejía, (dir.), *Nueva Historia de Colombia*. Vol. V. Bogotá: Editorial Planeta.

Sánchez, M. (2006). El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo. *Studia Histórica*, 24, 17-40.

Silva, R. (2010). Colombia 1910-2010: cultura, cambio social y formas de representación. En M. Calderon, y I. Restrepo, (Ed.). *Colombia 1910 – 2010* (pp. 309-320). Bogotá: Grupo Santillana.

Suaza, M. (2008). *Soñé que soñaba: una crónica del movimiento feminista en Colombia de 1975 a 1982*. Bogotá: AECID.

Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de hoy.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Librairie Droz S.A.

Umaña, E. (1988). La segunda ley del llano (primera parte). En O. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia* Tomo II (pp. 79-113). Bogotá: Círculo de Lectores.

Umaña, E. (1988). La segunda ley del llano (segunda parte). En O. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia*. Tomo II (pp. 115-151). Bogotá: Círculo de Lectores.

Umaña, E. (1988). Un problema social: la niñez abandonada. En G. Guzmán, O. Fals, y E. Umaña, *La violencia en Colombia*. Tomo II (pp. 205-259). Bogotá: Círculo de Lectores.

Urán, C. (1972). El control de la natalidad. En *Participación política de la Iglesia en el proceso histórico de Colombia*. Documento 2-3. Lima: Servicio de Documentación Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos. Juventud Estudiantil Católica Internacional.

Vergara, H. (1968). *El Complejo de Layo. Antecedentes e interrogantes de la política demográfica*. Colección El Dedo en la herida, 25. Bogotá: Editorial Tercer Mundo. Colección El Dedo en la herida No. 25.

Weber, M. (1997). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Tesis y monografías

Beltrán, W. (2011). *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*. (Tesis de doctorado). Paris: Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

Londoño, A. (2011). *¿Cambio de década o cambio de época? Lectura de las transformaciones culturales de la sociedad colombiana a la luz de las columnas “Consúlteme su caso” y “ventana abierta” del sacerdote José Miguel Miranda*. (Tesis de maestría inédita), Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Rivera, E. (2009). *Elegir la maternidad. La píldora anticonceptiva en Medellín entre 1965-1975*. (Monografía inédita), Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Romero, S. (2009). *Cristianismo revolucionario en Colombia: Grupo Golconda 1968-1971*. (Monografía inédita), Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Referencias de Internet

Aller, L. (2006). *Historias de la educación sexual. Educación Sexual en Argentina. La historia que yo viví*. Pinamar. Consultado el 29 de abril de 2012, en: <http://www.educacionsexual.com.ar/biblioteca-online/historia-del-movimiento-sexologico/historias-de-la-educacion-sexual>

Balaguer, R. (2003). *Internet: un nuevo espacio psicosocial*. Montevideo: Ediciones Trilce. Consultado el 15 de enero de 2012, en:

http://books.google.com.co/books?id=6JShQzRH8G4C&pg=PA157&lpg=PA157&dq=animator+en+la+red+balaguer&source=bl&ots=4eBoxv73-g&sig=0Qdq7_7cEdHOFV-pXyKuLJhIM_l&hl=es-419&sa=X&ei=fi5UUZ__FYae8gTa1oHgBg&ved=0CDkQ6AEwAg#v=onepage&q=animator%20en%20la%20red%20balaguer&f=false

Brunelli, L. (2008). *Humanae Vitae: la encíclica que dividió al mundo*. Consultado el 20 de noviembre de 2011, en: <http://www.conoze.com/doc.php?doc=8378>

Carta de Punta del Este (1961). Consultado el 3 de diciembre de 2011, en: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/intam16.asp

Conferencia de Lambeth (1930). Consultado el 22 de noviembre de 2011, en: <http://10birthcontrol.blogspot.com/2009/04/5-la-conferencia-de-lamberh-de-1930.html>

Chiarotti, N. (1995). *Primera Conferencia Mundial sobre la mujer, México, 1975*. Consultado el 22 de octubre de 2011, en: <http://base.d-ph.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-2359.html>

Delgado, D. (s.f.). Análisis de la evolución y situación de la familia. Consultado el 11 de enero de 2012, en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Familia/analisis_de_la_evolucion_y_situa.htm

Eraso, M. (s.f.). Fundación Ginebrina para la formación y la investigación médica. Consultado el 23 de febrero de 2012, en: http://www.gfmer.ch/Colombia_Pilar/Historia-medicinareproductiva.htm

Gómez, I. (2011). Comisión de expertos y Humanae Vitae. Consultado el 7 de noviembre de 2011, en: <http://blogs.21rs.es/ilusiones/2011/03/25/comision-de-expertos-y-humanae-vitae/>

Lindahl, K. (1997). La educación sexual desde la perspectiva sueca. Consultado el 9 de marzo de 2012, en:

http://www.sec.es/area_cientifica/ponencias_comunicaciones_congresos_sec/1997_04CongresoSEC/ponencias_17.php

Martínez, L. (2009). La planificación, concepto, evolución y funciones. Consultado el 18 de marzo de 2012, en:

http://www.eclac.cl/ilpes/noticias/paginas/1/36341/sesion_planificacion.pdf

Organización Panamericana de la Salud. La Organización Panamericana de la Salud y el Estado Colombiano. Cien Años de Historia 1902-2002. (s.f.). Consultado el 12 de marzo de 2012, en: http://www.col.ops-oms.org/centenario/libro/OPSestado100_print.htm#_32

Restrepo, G. (1988). Ascenso y caída de la Sociología: 1959 – 1966. Consultado el 23 de enero de 2013, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/colombia/fals/restrepo.htm>

Sánchez, F. (1993). Historia de la Ginecología en Colombia. Consultado el 27 de abril de 2012, en: <http://www.encolombia.com/lmg0002.htm>

Sánchez, N. (2006). Fundamentos y métodos generales de planificación Apuntes para un libro de texto. Consultado el 19 de febrero de 2012, en: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2007a/248/1.htm>

Wijngaards, J. (sf). Se consideraba que las mujeres estaban bajo castigo por causa del pecado. Consultado el 22 de mayo de 2012, en:

<http://www.womenpriests.org/sp/traditio/sinful.asp>

Periódicos

El Catolicismo (febrero de 1968). El episcopado antioqueño y el control de la natalidad. Bogotá, no. 1204.

El Catolicismo (junio de 1968). Conferencia Episcopal Colombiana XXIV Asamblea plenaria, paternidad responsable. Bogotá, n°. 1225.

El Catolicismo (julio de 1968). Gran alborozo en el mundo católico. Bogotá, n°. 1227.

El Catolicismo (agosto de 1968). La política demográfica del gobierno debe ser replanteada (editorial). Bogotá, n°. 1228.

El Espectador (29 de julio de 1968). Hoy, documento papal sobre natalidad. Bogotá, p. 1A.

El Siglo (11 de marzo de 1970). Un sacerdote realizó el primer estudio sociológico de prostitución en el país. Bogotá.

Frente Unido (26 de agosto de 1965). El sistema es incapaz de asegurar el desarrollo. Bogotá, año 1, n° 1.

Frente Unido (16 de septiembre 1965). Mensaje a las mujeres. Bogota, año 1 n° 3.

Frente Unido (4 de octubre de 1965). La iglesia con la revolución. Bogotá, año 1 n° 8.

Frente Unido (28 de octubre de 1965). Hambre y explotación demográfica. Informe especial. Bogota, año 1, n° 10.

Frente Unido (18 de noviembre de 1965). Tierra y hombre. El presente y el futuro de tus hijos esta en tus manos. Bogotá, año 1, n° 12.

Frente Unido (10 de enero de 1969). 46 sacerdotes llaman a la acción. Bogotá, n° 12, segunda época.

Frente Unido (1 de mayo 1969). Bogotá, n° 1, tercera época.

Frente Unido (1 de junio 1969). La realidad del Plan Padrinos. Bogotá, n° 2, tercera época.

Frente Unido (1 de julio de 1969). La liberación de los pueblos. Bogotá, n° 3, tercera época.

Frente Unido (11 de junio de 1970). Bogotá, n° 11, tercera época.

Documentos de La Iglesia Católica

Encíclica ArcanumDivinaeSapientiae. (1880). León XIII.

Encíclica CastiConnubii. (1930). Pio XI.

Encíclica Humanae Vitae. (1968). *Pablo VI. Sobre la regulación de la natalidad*. Bogotá: Ediciones Paulinas.

Gaudium et Spes (2006). En *Documentos completos del Vaticano II*. (pp. 135-227). Bilbao: Ediciones Mensajero.

Documentos de Cresalc

Aller, L. (1976). *Carta a Cecilia Cardinal de Martín*. New York. Documento fotocopiado

Arizmendi, D. (1994). *Cara a Cara. Entrevista televisiva a Cecilia Cardinal de Martín*. Bogotá: Canal Uno.

Asociación Colombiana para el Estudios de la Población - ACEP. (1974). *La población en Colombia*. Bogotá. Documento fotocopiado.

Cardinal, C. (1974). *Proyecto de institucionalización*. Bogotá. Documento fotocopiado

Gomensoro, A. (1976). *La Federación Internacional de Planificación Familiar y los Jóvenes*. New York. Documento fotocopiado.

Quintero, J. (1981). Evaluación del curso de CRESALC. Cali. Documento fotocopiado.

Revista Papel Mensual (marzo de 1978). Efectos de un seminario sobre el comportamiento sexual de un grupo de estudiantes. Bogotá, n° 2.

Revista Papel Mensual (octubre de 1978). Dos formas de introducir la educación sexual en la escuela. Bogotá, n° 5.

Revista Papel Mensual (enero de 1979). La irresponsabilidad sexual de los jóvenes. Bogotá, n° 7.

Revista Sexualidad Humana y Educación Sexual (octubre de 1979). Editorial. Bogotá, Vol. 1 No. 1.

Entrevistas

Florence Thomas, coordinadora del Grupo Mujer y Sociedad. 17 de noviembre de 2012, Bogotá D.C.

Isabel Corpas de Posada, docente universitaria y fundadora de la Asociación Colombiana de Teólogas. 18 de abril de 2012, Bogotá D.C.

Juanita Sáenz de Santamaría, Nascencia editores. 6 de noviembre de 2012, Bogotá D.C.

Magalli Rincón Suárez, docente del distrito. 18 de octubre de 2012, Bogotá D.C.

María Eugenia de Hart, psicoterapeuta de familia. 29 de noviembre de 2012, Bogotá D.C.

María Teresa Cifuentes, docente Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, 19 de abril de 2012, Bogotá D.C.