

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL CONTROL DE LA NATALIDAD EN TIEMPOS DEL CONCILIO: LA RECEPCIÓN DE LA ENCÍCLICA *HUMANAE VITAE* (1968) EN ARGENTINA*

Karina A. Felitti**

Resumen

La encíclica *Humanae Vitae* y su rechazo a cualquier método de planificación familiar con la excepción de la abstinencia sexual generó una profunda crisis en la comunidad católica y un importante impacto en la política internacional, mientras crecían los temores por la “explosión demográfica” y se impulsaban programas de control de la natalidad en el Tercer Mundo. En Argentina, su recepción se insertó en el contexto de debates y disputas que había generado el Concilio Vaticano II, la preocupación por la caída demográfica y la creciente injerencia norteamericana en América Latina. La encíclica fue apoyada por grupos conservadores, en defensa de la doctrina católica y la soberanía nacional, y también por la izquierda que la consideró una herramienta contra el imperialismo yanquí. Asimismo, el mensaje papal generó rechazos entre quienes defendían el derecho a la planificación familiar y el acceso a los métodos anticonceptivos que la volvían factible.

Palabras clave: Iglesia católica, *Humanae vitae*, Argentina, control de la natalidad, desarrollo

Abstract

The encyclical *Humanae Vitae* and its rejection of any method of family planning except sexual abstinence generated a deep crisis in the catholic community and a significant impact on international policies, while the worries about the “population bomb” grew and birth control programs extended around the Third World. In Argentina, its reception took place in the context of debates and disputes that the Vatican Concilium II had generated the fears because of the fall of birth rates and the increasing North American intervention in Latin America. The encyclical showed the confluence between traditionalist groups that supported it in the name of the catholic values and the defense of national sovereign, and the left that saw it as a tool against Yankee imperialism. In the same way the papal message produced rejections among who defended couple's rights in family planning and the access to the birth control methods that made it possible.

Key words: Catholic Church, *Humanae vitae*, Argentina, birth control, development

* Este artículo forma parte de mi tesis doctoral sobre políticas demográficas, control de la natalidad y sexualidades en la segunda mitad del siglo XX en Argentina. Una versión anterior fue presentada en el I Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder organizado por el Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL, UBA, en junio de 2006. Agradezco los comentarios y sugerencias que Susana Bianchi y Claudia Touris realizaron en esa ocasión, así como las precisas observaciones del referato anónimo de esta revista.

** Profesora en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becaria de Postgrado del CONICET, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Puán 480, 4to. Piso, Ofic. 417 / 460, CP 1406, Ciudad de Buenos Aires. Correo-e: kfelitti@fibertel.com.ar

Introducción

La Iglesia Católica desde los inicios de su historia enseñó el deber de fecundidad de los cónyuges y condenó toda práctica que escindiera la unión sexual de la procreación.¹ A partir de la década de 1920, los adelantos en el conocimiento médico sobre el ciclo hormonal femenino comprobaron la existencia de momentos de infertilidad natural en las mujeres demostrando que, más allá de los principios doctrinales, el acto sexual no siempre podía derivar en una nueva vida.² Para ese entonces, el avance del movimiento de control de la natalidad promovido por feministas que defendían el derecho de las mujeres a decidir sobre su fecundidad, la extensión de los primeros programas de planificación familiar que procuraban mantener el sistema capitalista apoyándose en el bienestar de las familias, y la implementación en algunos países de políticas que favorecían la reproducción de determinados grupos sociales y la impedían en otros considerados racialmente inferiores, hicieron que la Iglesia se viera obligada a revisar su postura teniendo en cuenta este singular contexto.³

En 1930, en la Carta encíclica “Sobre el matrimonio cristiano” (*Casti Connubii*), Pío XI manifestó la reprobación de la Iglesia Católica a las conductas eugenésicas, a la adecuación de los comportamientos reproductivos a las necesidades estatales y a todas las prácticas que, más allá de la “honesta continencia”, limitaran la concepción. De este modo, la Iglesia intentaba poner un freno a la injerencia estatal en asuntos que considerada de su incumbencia, confirmando que el fin primario del matrimonio era la procreación y la educación de la prole, y rechazando el aborto y también al feminismo por promover una

¹ John T. Noonan, desde la mirada de la historia del derecho, comprobó la constante de la reprobación doctrinal de la esterilidad directa del acto conyugal, desde el Imperio Romano hasta el Concilio Vaticano II. John T. Noonan Jr., *Contraception. A history of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1966.

² En la década de 1920, de manera separada pero con resultados coincidentes, el médico japonés Kyusaku Ogino y el austriaco Hermann Knaus lograron distinguir los períodos de fertilidad e infertilidad natural en el ciclo ovárico femenino. Este descubrimiento permitía evitar la concepción estableciendo períodos de abstinencia sexual en función del calendario que registraba dicho ciclo, dando así origen al “método del ritmo”. John Billings, “The Quest – leading to the discovery of the Billings Ovulation Method”, *Bulletin of Ovulation Method Research and Reference Centre of Australia*, vol. 29, number 1, March 2002, pp. 18-28.

³ Esgrimiendo el derecho de las parejas y especialmente de las mujeres, a decidir y planificar su descendencia, se destacó la tarea de la feminista Margaret Sanger, impulsora del movimiento de “*birth control*” en los Estados Unidos, y de Mary Stopes en Gran Bretaña. Junto a ellas y otras feministas, coexistía una visión que defendía la planificación familiar como una forma de mantener el bienestar, ya menos preocupada por los derechos femeninos que por sostener al capitalismo. Linda Gordon, *Woman’s Body, Woman’s Right. Birth Control in America. (Revised and Updated)*, Penguin Books, 1990. Para la misma época, bajo la influencia de la eugenesia, algunos gobiernos europeos y también Estados Unidos, implementaron programas pronatalistas y también limitaron la natalidad en determinados grupos: negros, judíos, enfermos mentales, minusválidos, etc. Ver Gisella Bock y Pat Thane (eds), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880 – 1950*, Madrid, Cátedra, 1996 y Seth Koven y Sonya Michel, *Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, Nueva York, Routledge, 1993.

falsa emancipación de la mujer.⁴ En 1951, en un discurso ante la Sociedad Católica de Parteras, el método del ritmo, que distingue en el calendario los días fértiles de las mujeres según el ciclo ovárico, fue explícitamente legitimado por Pío XII como una forma de colaborar con el ejercicio de la “paternidad responsable”. En esta disertación el Papa no dejaba de advertir contra su abuso, puesto que la procreación era un deber de los matrimonios y su forma de colaborar en la perpetuación de la raza humana: “*Este precepto es válido hoy como lo fue ayer, y será el mismo mañana y siempre, porque no implica un precepto de la ley humana sino que es expresión de una ley que es natural y divina.*”⁵

A partir de la segunda posguerra, el acelerado crecimiento de la población y la preocupación por la “explosión demográfica” y sus consecuencias para el sistema capitalista, se convirtieron en temas centrales de la política internacional.⁶ Distintos organismos internacionales, fundaciones privadas y algunos países, especialmente Estados Unidos, comenzaron a recomendar la implementación de programas de planificación familiar como una posible solución ante el aumento de la pobreza y la conflictividad social en el Tercer Mundo, bajo el argumento de que existía una relación causal entre la falta de desarrollo económico y la cantidad de habitantes.⁷ Esta posición fue duramente cuestionada por muchos intelectuales de América Latina.⁸ La teoría de la dependencia, por ejemplo, mostró las diferencias estructurales entre el centro y la periferia y el modo en que el subdesarrollo se traducía en dominación, más allá de las variables poblacionales. A este escenario de debate se sumó un nuevo factor: la renovada oferta de tecnología anticonceptiva - los nuevos modelos de dispositivos intrauterinos y especialmente la píldora - que servía a las políticas internacionales y también a las parejas y a las mujeres que buscaban escindir el placer sexual de la procreación.⁹

El Concilio Vaticano II y los documentos que lo sucedieron tomaron en consideración estas cuestiones que excedían la dimensión moral del fin del matrimonio para colocarse en el complejo escenario de la política internacional. Finalmente, en 1968, luego de un largo tiempo de debate, la Iglesia confirmó en la encíclica *Humanae Vitae* su rechazo a cualquier método de planificación familiar con la excepción de la abstinencia periódica. Como veremos en este artículo, este documento fue duramente criticado por quienes apoyaban lo expuesto unos meses antes en la Conferencia de Derechos Humanos de Teherán, sobre el derecho de los padres a decidir sobre el número y el espaciamiento

⁴ Pío XI, *Carta Encíclica Sobre el matrimonio cristiano*, 46, 1930, p.68.

⁵ Citado en John T. Noonan, Jr., op. cit., p.467.

⁶ The American Assembly, *El dilema de la población mundial*, Buenos Aires, Troquel, 1967 (1963); Paul R. Ehrlich, *The population bomb*, New York, Ballantine Books, 1971 (1968).

⁷ Bernard Berelson, *Programas de Planeamiento Familiar. Una encuesta internacional. Año 2000, 3.500 millones más de habitantes*, Buenos Aires, Paidós, 1972 (1969); María M. García, “Los principales lineamientos para una política de población en América Latina. Propuestas de las Naciones Unidas para el período 1960-1980”, *Revista venezolana de análisis de coyuntura*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Año/Vol. III, N° 1, enero-junio 2002, pp. 99-139.

⁸ J. Mayone Stycos, “Opinions of Latin American Intellectuals on Population Problems and Birth Control”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science. Latin America Tomorrow*, N° 360, Philadelphia, Julio 1965, pp. 11-25.

⁹ Lara Marks, *Sexual Chemistry: a History of the Contraceptive Pill*, New Haven, CT, Yale University Press, 2001.

entre sus hijos¹⁰, y también por quienes desde el propio catolicismo impulsaban un cambio en la forma de comprender la sexualidad matrimonial y defendían el ejercicio responsable de la paternidad. Del mismo modo, la encíclica fue cuestionada por quienes entendían que las políticas de control demográfico eran las soluciones más viables, rápidas y efectivas para el subdesarrollo. Los apoyos provinieron de los sectores católicos que rechazaban un cambio en la doctrina y de los grupos políticos e intelectuales que consideraban que la extensión de los programas de planificación familiar en el Tercer Mundo eran herramientas de una política neomalthusiana e intervencionista.

La recepción de la encíclica en Argentina se dio en un contexto diferente al de la “bomba poblacional”. Como resultado del exitoso proceso de transición demográfica, completado entre fines del siglo XIX y la década de 1930, la tendencia decreciente de la tasa de natalidad fue constante, con la única excepción del período 1945 - 1955 que reflejó la explosión de los nacimientos de la segunda posguerra, el *baby boom*.¹¹ En la década de 1960, las advertencias sobre los peligros de la “contracción demográfica” y la situación de vulnerabilidad que ella generaba se volvió un tema recurrente en las discusiones políticas y también en los ámbitos académicos.¹² La excepcionalidad del caso argentino en el contexto latinoamericano resultaba evidente, ya fuera por su temprana transición demográfica como por la propagación de los impulsos de la modernización en las principales ciudades del país, comprobada por el grado de integración de las mujeres al mercado de trabajo y la educación, y la difusión de los nuevos métodos anticonceptivos. Todo ello redundaba en una menor tasa de fecundidad.¹³

Los intentos poblacionistas de la Revolución Argentina, junto con su defensa del orden familiar y las “buenas costumbres”, pilares de la “sociedad cristiana occidental”,

¹⁰ “La protección de la familia y del niño continúa siendo la preocupación de la comunidad internacional. Los padres tienen un derecho humano básico a decidir libre y responsablemente el número de hijos que desean tener y cuándo tenerlos”. Naciones Unidas, **Proclamación de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos en Teherán**, párrafo 16, 13 de Mayo de 1968.

¹¹ El pasaje de un régimen de fecundidad natural a uno de fecundidad dirigida implicó la adopción de un modelo de conductas deliberadas, conscientes y eficaces de las parejas respecto a la procreación, un cambio en las motivaciones y en el ideal de familia deseado. Susana Torrado, **Procreación en la Argentina: hechos e ideas**, Buenos Aires, Ediciones de la Flor-CEM, 1993. Recientemente, el estudio de la transición demográfica se ha visto renovado por un enfoque que integra factores poco considerados hasta hoy, como la influencia en las conductas socio demográficas del catolicismo, la composición socio-étnica de la población previa a la inmigración masiva europea y los distintos grados de secularización y penetración estatal en cada Región. Hernán Otero: “La transición demográfica argentina a debate. Una perspectiva espacial de las explicaciones ideacionales, económicas y político institucionales”, en Hernán Otero (Director), **El mosaico argentino. Modelos y representaciones del espacio y de la población, siglos XIX-XX**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

¹² Karina Felitti, “Una política demográfica nacional: debates y repercusiones del *Seminario sobre Política de Población para la Argentina* (1969)”, en **Actas de las VIII Jornadas Argentinas de Estudios de Población**, Asociación de Estudios de la Población Argentina (AEP), Tandil, octubre de 2004.

¹³ Ana María Rothman, “La participación femenina en actividades económicas en su relación con el nivel de fecundidad entre Buenos Aires y México”, **Argentina. Población Económica Activa. Fecundidad. Mortalidad**, Santiago, CELADE, 1970, y **La fecundidad en Buenos Aires según algunas características demográficas y socio-económicas**, Serie Población y Sociedad, N° 48, Programa Población y Sociedad, Buenos Aires, CIS-ITDT, 1967; Alfredo Lattes, **La fecundidad efectiva de la República Argentina según algunas características sociales y demográficas de la madre**, Paper Seminario ITDT, s/f; CELADE, “Aborto en América Latina: situación en algunas capitales latinoamericanas según encuestas del Centro Latinoamericano de Demografía”, en UNITED NATIONS, **The Population Debate: Dimensions and Perspectives. Papers of the World Population Conference, Bucharest, 1974, Vol II**, New York, 1975.

hicieron que la prohibición de cualquier práctica que limitara la natalidad más allá de la abstinencia fuera loablemente recibida desde el Estado.¹⁴ Al igual que sucedía en otros países, en Argentina, *Humanae Vitae* fue apoyada en defensa de la tradición católica y esgrimiendo argumentos geopolíticos que consideraban que un país con pocos habitantes podía ser invadido por naciones necesitadas de espacio y alimentos. El mensaje papal también fue sostenido por la izquierda, que pensaba que una población numerosa era condición necesaria para el éxito de la revolución y veían en el mensaje papal una contundente respuesta al “imperialismo yanqui”.¹⁵ Al mismo tiempo, la encíclica generó rechazos entre quienes defendían el derecho a la planificación familiar y el acceso a los métodos anticonceptivos que la volvían factible. Hasta la conformación de un movimiento feminista a principios de la década de 1970, en Buenos Aires, esta postura fue asumida por algunos médicos, psicólogos, trabajadores sociales y religiosos de otras Iglesias, que atendían regularmente a mujeres con embarazos no deseados o inoportunos y veían con alarma la extensión del aborto.¹⁶

En este artículo indagaremos cómo se abordó el tema del control de la natalidad en los principales documentos elaborados por la Iglesia Católica en los años '60, junto a los debates que precedieron y sucedieron a la publicación de *Humanae Vitae* y su recepción en Argentina. El objetivo particular de este trabajo es analizar el papel que desempeñó la Iglesia Católica en las discusiones sobre población y desarrollo en estos años, la posición de la jerarquía en el debate sobre los medios lícitos de planificación familiar y las reacciones de otros sectores de la misma Iglesia que sostuvieron posturas alternativas y a veces disidentes. Nos interesa profundizar en el análisis de las coincidencias a favor de la encíclica de grupos antagónicos en otros temas, y ponderar las consecuencias de la posición papal en el terreno de los derechos individuales y también en el complejo escenario de la política nacional e internacional.

El fin de la sexualidad matrimonial: un asunto privado y una cuestión política en los debates conciliares

En 1961 Juan XXIII dio a conocer un importante documento dirigido a los trabajadores del mundo. A 70 años de la publicación de *Rerum Novarum*, la encíclica *Mater et Magistra* reactualizaba la cuestión social ubicándola en el nuevo contexto mundial y abordando distintos temas, entre ellos, la relación entre incremento demográfico, desarrollo económico y la disponibilidad de medios de subsistencia.¹⁷ En ella, el Papa cuestionaba la validez de los pronósticos catastróficos de la “explosión demográfica” destacando la

¹⁴ Karina Felitti. “El placer de elegir. Anticoncepción y liberación sexual en los 60’s”, en Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y María Gabriela Iní (eds.), *Historia de las mujeres en Argentina. Siglo XX*, Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 154-171.

¹⁵ Esta coincidencia de intereses ha sido señalada por otros autores, entre ellos, Susana Torrado, *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*, Buenos Aires, De la Flor, 2003, p. 156.

¹⁶ Karina Felitti, “El debate médico sobre anticoncepción y aborto en Buenos Aires de los ‘60”, en *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 27, Universidad de Granada, España, septiembre 2007, pp. 333-357.

¹⁷ Juan XXIII, *Mater et Magistra. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la Doctrina Cristiana*, 1961.

existencia de “recursos inagotables” y de “inteligencia y genio” en los hombres para explotarlos. La humanidad debía concentrarse en las tareas científicas y técnicas que permitieran “profundizar y extender su dominio sobre la naturaleza” en un sentido positivo – en expresa alusión a la carrera armamentista de la Guerra Fría-, y en lugar de pensar solamente en disminuir los nacimientos, debía considerarse que la “verdadera solución” a estos problemas se hallaba en el desarrollo económico y en el progreso social de los pueblos.¹⁸

El genuino interés de Juan XXIII por *aggiornar* la Iglesia lo motivó a convocar un nuevo concilio que permitiera reflexionar sobre el lugar que la institución ocupaba en el mundo contemporáneo y otorgarle un marco de legitimidad a las posiciones renovadoras. El Concilio Vaticano II se inauguró en octubre de 1962 y pronto las diferencias de criterios sobre la forma de organización y funcionamiento que debía asumir la Iglesia generaron varios puntos de estancamiento en las deliberaciones, transparentando la existencia de pensamientos opuestos, latentes desde hacía mucho tiempo atrás. Luego de la muerte de Juan XXIII fue elegido como sucesor, en junio de 1963, Paulo VI, quien de inmediato reanudó la tarea del Concilio. Entre todos los temas que debían tratarse, el debate sobre la paternidad responsable y los métodos permitidos por la Iglesia para cumplir con ella tuvieron un lugar destacado. Juan XXIII había designado una comisión pontificia especial para que estudiara las cuestiones relativas al matrimonio, la familia y la procreación, a la que Pablo VI agregó nuevos miembros e incorporó a varios especialistas laicos.

Una de las cuestiones críticas era resolver si los preparados hormonales iban a ser aprobados como método anticonceptivo, más allá de que ese fuera su efecto secundario cuando servían a otros objetivos.¹⁹ Dos años antes, en 1958, Pío XII había admitido el uso de la píldora con fines terapéuticos, para tratar la endometriosis, el sangrado menstrual excesivo, los dolores que podían acompañar al período y también como una herramienta para regular el ciclo menstrual y de esta forma volver más eficaz al método del ritmo. Una minoría también estaba de acuerdo con el suministro de los anovulatorios durante el período de amamantamiento, para reforzar este lapso de esterilidad natural y llevar a cabo una lactancia “normal”. Según el Papa: “*Si una mujer toma esta medicina, no para prevenir la concepción, sino solamente por consejo de un médico como un remedio necesario por una enfermedad del útero o del organismo, ella provoca una esterilidad indirecta la cual es permitida de acuerdo al principio general de acciones con un doble efecto*”.²⁰

La nueva discusión pasaba por dilucidar si las píldoras podían utilizarse directa y exclusivamente con un fin anticonceptivo y esto se relacionaba no sólo con el contexto político, social y económico internacional sino también con el nuevo lugar que la Iglesia comenzaba a reconocer a las mujeres. La encíclica *Pacem in Terris*, escrita en 1963 por Juan XXIII poco antes de morir, además de ofrecer nociones para desarrollar buenas relaciones internacionales y apoyar la evolución y no la revolución como herramienta de cambios, señalaba la necesidad de “*fundar una familia, en cuya creación el varón y la*

¹⁸ Juan XXIII, *Ibid.*, 192, 1961.

¹⁹ En mayo de 1960, la Food and Drug Administration (FDA) aprobó las primeras píldoras que se comercializaron en los Estados Unidos como anticonceptivos, bajo el nombre de ENOVID y producidas por el laboratorio Searle. Lara Marks, *op. cit.*

²⁰ Citado en John T. Noonan, Jr., *op. cit.*, p.461.

mujer tengan iguales derechos y deberes”.²¹ A pesar de este reconocimiento la maternidad continuaba siendo la función primordial de las mujeres; si ella trabajaba había que “darle la posibilidad de trabajar en condiciones adecuadas a las exigencias y los deberes de esposa y de madre”.²²

El Concilio Vaticano II fue clausurado definitivamente el 8 de diciembre de 1965. Sus principales conclusiones se dieron a conocer en dos importantes documentos: la “Constitución dogmática sobre la Iglesia” (*Lumen Gentium*) y la “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo” (*Gadium et spes*). Este último describía las profundas transformaciones sociales y culturales que estaban ocurriendo y el modo en que estos cambios afectaban la vida religiosa y propiciaban el surgimiento de nuevos conflictos entre las razas, las clases sociales, las naciones opulentas y las menos desarrolladas. En él también se reconocía el lugar subordinado que ocupaban las mujeres y la legitimidad de sus reclamos de promoción social y de igualdad jurídica respecto a los varones, sin dejar de señalar el papel fundamental que desempeñaba la madre en los primeros años de vida de los hijos, estableciendo de ese modo un límite a su desarrollo fuera del ámbito familiar.²³

Uno de los capítulos de *Gadium et spes* se dedicaba específicamente a los temas de matrimonio y familia, analizando los “ataques” que estos padecían a causa de la poligamia, el divorcio y el amor libre, además de las perturbaciones económicas, socio- psicológicas y civiles, y las consecuencias del problema demográfico que debían afrontar. Allí se afirmaba que la unión íntima y casta entre los esposos entrañaba actos honestos y dignos, y que la procreación era uno de los fines del matrimonio pero no el único, revalorizando así la sexualidad matrimonial. En coincidencia con el resto de la Constitución Pastoral, que expresaba una profunda conciencia sobre la problemática social del mundo moderno, se comprendía que muchas parejas no pudieran continuar aumentando el número de hijos. No obstante, se les advertía que rechazaran soluciones “no honestas”, como el aborto y el infanticidio, y “aquellas vías que el Magisterio, al exponer la ley divina, reprueba”. Más allá de estas objeciones, el problema sobre las vías lícitas para planificar la procreación quedaba abierto: “*Algunas cuestiones que requieren de otras investigaciones más profundas, han sido confiadas, por orden del Sumo Pontífice, a la Comisión para el estudio de la población, la familia y la natalidad; cuando ésta haya cumplido su cometido, el S. Pontífice dará su juicio. En este estado de la doctrina del magisterio, el Concilio no entiende proponer directamente soluciones concretas*”.²⁴

Para avanzar en el tema, el documento promovía la participación de científicos y analistas católicos y establecía nuevos límites a la injerencia de los gobiernos sobre la cuestión demográfica. Se aceptaba que los estados tenían derechos y deberes en lo referente a la legislación social y familiar, a la emigración interna, a la difusión de las necesidades de cada nación, pero esto no debía habilitarlos a promover la aplicación de cualquier método o una intervención ilimitada que fuera contraria a la ley moral, “*pues conforme al derecho inalienable del hombre a contraer matrimonio y engendrar hijos, la*

²¹ Juan XXIII, *Pacem in terris*. Carta encíclica sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, 15, 1963.

²² Juan XXIII, *Ibid.*, 19, 1963.

²³ Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral “Gadium et spes”*. La Iglesia en el mundo contemporáneo, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1965.

²⁴ Concilio Vaticano II, *Ibid.*, 117, 1965, p. 80.

decisión acerca del número de éstos depende del juicio recto de los padres y de ninguna manera puede ser atribuido al criterio de la autoridad pública".²⁵

Después de la publicación de *Gaudium et spes*, algunas de las opiniones de los miembros de la Comisión para la Población, la Familia y la Natalidad comenzaron a hacerse públicas. En 1967, los informes de la mayoría y de la minoría de la Comisión llegaron al periódico parisino *Le Monde* y luego se publicaron en *The National Catholic Reporter* de Londres.²⁶ Así se demostró la existencia de dos grupos con posiciones opuestas: el mayoritario estaba a favor de un cambio en la doctrina, mientras que la minoría sólo aceptaba la continencia periódica como método de planificación familiar. Quienes apoyaban una transformación en la posición de la Iglesia situaban explícitamente su postura en el clima posconciliar, mostrando comprensión ante los distintos problemas que debían enfrentar los matrimonios en el mundo moderno, ya enumerados en *Gaudium et spes*. Esto no significaba la aceptación sin límites de la anticoncepción puesto que señalaban la diferencia entre el ejercicio de la paternidad responsable, preocupada por la educación y la transmisión de valores esenciales, humanos y cristianos a la prole, "*de la mentalidad y modo de vida matrimonial que en su totalidad se opone egoísta e irracionalmente a la fecundidad*".²⁷

La posibilidad de regular conscientemente la concepción no era nueva: desde hacía treinta años estaba permitido que los matrimonios emplearan el método del ritmo. Lo novedoso era abrir el abanico de opciones e incorporar otros métodos como las píldoras anovulatorias, ya que "*el acto de condenar a una pareja a una abstinencia prolongada y con frecuencia heroica como medio para regular la concepción no puede ser fundado en la verdad*".²⁸ Dejando de lado el aborto, la esterilización por su carácter drástico e irreversible, y aquellas prácticas sospechadas de ser abortivas, sobre las que no se entraba en mayor detalle, y evitando encuadrarse dentro de la "mentalidad anticonceptiva", los cónyuges tenían libertad de actuar. Reconociendo la complejidad de la cuestión, el informe recomendaba que personas competentes brindaran instrucción y educación a las parejas. Por último, sentando una posición respecto al debate mundial sobre la población, el texto evitaba calificar de "nocivo o calamitoso" el incremento demográfico, considerando que la población de una nación era el fundamento para la participación social y el progreso cultural de ésta, y no su desgracia.

El Informe de la minoría conservadora comenzaba preguntándose "¿la anticoncepción es siempre mala?". Un análisis de documentos pontificios y declaraciones de obispos, colectivas o individuales, instrucciones y cartas pastorales los llevaban a concluir: "*No encontramos ningún período histórico, ningún documento eclesiástico, ninguna escuela teológica, y difícilmente halleemos algún teólogo, que niegue que la contraconcepción sea siempre mala*".²⁹ Sin ofrecer posibilidades de debate, su posición se presentaba como verdadera simplemente porque "*la Iglesia católica, instituida por Cristo para señalar a los hombres el camino seguro de la vida eterna, no podría haber errado*".

²⁵ Concilio Vaticano II, *Ibid.*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 87, 1965, pp. 141-142.

²⁶ Daniel Callahan, **Contraconcepción: un punto de vista católico**, Buenos Aires, Troquel, 1972 (1969).

²⁷ "Informe de la mayoría de la Comisión Papal" en Daniel Callahan, *op. cit.*, pp. 173 - 174.

²⁸ *Ibid.*, p. 176.

²⁹ "Informe de la minoría de la Comisión Papal", en Daniel Callahan, *op. cit.* p.194. Una de las referencias que sirvió de fundamento a esta posición fue el trabajo de John T. Noonan que antes comentamos.

tan gravemente durante todos los siglos de su historia".³⁰ Para los miembros de la Comisión, reconocer un error podía poner en duda todo el magisterio de la Iglesia e indicar que la asistencia del Espíritu Santo había fallado. Además, aceptar la sexualidad librada de su función procreadora abriría las puertas a las relaciones prematrimoniales, el sexo oral y anal, la masturbación y la esterilización.

Con la difusión de ambos informes se hizo pública la diferencia de criterios sobre el tema y comenzaron a tejerse redes de apoyo para ambos grupos, sin que el Papado diera una respuesta definitiva. En este contexto, en 1967 Pablo VI dio a conocer la Carta Encíclica "Sobre el desarrollo de los pueblos" (*Populorum progressio*), un llamado a la acción concreta "a favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad"³¹, profundizando en la reflexión sobre la cuestión social ya tratada en *Mater et Magistra*. La Iglesia mostraba allí su preocupación por el grado de desequilibrio entre los pueblos y el creciente nivel de conflictividad social que esto generaba, denunciando concretamente las modalidades de los poderosos y las condiciones de exclusión económica, social, cultural y política que hacían posible el triunfo de la "tentación de la violencia", respuesta que rechazaba pero que al contextualizarla parecía comprender. Al referirse a la cuestión demográfica, Pablo VI defendía el derecho de los matrimonios a tomar sus propias decisiones, más allá de las propuestas y acciones de los poderes públicos: "Al fin y al cabo es a los padres a los que toca decidir, con pleno conocimiento de causa, el número de sus hijos, aceptando sus responsabilidades ante Dios, ante ellos mismos, ante los hijos que ya han traído al mundo y ante la comunidad a la que pertenecen, siguiendo las exigencias de su conciencia, instruida por la ley de Dios auténticamente interpretada y sostenida por la confianza en él".³² Haciéndose eco de las denuncias que esgrimían muchos intelectuales y gobiernos latinoamericanos, la encíclica volvía a ocuparse, como lo hacía *Gaudium et spes*, de las misiones de desarrollo y de la necesidad de que sus enviados se comportaran como asistentes y colaboradores, y no como dominadores.³³

En estos años, además de sucederse documentos de la jerarquía católica y de conocerse los dictámenes de la mayoría y minoría de la Comisión papal, los teólogos y canonistas, los sacerdotes y laicos también produjeron escritos sobre el control de la natalidad. Algunos analizaban la historia de la anticoncepción en la Iglesia o presentaban debates teológicos,³⁴ otros directamente recuperaban las voces de los principales involucrados: los matrimonios católicos. En estos libros, las parejas no se presentaban como rebeldes sino como testigos cotidianos de los problemas que el método del ritmo generaba, debiendo calcular cada encuentro sexual en virtud de un calendario de días fértiles o infértiles en lugar del deseo.³⁵

³⁰ *Ibid.*, p.201.

³¹ Pablo VI, *Populorum progressio*. Carta encíclica de su santidad Pablo VI. Sobre el desarrollo de los pueblos, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 5, 1991, (1967), p.6.

³² *Ibid.*, pp.27-28.

³³ *Ibid.*, pp.49-50.

³⁴ John T. Noonan, op. cit.; Louis Dupré, *Contraception and Catholics: a New Appraisal*, Baltimore, Helicon Press, 1964.

³⁵ Michael Novak (ed.), *The Experience of Marriage*, New York, 1964; William Birmingham (ed.), *What Modern Catholics Think About Birth Control*, William Birmingham, New York, Signet Books, 1964.

Los médicos católicos también expresaron sus opiniones. Muchos fueron renuentes a recetar anticonceptivos orales y ni siquiera daban información detallada sobre el método del ritmo. El problema del control de la natalidad parecía no entrar en sus agendas, pero también hubo profesionales que percibieron la importancia de esta cuestión para la ciencia, la religión y la humanidad. Ese fue el caso de John Rock, uno de los “padres” de la píldora, católico practicante, convencido de que los católicos no debían imponer su moral a otros que no lo eran y, por eso, debían abstenerse de influir en las políticas públicas oponiéndose a los programas de planificación familiar. El rechazo de la píldora como método anticonceptivo era una postura digna de respeto pero no constituía una enseñanza infalible; cada pareja debía escuchar la voz de su propia conciencia y actuar en consecuencia. Además, los argumentos que se utilizaban para denostar las píldoras eran equivocados: la administración de progestínicos no hacía más que repetir el fenómeno fisiológico que provocaba la progesterona en el ciclo natural de la mujer. Tomados según las instrucciones, no perturbaban la menstruación, no mutilaban ningún órgano natural, ni comprometían un proceso natural.³⁶

La preocupación mundial por el acelerado crecimiento de la población, la inclusión de la planificación familiar como un derecho de los padres en las recomendaciones de las Naciones Unidas, los avances de la medicina en materia reproductiva, la extensión de la pobreza en el Tercer Mundo, junto con las conclusiones del grupo mayoritario de la Comisión hacían presagiar un giro en la posición tradicional respecto a la anticoncepción. Esas eran las expectativas con las que se aguardaba la encíclica papal que abordaría estas cuestiones.

El fin de la incertidumbre: la Encíclica *Humanae Vitae* y su recepción en la Iglesia Argentina

En estos tiempos de grandes cambios la Iglesia argentina también se sumó al debate sobre la forma de trasladar, o no, el “espíritu del Concilio” al país. Desde los años '30, el catolicismo había luchado por imponerse como fundamento constitutivo de la identidad nacional y elevar a misión institucional del Ejército la construcción y defensa de la “nación católica”.³⁷ En este esquema la familia se presentaba como un excelente punto de confluencia, resguardo de los valores religiosos y reservorio de nacionalidad con la figura de la madre como agente imprescindible para alcanzar ambos objetivos. En la década del '50 una nueva generación de intelectuales católicos cuestionó el modelo de cristiandad entonces vigente -jerárquico y verticalista, guiado por un espíritu de reconquista, incapaz de dialogar con el mundo, sólo de imponerse- e introdujo la libertad religiosa, la confluencia política con los no católicos y la cuestión social como temas de debate.³⁸

³⁶ John Rock, *The Time Has Come. A Catholic Doctor's Proposals to End the Battle over Birth Control*, New York, Alfred Knopf, 1963.

³⁷ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996 y *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

³⁸ José A. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Estos nuevos discursos fueron exacerbando las tensiones, presentes desde el peronismo y agudizadas por el particular contexto que precedió al Concilio Vaticano II, entre los más conservadores, temerosos de que al acercarse al mundo la Iglesia se “contaminara”, y los que deseaban un mayor involucramiento en los procesos sociales, políticos y económicos a través de una estructura más abierta y democrática.³⁹ Sin embargo, como ha demostrado José Zanca, esta división no era tan clara ni permanente; distinguir entre grupos tradicionalistas y renovadores, pre conciliares y post conciliares, no permite captar la complejidad del mundo católico, sus deslizamientos y transformaciones.⁴⁰ Por otra parte, alrededor del tema población y natalidad se dieron importantes coincidencias entre representantes de todos los sectores.

Como podemos ver, a nivel internacional y nacional el mundo católico se encontraba convulsionado, muchos temas estaban haciendo eclosión, entre ellos la cuestión social y el modo de intervención de la Iglesia, la “explosión demográfica” y su relación con el desarrollo y las formas “lícitas” de planificación familiar. En los documentos que antes analizamos, la Iglesia rechazaba que la solución a la pobreza pasara por disminuir la natalidad y defendía la soberanía de los estados en materia demográfica, advirtiendo que esta no debía ser violada por ningún país u organismo internacional. Al mismo tiempo, resguardaba la libertad de los matrimonios para decidir sobre su fecundidad y los llamaba a ejercer una “paternidad responsable”, ya que el cuidado y la educación de la prole era una de sus misiones principales. Esta claridad se abandonaba al momento de referirse a los métodos de planificación familiar que se permitirían para cumplir con este cometido.

Tal indefinición generaba muchas dudas en los religiosos, los matrimonios y especialmente, en los médicos católicos, quienes eran los encargados de informar y orientar a las parejas en este tema. La revista *Iatria* de la Federación de Médicos Católicos de la República Argentina reflejó el interés y la necesidad de encontrar argumentos y respuestas, abundando en referencias a la explosión demográfica, el control de la natalidad y el problema del aborto.⁴¹ En general la postura del Consorcio era contraria al uso de cualquier otro método a excepción del ritmo; la anticoncepción llegaba a equipararse al aborto en tanto ambas prácticas eran “*inmorales, antinaturales, anticientíficas* y

³⁹ Martín Obregón, *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del Proceso*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005; Claudia Touris, “Ideas, actores y conflictos en el catolicismo post-conciliar”, en *Actas de las VII Jornadas Interescuelas Departamento de Historia*, Universidad Nacional de Salta, septiembre 2001; Roberto Di Stéfano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.

⁴⁰ José A. Zanca, op. cit., p. 100.

⁴¹ El Consorcio de Médicos Católicos se fundó en 1929, con un reducido número de miembros y una estructura organizativa laxa; al año siguiente comenzó a publicarse su revista *Iatria*. En 1940, el Consorcio pasó a formar parte de la Federación de Médicos Católicos de la República Argentina. Para analizar la posición del Consorcio en ante temas relacionados con la sexualidad (aborto, anticoncepción, matrimonio, educación sexual) ver: Omar Acha, “El catolicismo y la profesión médica en la década peronista”, *Anuario IEHS*, N° 17, Tandil, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Centro, 2002, y Ana María Rodríguez, “Médicos, Iglesia y aborto en la Argentina de los años '30”, en *Actas VIII Jornadas Nacionales de Historia de Las Mujeres, III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Villa Giardino, Córdoba, Argentina, 25-28 de Octubre de 2006.

antisociales” y dejaban librado al egoísmo individual “*el porvenir de la patria*”.⁴² En 1963 la entidad creó una comisión especial sobre limitación de la natalidad que presentó sus avances en una reunión con destacados especialistas de distintos campos, entre ellos, Roberto Nicholson.⁴³ Este era un médico católico que, en 1961, había participado en una experiencia de planificación familiar realizada por el Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Buenos Aires en la Isla Maciel y que recomendaba el uso de píldoras anticonceptivas a sus pacientes. Además fue el primero que asumió la defensa de los anticonceptivos orales en el tradicional ámbito de la Sociedad de Obstetricia y Ginecología de Buenos Aires. Sus creencias no le impedían defender el derecho de las parejas a planificar sus familias y a valerse de un método que, según sus investigaciones, no hacía más que reproducir los períodos de esterilidad que se daban naturalmente en las mujeres.⁴⁴

Por todo esto, la convocatoria sorprendió a Nicholson, quien no tenía una relación fluida con el Consorcio, a cuyos integrantes consideraba “*muy tradicionales*”.⁴⁵ Sin duda, él era una voz autorizada para hablar de este tema, no sólo por su comprobada excelencia académica y experiencia práctica sino por ser un católico comprometido. Antes de participar de la reunión organizada por el Consorcio, aconsejado por sus amigos teólogos, Nicholson se entrevistó con el cardenal Antonio Caggiano, en ese entonces Arzobispo de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal. Para evitar el “reto” del cardenal, Nicholson “*siguiendo una táctica católica*” le dijo “*me invitan a dar una conferencia sobre este tema y vengo a pedir instrucciones de mi pastor*”.⁴⁶ A su pedido Caggiano respondió que aún no se contaba con una norma más actualizada que *Casti Connubi* pero esto no impidió que a partir de lecturas en común, comenzaran una discusión sobre la ovulación y los diferentes avances de los estudios científicos en este tema. La indefinición papal, al menos, daba estas oportunidades.

Nicholson recuerda que, al despedirlo, Caggiano le habló sobre un artículo de *Primera Plana* en el que dos jesuitas se expresaban a favor de los anticonceptivos orales, y luego comentó: “*si fueran del clero secular los mando a la periferia del país y los encierro en un seminario para que se corrijan*”.⁴⁷ La postura del Arzobispado de Buenos Aires fue siempre cauta y, aunque escuchaba otras opiniones, las directivas que emanaban del Vaticano eran las que se seguían. Por eso, el uso de los anovulatorios se consideraba lícito si eran empleados por indicación médica ante una “justa causa” entre las que podía

⁴² S/A, “Cuatro razones por las cuales son nocivas las prácticas anticonceptivas y es peligroso el aborto”, *Iatria. Revista de la Federación de Consorcios de Médicos Católicos de la República Argentina*, Año XXXI, N° 146, enero-marzo 1961.

⁴³ Roberto Nicholson, “Las consideraciones médico morales de la inhibición de la ovulación con noresteroides”, *Iatria. Revista de la Federación de Consorcios de Médicos Católicos de la República Argentina*, Año XXXIII, N° 154, enero-marzo 1963; N° 155, abril – septiembre 1963.

⁴⁴ Karina Felitti, “El debate médico sobre anticoncepción y aborto...”, op. cit.

⁴⁵ Entrevista con Roberto Nicholson, Buenos Aires, 21 de marzo de 2006.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Caggiano formaba parte de los sectores más reticentes a los cambios que propició el Concilio y, desde su lugar cercano a las Fuerzas Armadas, tuvo un papel central en el oscuro período que se avecinaba. Horacio Verbitsky, *Doble juego. La Argentina Católica y Militar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006.

incluirse atrasar el período menstrual si este coincidía con algún campeonato de una mujer deportista o con su viaje de bodas, pero no si su principal intención era anticonceptiva.⁴⁸

Los matrimonios católicos también buscaron un camino de expresión impulsados por el clima posconciliar que favorecía la participación activa del laicado. El Movimiento Familiar Cristiano⁴⁹ jugó un rol importante al expresar “*la tensión existente entre ciertas fórmulas tradicionales relativas al matrimonio y a la familia y a la realidad*” y dar cuenta de las “*experiencias, impresiones, dificultades, reacciones y pensamientos que se suscitan en los matrimonios cristianos en torno al problema del control de la natalidad*”.⁵⁰ La publicación del Movimiento, *Apuntes de Pastoral Familiar*, abordó diversos temas que preocupaban a las parejas católicas: el divorcio y la viudez, la educación de la niñez y de la adolescencia, el crecimiento demográfico y la cuestión de la fecundidad, en particular la licitud o no del empleo de anticonceptivos orales. Más allá de presentar las diferentes posturas, transcribiendo los dos informes de la comisión papal, el mensaje era claro: mientras la autoridad pontificia no se expresara, los teólogos debían abstenerse de recomendar las píldoras haciendo valer un principio probabilístico. El uso extendido de este método no podía servir de argumento; como se afirmaba en uno de los artículos tomados de la publicación española *Ecclesia*, “*ni el fin justifica los medios, ni es la voz del pueblo la que dicta su ley a la Iglesia. Esta no viene de abajo arriba sino de arriba abajo*”. Además, las dificultades debían afrontarse porque “*ser cristiano nunca fue cosa fácil*”.⁵¹

El anuncio esperado y su contenido sorpresivo

En este contexto de movilización en los distintos espacios que conformaban el mundo católico y de agitación en los debates acerca de la cuestión demográfica, Paulo VI debía anunciar su nueva encíclica sobre la transmisión de la vida humana. El 25 de julio de 1968 el tiempo de indecisión respecto a los mecanismos permitidos para regular la natalidad llegó a su fin: la encíclica *Humanae Vitae* admitía solamente la abstinencia periódica como método de planificación familiar. Al mismo tiempo que se conocía el documento papal, la prensa anunciaba la firma por parte del Presidente norteamericano Lyndon B. Johnson de una ley que estimulaba en las áreas subdesarrolladas del mundo una férrea política de

⁴⁸ “Acerca de la limitación de la natalidad”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*, Año VIII, N° 87, Marzo de 1965, pp. 29 y 30; “Uso de los anovulatorios”, *Ibid.*, Año VIII, N° 94, Octubre de 1965, p. 115, citados en Natalia G. Arce y Lilia M. Vázquez Lorda, “Instantáneas discursivas: mujer y familia en la Iglesia Católica postconciliar. Argentina, mediados de los ‘60s”, ponencia presentada en el **VIII Seminario argentino chileno, II Seminario Cono Sur de Estudios Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales**, “El Cono Sur frente al Bicentenario”, Mendoza, marzo de 2006.

⁴⁹ Los comienzos del movimiento datan de fines de 1948, cuando un grupo de matrimonios bajo la guía del Padre Pedro Richards, e inspirados en otros movimientos similares que ya existían en Europa, Estados Unidos y Canadá, comenzaron a reunirse para intercambiar sus experiencias. En 1955, el movimiento tomó su nombre y estructura actual, con una amplia base de acción en Buenos Aires y en las provincias. En 1959, el Episcopado aprobó sus Estatutos y de este modo, le otorgó un reconocimiento oficial. Página oficial del Movimiento Familiar Cristiano <http://www.mfc.org.ar/> Consultada el 1 de enero de 2007.

⁵⁰ “El Movimiento Familiar Cristiano y los problemas de natalidad”, *Criterio*, Año XXXVIII, N° 1482, 26 de agosto de 1965.

⁵¹ B.M. Monsegu, “Matrimonio y natalidad”, *Apuntes de Pastoral Familiar*, Movimiento Familiar Cristiano, Año VII, N° 43, enero – febrero de 1967.

control de la natalidad.⁵² De este modo, las declaraciones de Paulo VI, más allá de los aspectos teológicos y morales, se ubicaban en el plano de la política internacional en medio de fuertes debates sobre la “explosión demográfica” y las formas de actuar sobre ella.

Aunque la encíclica daba cuenta del aumento de la población mundial, el problema de la pobreza, las modificaciones en la posición social de la mujer y el avance del hombre en el dominio de la naturaleza, incluso en “las leyes que regulan la transmisión de la vida”, también consideraba que la inseparable conexión del significado unitivo y procreador del acto conyugal no debía alterarse. Por eso, rechazaba cualquier práctica que obstaculizara este doble fin: el aborto, aún por razones terapéuticas, la esterilización directa, perpetua o temporal y “*toda acción que, o en previsión del acto sexual, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación*”.⁵³ Sólo se consideraban lícitos, como se había señalado en 1958, aquellos medios terapéuticos que aunque impidieran la procreación se utilizaran con el fin de “curar enfermedades del organismo”.

Para planificar la descendencia los cónyuges solamente debían servirse de una disposición natural, atendiendo a los momentos fecundos y los agénésicos, dando prueba así de un “*amor verdadero e integralmente honesto*”. Además de atentar contra el don divino de la procreación, los métodos de regulación artificial de la natalidad podrían abrir las puertas a la infidelidad conyugal, a una degradación de la moral, a una pérdida del respeto hacia la mujer, hasta llegar a considerarla como “*simple instrumento de goce egoístico*” y también facilitar la intervención de los poderes públicos en este tema. Paulo VI reconocía los esfuerzos que implicaba la abstinencia y por eso, llamaba a los medios de comunicación social, a las autoridades públicas, a los hombres de ciencia y a todos los miembros de la Iglesia a colaborar para que los matrimonios pudieran cumplir con este mandato divino.

Esta noticia causó una gran conmoción en el mundo católico y también en el seno de otras Iglesias, generando diversas reacciones, desde la sorpresa inicial al disgusto, la crítica y finalmente, algún grado de disidencia o la sumisión total a la autoridad papal.⁵⁴ Varios episcopados, en especial el belga, el alemán, el austriaco y la Iglesia holandesa, que habían llevado adelante una fuerte campaña reformadora desde el Concilio, señalaron que las condiciones exigidas colisionaban con el propósito de ejercer una paternidad responsable y evitar el aborto.⁵⁵ Como alternativa, quienes cuestionaban algunos contenidos de la encíclica proponían aludir al “conflicto de deberes” y a la teoría del “mal menor” para permitir que las parejas casadas pudieran optar por otros medios de planificación familiar además de la continencia periódica, remarcando que *Humanae Vitae* reflejaba una enseñanza del magisterio ordinario y por lo tanto, ésta no era infalible. Esto

⁵² “Vaticano: las bocas y los brazos”, *Primera Plana*, N° 293, 6 de agosto de 1968, p.25.

⁵³ Pablo VI, *Humanae Vitae*. Carta Encíclica sobre la transmisión de la vida humana, Buenos Aires, Paulinas, 14, 1999 (1968), pp.14-15.

⁵⁴ El sacerdote católico alemán Leo Alting von Geusau, fundador del Center for International Documentation on the Contemporary Church (IDO-C), llegó a comparar la magnitud del descontento ante la encíclica con el cisma del siglo XVI. Leo Alting von Geusau, “International Reaction to the Encyclical Humana Vitae”, *Studies in Family Planning*, Vol. 1, N° 50, Feb. 1970, pp. 8-12.

⁵⁵ Emilio Bianchi Di Cárcano, “*Humanae Vitae* y declaraciones pastorales para su aplicación”, *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Tomo VII, N° 14, enero-abril 1969, pp. 51- 69.

implicaba que las parejas podían aceptar o no su indicaciones, sin poner en juego su fe o negar la infalibilidad pontificia, distinguiendo entre consejos y preceptos. Los matrimonios debían hacer su propia evaluación del documento para saber qué aspectos eran capaces de cumplir; la conciencia de la pareja tenía primacía, con las limitaciones de no atentar contra una vida ya concebida, no ignorar las exigencias del dominio de sí, ni tomar medidas que sirvieran al egoísmo o quebrantaran la salud de los cónyuges. Evidentemente, esta posibilidad de generar distintas interpretaciones traía consigo otro problema importante: la puesta en cuestión de la autoridad papal.⁵⁶

Por su parte, los gobiernos tampoco tardaron en reaccionar: Estados Unidos no disimuló su malestar; algunos, como el argentino, apoyaron fervorosamente el contenido de la encíclica,⁵⁷ y otros optaron por el silencio y la ambigüedad.⁵⁸ Al acatar el mensaje papal los gobiernos se alineaban con el Vaticano pero se enfrentaban con aquellos países que impulsaban la puesta en práctica de programas de planificación familiar y que condicionaban las ayudas económicas al requisito de disminuir la natalidad. Al mismo tiempo, el documento podía servir como un argumento de apoyo para defender la soberanía estatal en materia demográfica, y como un estímulo moral para aumentar la natalidad en aquellos países en que la baja población era un problema. De este modo, en todos los sectores fueron generándose formas alternativas y opuestas de interpretar las directivas de la jerarquía, poniendo el acento en algunas cuestiones y dejando de lado aquellas que no convenían para apoyar determinado argumento.

El 30 de julio de 1968, los principales diarios de Buenos Aires se ocuparon de comunicar la encíclica y transcribieron el texto completo, junto con las expresiones de apoyo y descontento de distintos sectores de la Iglesia europea y americana.⁵⁹ El documento fue anunciado oficialmente por el cardenal Caggiano, quien dejó de lado la posición expectante que había sostenido durante la entrevista con Nicholson para manifestar total acatamiento y afirmar “*que la Iglesia jamás somete a sus hijos a pruebas que no puedan superar por cuanto ella es Madre, Maestra y su magisterio, por ende, es vertical e indiscutible*”. Además, el cardenal aclaraba que “*la llamada ‘explosión demográfica’ no es por sí misma uno de los peligros graves que enfrenta el mundo contemporáneo, especialmente en nuestro continente, y con mayor razón en la Argentina*”.⁶⁰ Unos días más tarde, el Episcopado argentino expresó oficialmente su adhesión con un telegrama que aseguraba su “*decidida colaboración en la ardua tarea de*

⁵⁶ “Iglesia: la autoridad en crisis”, *Primera Plana*, N° 305, 29 de octubre de 1968, pp.51-53.

⁵⁷ En Colombia, el ministro de Relaciones Exteriores, Germán Zea Hernández, fue instado a renunciar después de que hubiera criticado abiertamente la encíclica y la considerara un obstáculo para los planes del país, en virtud del concordato que existía entre Colombia y el Vaticano. Leo Altting von Geusau, op. cit.

⁵⁸ Esta fue la opción del presidente de Colombia, Carlos Lleras Restrepo (1966-1970). En el diagnóstico de su plan de gobierno y apoyado por el ex presidente Lleras Camargo, la explosión demográfica ocupaba un lugar clave y eso le daba motivos para rechazar la encíclica pero, al mismo tiempo, la Iglesia católica había colaborado con su llegada al poder y por eso no convenía llegar a un enfrentamiento abierto. Hernán Vergara Delgado, *El complejo de Layo. Antecedentes e interrogantes de la política demográfica*, Bogotá, Tercer Mundo, 1968.

⁵⁹ “La Iglesia y la regulación de la natalidad” y “Tuvo repercusión la encíclica papal”, *La Razón*, 29 de Julio de 1968, p. 2; “Amplia repercusión de la Encíclica Papal”, *La Razón*, 30 de julio de 1968, p. 4.

⁶⁰ “Ratificó Paulo VI la oposición de la Iglesia al control de la natalidad”, *Clarín*, 30 de julio de 1968, pp. 10-

salvaguardar la santidad del matrimonio, según las orientaciones pastorales impartidas”.⁶¹

El beneplácito del gobierno se reveló en las palabras del canciller argentino Nicanor Costa Méndez: “La Argentina ha sostenido siempre en los foros internacionales una posición coincidente con la doctrina de la Iglesia, que acaba de confirmar la reciente encíclica papal”, con el agregado de que “personalmente considero que dicha posición se apoya en el principio de que ninguna norma jurídica ni moral debe alterar el orden de la naturaleza y que la llamada “explosión demográfica” no es en sí misma uno de los peligros graves que enfrenta el mundo contemporáneo, especialmente en nuestro continente y con mayor razón en la Argentina”.⁶²

Al día siguiente el diario *Clarín* retomó el tema en su editorial, señalando el problema de conciencia que la encíclica iba a generar entre los matrimonios que ya practicaban el control de la natalidad con los métodos ahora prohibidos. Su propuesta era analizar el documento papal dejando de lado la mirada dicotómica entre tradicionalismo y renovación para entenderla en su contexto social, advirtiendo que no era casualidad que el anuncio se diera a conocer poco antes del viaje de Paulo VI a América Latina. El rechazo a las píldoras se entendía menos en términos morales que políticos; se trataba de una forma de objetar la extensión de los programas de planificación familiar que pretendían sustituir las políticas de desarrollo: “cuando se pretende reemplazar, pues, la fábrica de acero con la píldora lo que se está sosteniendo de manera indirecta es una política de status-quo”.⁶³ La posición papal había agregado nuevos elementos al debate sobre la cuestión demográfica, que ocupaba la atención de estadistas e intelectuales del país, reactualizando la necesidad de mayores estudios. Así lo entendía el editorial del diario *La Nación*, “Hay que saber cuántos somos”, que instaba a la realización de censos periódicos.⁶⁴

Las repercusiones de *Humanae Vitae* continuaron ocupando la atención de la prensa en los días siguientes, exponiendo el conflicto que había generado el documento en el seno de la Iglesia y la inusitada necesidad del Papa de justificar su decisión en cuanto discurso pronunciara. La publicación católica *Criterio* también analizó el contenido de la encíclica y presentó las discusiones teológicas que ella planteaba.⁶⁵ Dirigida desde 1957 por Jorge Mejía, la revista llegó a convertirse en una de las expresiones más relevantes de la corriente postconciliar y en un centro de difusión y discusión de las novedades del catolicismo europeo. Como señala Beatriz Sarlo, de un virulento antiliberalismo que cultivaba décadas atrás, *Criterio* pasó a sostener posiciones modernizantes que incorporaban una aproximación mucho más sensible a los problemas del mundo contemporáneo.⁶⁶ Sin duda, el papel de Mejía en este proceso fue fundamental: desde sus “Crónicas conciliares” había descrito detalladamente los debates que se sucedían en Roma,

⁶¹ “Telegrama de la Comisión permanente al Santo Padre en adhesión a la encíclica *Humanae Vitae*”, en *Documentos del Episcopado Argentino, 1965 – 1981*, Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1982, p.63.

⁶² *Ibíd.*, p. 11. Estas declaraciones también se transcribieron en el diario *La Nación* del mismo día.

⁶³ “Natalidad y desarrollo”, editorial, *Clarín*, 31 de julio de 1968, p.16.

⁶⁴ “Hay que saber cuántos somos”, editorial, *La Nación*, 7 de agosto de 1968.

⁶⁵ Según estimaciones de José María Poirier, actual director de *Criterio*, en ese entonces la publicación contaba con una tirada de 5.000 ejemplares.

⁶⁶ Beatriz Sarlo, “Cristianos en el siglo”, en *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino VII, Buenos Aires, Ariel Historia, 2001.

tomando abiertamente partido por la necesidad de transformación de la Iglesia y ganándose la antipatía de varios miembros de la jerarquía episcopal.⁶⁷

Luego de la publicación de *Humanae Vitae*, Mejía expresó su opinión sobre la encíclica evitando enjuiciarla y apelando a la buena voluntad de los fieles para cumplir con sus exigencias, sin dejar de reconocer las dificultades que esto ocasionaría. La consideraba una decisión “quizás prematura” pero “con razones para tomarla” e instaba a los sacerdotes a apoyar sus enseñanzas con el ejemplo, respetando el celibato en cumplimiento de la ley evangélica.⁶⁸ Aunque el artículo no buscaba generar disenso, también afirmaba que la Santa Sede no era un absoluto y debía darse lugar a opiniones diversas. Los subtítulos de su artículo confirmaban esta postura: “Una encíclica más”, “Derecho a la crítica” y “Conciencia personal”.⁶⁹ Rescatando estos aspectos, Mejía conseguía abrir el debate sin necesidad de manifestarse en contra de la decisión papal.

En el mismo número, Juan Radrizzani, director de *Teología*, la revista de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, pedía a los matrimonios que asumieran el valor de la continencia como una forma de consagración personal a Dios, adelantándose a ese encuentro que “se verificará plenamente en el cielo, donde no habrá relaciones sexuales”.⁷⁰ Aquí también se reafirmaba la importancia de que los religiosos dieran el ejemplo cumpliendo con el celibato, con una fórmula muy llamativa: “*Celibato y matrimonio, hoy menos que nunca, son opuestos entre sí*”.⁷¹ Más adelante, la revista publicó declaraciones de distintos episcopados y de religiosos de diversos países sobre la encíclica, algunas muy críticas, como las afirmaciones de teólogos chilenos que defendían la libertad de conciencia en base a la doctrina del mal menor.⁷²

Una revista de importante circulación como *Primera Plana* dedicó su tapa al tema con el categórico título “El Papa contra la píldora”.⁷³ En esta publicación el documento se analizaba con un prisma político que relacionaba la reciente posición de la Iglesia sobre el control de la natalidad con los programas de planificación familiar promovidos por Estados Unidos. Si bien a los editores les parecía un atropello que el Papa interviniera en temas de incumbencia de los matrimonios, también consideraban que la encíclica al menos podría servir para dar argumentos contra la intromisión norteamericana en los países de una Región subpoblada y necesitada de brazos como América Latina. No debe sorprendernos que, consultados por la revista, los presbíteros Julio Meinvielle, conocido por su virulento antisemitismo, y Octavio Derisi, desde 1958 Rector de la Universidad Católica Argentina, identificados con las corrientes pre conciliares, celebraran la encíclica y coincidieran en

⁶⁷ La posición abierta y renovadora que sostuvo Mejía generó rencores y amenazas que desembocaron en su exilio en 1976. Los malestares que generaban sus opiniones no se terminaron allí. Como ha señalado él mismo en una breve reseña de su actuación en *Criterio*, aún en 1986 su nombramiento episcopal causó nuevas molestias. Jorge Mejía, “Los años en *Criterio* y la Iglesia en la Argentina”, *Criterio*, N° 2284, 2003.

⁶⁸ Jorge Mejía, “Crónica de la vida de la Iglesia. La Encíclica *Humanae Vitae*”, *Criterio*, Año XLI, N° 1554, 22 de agosto de 1968, pp.608-613.

⁶⁹ Mejía también aprovechó este espacio para criticar la forma en que la prensa estaba abordando el tema, en especial la revista *Primera Plana*, a la que acusaba de tergiversar sus declaraciones.

⁷⁰ Juan F. Radrizzani, “Actualidad pastoral: ¿cómo leer y aplicar la encíclica *Humanae Vitae*?”, *Criterio*, Año XLI, N° 1554, 22 de agosto de 1968, pp. 620- 622.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 622.

⁷² “Documentos. Declaraciones sobre la *Humanae Vitae*”, *Criterio*, Año XLI, N° 1556, 26 de septiembre de 1968.

⁷³ “Vaticano: las bocas y los brazos”, *Primera Plana*, N° 293, 6 de agosto de 1968, p.25.

señalar que el fin primario del matrimonio era la procreación. En palabras de Derisi, el deleite de la sexualidad no debía impedir su fin, “*en eso consiste el pecado del uso de los anticonceptivos*”.

Primera Plana también recuperó las voces críticas al citar los testimonios de sacerdotes y laicos que, por su mayor presencia en las bases, conocían bien la problemática de las familias numerosas, los abortos y la pobreza. Ellos pronosticaban una “*avalancha de desobediencias*” muy difícil de evitar. Alejandro Mayol, miembro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo,⁷⁴ temía que el disenso con otros obispos y teólogos, y con las conclusiones de la Comisión creada por Juan XXIII, deteriorara la autoridad papal, aunque reconocía un aspecto social positivo de la encíclica: “*impide los planes de esterilización masiva proyectados por Estados Unidos en Brasil, Puerto Rico y Colombia, para evitar conflictos sociales que harían peligrar el sistema capitalista*”. El arzobispo brasileño Hélder Câmara, reconocido por su compromiso social y exponente de la Teología de la Liberación, también mostró una opinión favorable en este mismo sentido, sin dejar de reconocer las dificultades de cumplir con los contenidos de la encíclica en las regiones subdesarrolladas.⁷⁵

En *Cristianismo y Revolución*, revista que circuló entre 1966 y 1971 y que tuvo una importante influencia en la formación ideológica de numerosos jóvenes y militantes políticos de la época, la publicación de la encíclica causó impacto.⁷⁶ En ella Hernán Benítez, el padre confesor de Evita y activo militante peronista, reivindicó la firmeza, entereza y coraje de Pablo VI al dar a conocer un documento que generaría tantos rechazos, pero que tenía el valor de dar un certero golpe a la burguesía católica y al imperialismo yanqui.⁷⁷ Para Benítez, el “catecismo de misa y comunión dominical” era “*cosa de ricos*” y eran precisamente ellos los que usaban métodos de control de la natalidad para no perder su estándar de vida. Por eso, la encíclica era un “*batacazo*” que afectaba sus conciencias. El mismo golpe recibía Estados Unidos al ver disminuidas sus posibilidades de éxito en materia de control demográfico.

A pesar de su tono irónico, Benítez no incitaba a la desobediencia, más bien lo contrario, temiendo que el magisterio de la Iglesia se viera afectado, sin dejar de señalar que no compartía esta visión: “*vencidos pero no convencidos, obedecemos*”, para terminar citando “*las palabras del que hace siglos dijo: ... ¡Eppur si muove!*”. Esa misma frase, que había hecho célebre el teólogo alemán Hans Küng al comparar lo que sucedía con la

⁷⁴ El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue fundado a fines de 1967, como una adhesión local al Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo. Este movimiento, que reunió aproximadamente a 500 clérigos, casi el 10 % del total nacional, trajo su “opción por los pobres” en un fuerte compromiso social y político que llevó a la práctica a través de la participación en actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios, y declaraciones contra los abusos del gobierno militar. Claudia Touris, “*Militancia política y religiosa en la Villas de la ciudad de Buenos Aires (1967-1976)*”, en *Actas del I Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, GERE – Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización, Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As., junio de 2006.

⁷⁵ “Vaticano: las bocas y los brazos”, op. cit., p.25.

⁷⁶ Laura Lenci, “*Cristianismo y Revolución (1966-1971): una primera mirada*”, y Germán Gil, “*Cristianismo y Revolución: una voz del jacobinismo de izquierda en los 60*”, en Juan García Elorro (Dir.), *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, CeDinCi, 2003.

⁷⁷ Hernán Benítez, “*La Humanae Vitae. Un golpe a la oligarquía y al imperialismo*”, *Cristianismo y Revolución*, N° 9, septiembre de 1968, pp. 4-7.

encíclica y el proceso a Galileo, fue elegida por la revista *Confirmado* en una de las varias notas que tocó el tema. Esta publicación, que al igual que *Primera Plana* se dirigía a un público profesional y de formación universitaria, también ubicaba el debate sobre *Humanae Vitae* en el complejo escenario de la política internacional.⁷⁸

Mariela Martino, quien ocupó junto con su esposo la presidencia del Movimiento Familiar Cristiano en los primeros años de la década del '70, recuerda que la encíclica papal la encontró recién casada y reconoce que la prohibición fue un “*balde de agua fría*”.⁷⁹ De todos modos, Martino rememora que *Humanae Vitae* se contextualizaba con otros documentos de la Iglesia. Sin dejar de ser respetuosos de la línea del Papa, se procuraba interpretar el mensaje teniendo en cuenta cada caso particular. Una cuestión que los impulsaba a cuestionar la planificación familiar, y por ende a apoyar la encíclica, era su sustento ideológico y su trasfondo geopolítico. En este sentido Martino claramente afirma: “*reconocíamos que para nuestro pueblo la familia numerosa es un valor, y en esa época más todavía, y que no era un proyecto del tener sino un proyecto del ser. Entonces, desde esa perspectiva, entendíamos que la encíclica del Papa era lo mejor para parar toda esta línea que a partir de la píldora querían imponer, era otra forma de dominación*”.

En esta, como en algunas de las afirmaciones anteriores, el derecho de las parejas a decidir sobre su descendencia quedaba por debajo de las cuestiones de política internacional y de la necesidad de obediencia dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia.

El mensaje papal en los documentos latinoamericanos y la visión sobre Humanae Vitae a un año de distancia

Tan sólo un mes después de conocerse la nueva encíclica, en Medellín, Colombia, se realizó la II Conferencia Latinoamericana de Obispos. Del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 los obispos reunidos analizaron de qué forma podrían trasladarse las conclusiones del Concilio Vaticano II a una región con fuertes diferencias sociales y económicas, azotada por la mortalidad infantil, el analfabetismo, la marginalidad y la violencia. La participación de los cristianos en la vida política, la defensa de los pobres y oprimidos, la denuncia de las injusticias, el reconocimiento de la violencia institucionalizada y de la violación de los derechos humanos y los límites que debían imponerse a las Fuerzas Armadas para que no obstaculizaran las libertades políticas de los ciudadanos, fueron algunos de los temas que se trataron.⁸⁰ Como señalaron varios cronistas, el problema de fondo era cómo despertar las conciencias sin desencadenar una violencia incontrolable.⁸¹

Respecto a la cuestión demográfica, su relación con el desarrollo y el control de la natalidad, el documento final de Medellín advertía sobre el daño que podría traer a la

⁷⁸ “Las tribulaciones de Pablo VI”, *Confirmado*, año IV, N° 183, 19 de diciembre de 1968, p. 75; “*Eppur si muove*”, *Confirmado*, Año IV, N° 164, 8 de agosto de 1968; “Desde Onán hasta la píldora”, *Confirmado*, N° 167, 29 de agosto de 1968, pp. 34-36; Ismael Quiles, “El control de la natalidad”, *Confirmado*, N° 169, 12 de septiembre, p. 36 y N° 170, 19 de septiembre de 1968, p. 33.

⁷⁹ Mariela Martino, entrevista personal, Buenos Aires, 3 de octubre de 2006.

⁸⁰ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos Finales de Medellín*, 1968.

⁸¹ Juan José Rossi y Tomás Eloy Martínez, “La nueva Iglesia de América”, Informe especial, *Primera Plana*, N° 301, 1 de octubre de 1968.

Región adoptar una política antinatalista que tendiera a “*suplantar, sustituir o relegar al olvido una política de desarrollo, más exigente, pero la única aceptable*”. Para apoyar estos argumentos, los obispos habían recurrido a una frase pronunciada por Pablo VI ante las Naciones Unidas sobre la necesidad “*no de suprimir los comensales sino de multiplicar el pan*”, reconociendo que la mayoría de los países no tenían problemas de superpoblación sino los contrarios. El documento reafirmaba la exclusión de los métodos artificiales para controlar la natalidad aunque destacaba las dificultades de esta enseñanza. También se hacía referencia a los desórdenes sexuales por la falta de noción de masculinidad, el erotismo y el hedonismo propagados por la sociedad de consumo, entre otras tantas presiones que las familias debían soportar.⁸²

El Papa al inaugurar esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, había aclarado que *Humanae Vitae* “*no constituye una ciega carrera hacia la superpoblación; ni disminuye la responsabilidad ni la libertad de los cónyuges, a quienes no prohíbe una honesta y razonable limitación de la natalidad, ni impide las terapéuticas legítimas ni el progreso de las investigaciones científicas*”. Sin dudas, sostener una posición más intransigente desde el seno mismo de la pobreza, la falta de educación, la corrupción y la violencia, no resultaría sencillo: ¿cómo sustraerse al impacto que podría tener la encíclica en los sectores más marginales que no podían sino limitar el número de hijos para poder subsistir? Por otra parte, la Iglesia -y el documento final de Medellín así lo reflejaba- continuaba insistiendo en la necesidad de inculcar en los jóvenes y, sobre todo, en los recién casados, la conciencia y el deseo de ejercer una paternidad realmente responsable. Lo que no resultaba claro era de qué modo podría lograrse este objetivo sin contar con una asistencia concreta y eficaz.

Así como esta Conferencia había servido para reflexionar sobre la manera de adaptar las enseñanzas del Concilio a las realidades de América Latina, entre el 21 y el 26 abril de 1969, en el partido de San Miguel de la Provincia de Buenos Aires, el Episcopado Argentino se reunió para adecuar las conclusiones de Medellín a la situación de nuestro país. El documento de San Miguel otorgó un papel fundamental a la familia como una institución capaz de participar en la construcción de una sociedad justa, integrada y desarrollada. La familia fue pensada como una instancia transformadora pero también regida por principios inalterables como la “*generosidad en el ejercicio de la fecundidad*”. La paternidad responsable que debían ejercer los matrimonios implicaba, por un lado, superar el temor injustificado al aumento del número de hijos y, en otros casos, una regulación “*para asegurar las posibilidades formativas y promocionales de los nuevos seres*”, siempre de acuerdo a las enseñanzas de *Humanae Vitae*, sin dejar de comprender las “*dolorosas crisis de conciencia*” que ello podría implicar. La situación demográfica del país también se incluía en el análisis. Su escasez de población, en relación a su extensión y potencial, era un dato a considerar por los fieles pero especialmente, por “*las instituciones responsables de una sana política familiar de fomento de la natalidad y de protección y apoyo jurídico, económico, social y cultural de los hogares*”.⁸³

En 1969, la ya citada revista *Teología*, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, dedicó tres números a estudiar aspectos fundamentales de

⁸² II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, op. cit.

⁸³ Secretariado General del Episcopado Argentino, **Documento de San Miguel. Declaración del Episcopado Argentino**, Casa de Ejercicios María Auxiliadora, San Miguel, Bs.As., 1969.

Humanae Vitae. Este interés por el tema, según su director Juan Radrizzani, podía ahora plasmarse en un análisis más cauteloso, a un año de haberse anunciado la encíclica, en un clima ya de mayor aceptación, sin por ello desconocer la crisis que había generado, las interpretaciones teológicas encontradas, las dificultades pastorales y los dramas familiares desatados. En estos números se sucedieron una serie de artículos que, tal como había ocurrido en otras publicaciones, abordaron el tema desde diversos aspectos: la cuestión demográfica, la posición de otras religiones, las reacciones inmediatas de distintos episcopados nacionales y en algunos casos su revisión posterior, y hasta una selección bibliográfica comentada de las principales obras escritas sobre esta cuestión. Radrizzani, por ejemplo, eligió rescatar en su artículo la dimensión antropológica del documento, la posibilidad de generar un hombre nuevo, realizado en su totalidad, opuesto al egoísmo y al encierro en sí mismo, ya que los métodos “naturales” aceptados por la Iglesia permitían que el acto sexual se realizara con todo su simbolismo de entrega incondicional.⁸⁴

Otro punto que mereció especial interés fue analizar ante cuáles circunstancias sería lícito el uso de las píldoras por razones médicas. El trabajo de Rodolfo Luis Nolasco presentaba distintos casos: para el tratamiento de la esterilidad de origen hormonal; ante dismenorreas y hemorragias; por un período de 2 a 9 meses luego del parto; y uno bastante llamativo, como una forma de prevenir embarazos ante probables casos de violación en contextos peligrosos, citando el ejemplo de un grupo de misioneras en El Congo. A esta última excepción, tan arbitraria y ambigua -¿qué sucedía con una mujer no consagrada a Dios en esa zona ante el mismo peligro de violación?- se sumaba como motivo la irregularidad de los ciclos. Esta era la “excusa” que más fácilmente podían esgrimir las mujeres para acceder “lícitamente” a la píldora y ante ella se generaban grandes dudas, puesto que si esa irregularidad no se acompañaba de dolor o hemorragias podía considerarse una variedad de la naturaleza y no un desorden patológico. Lo cierto es que como este tipo de ciclos ponían en riesgo la eficacia del método del ritmo, el autor aseguraba que su uso podía aprobarse por un máximo de 6 meses, tiempo que se consideraba suficiente para regularlos.⁸⁵

Uno de los artículos de este número de *Teología* se destacaba por presentar una mirada mucho más compleja. El padre Rafael Braun analizó el tema de la conciencia y la falibilidad papal: si los fieles podían correr el riesgo de equivocarse, lo mismo podía sucederle al Magisterio; no sería la primera vez que enseñanzas no infalibles se modificaran. Por eso, los matrimonios debían buscar un equilibrio y ser dóciles ante el Magisterio de la Iglesia, y también ante el Espíritu Santo que habitaba en sus corazones. El deber del cristiano maduro era poder pasar de lo general a lo particular, sabiendo que “*Dios es el único juez y escrutador del corazón humano*”. Ante el conflicto de deberes se debía elegir siempre el deber mayor y brindar más atención a la intención del sujeto y a las circunstancias en las que se encontraba.⁸⁶

⁸⁴ Juan F. Radrizzani, “Antropología de la *Humanae Vitae*”, *Teología*, op. cit, 1969, pp. 28-40.

⁸⁵ Rodolfo Luis Nolasco, “Licitud e ilicitud de las píldoras progestínicas después de la encíclica *Humanae Vitae*”, *Ibid.*, pp. 61-67.

⁸⁶ Rafael Braun, “El tema de la conciencia en los Documentos Recientes del Magisterio”, en *Ibid.*, pp. 41-50 y “*Humanae Vitae*, el magisterio episcopal y la conciencia”, *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, N° 15-16, Tomo VII, Mayo-diciembre 1969, pp. 242-247.

Con esta y otras posturas similares, la Iglesia demostraba que aún no estaba todo dicho y que existían posibilidades de disenso sin necesidad de salirse de la institución, ni de la moral católica, solamente poniendo el foco en aquellas cuestiones del magisterio menos iluminadas. Sin duda, el principio de libertad de conciencia abría la posibilidad de discernir individualmente y disentir con lo que *Humanae Vitae* planteaba.

A modo de conclusión: del discurso a las prácticas

Hasta ahora hemos expuesto las opiniones de la jerarquía eclesiástica sobre el control de la natalidad en la década del '60, a través del análisis de los documentos y encíclicas publicadas en esos años, las expresiones de teólogos y sacerdotes en medios de prensa nacionales, algunos de ellos órganos de expresión de la intelectualidad católica, las discusiones de los médicos católicos y las repercusiones en los principales afectados, los matrimonios. Lo que no resulta sencillo saber es cuántas parejas aceptaron y cumplieron con estas enseñanzas y cuántos sacerdotes, en la intimidad del confesionario o de las conversaciones personales, sancionaron estos comportamientos o los consintieron en virtud de conocer las situaciones particulares de cada persona.

Una "Encuesta sobre fecundidad" realizada en la ciudad de Buenos Aires en 1965, por el Centro Latinoamericano de Demografía en colaboración con el Instituto Di Tella, mostraba que el 77,1% de las mujeres católicas en edad reproductiva, unidas legal o consensualmente, habían usado anticonceptivos o se habían practicado abortos.⁸⁷ Otro estudio de Mayone Stycos, director de los *International Population and Latin American Programs* en la Universidad de Cornell, mostraba que la mayoría de las mujeres católicas entrevistadas no deseaban, en promedio, más de 3 o 4 hijos, estaban de acuerdo en recibir información sobre planificación familiar y habían practicado o practicarían la anticoncepción durante sus años de fecundidad. Lo que más preocupaba al sociólogo eran las tensiones psicológicas que este nivel de discrepancia entre la posición de la Iglesia y las necesidades y deseos de las católicas generaba en las mujeres.⁸⁸

Además de los estudios que investigaban las causas del fracaso de muchos de los programas de planificación familiar en el Tercer Mundo, la prensa escrita también salió a preguntar a las católicas sus opiniones y a indagar sobre sus comportamientos. El médico Dante Calandra, que junto a otros profesionales como Roberto Nicholson y Domingo Olivares apoyaban la planificación familiar e intentaban crear conciencia sobre la gravedad del problema del aborto, afirmaba a *Primera Plana*: "En el consultorio me encuentro con un cinco por ciento de mujeres que desean conocer la implicancia religiosa de cada método; en el hospital ninguna hace preguntas".⁸⁹ En Chile, la revista femenina *Paula*, en agosto de 1968, recogió testimonios de mujeres católicas que presentaban un amplio

⁸⁷ Citada en Domingo Olivares, "Discusión abierta", *Boletín de la Sociedad de Obstetricia y Ginecología de Buenos Aires*, N° 700, 1971, p.307.

⁸⁸ J. Mayote Stycos, "Anticoncepción y Catolicismo en América Latina", en *Fecundidad en América Latina. Perspectivas Sociológicas*, Bogotá, Antares Tercer Mundo S.A., 1968. Las ciudades consideradas son Bogotá, Caracas, Ciudad de México, Ciudad de Panamá, San José y Río de Janeiro. Aunque algunas de las encuestas que Stycos toma como fuentes incluyen a Buenos Aires, en su artículo no se analiza la situación de esta ciudad.

⁸⁹ *Primera Plana*, N° 293, 6 de agosto de 1968.

abanico de opciones: una tomaba la píldora y después de la encíclica había dejado de hacerlo; otra iba a seguir ingiriéndola aunque se abstendría de comulgar; y una mayoría de mujeres entendían que este era un tema de las parejas, de acuerdo a sus posibilidades económicas.⁹⁰ En otro estudio reciente, la investigadora Joana Pedro entrevistó a mujeres de la “generación de la píldora” en el Brasil: ellas, a diferencia de las mujeres nacidas en las décadas del '20 y del '30, habían logrado correr de sus camas al confesor participando activamente de esta “segunda revolución anticonceptiva”.⁹¹

Resulta evidente que la decisión de Paulo VI conmovió a quienes habían visto en el Concilio Vaticano II atisbos de un cambio de posición en esta materia y muy especialmente, a todos los matrimonios católicos que utilizan los métodos ahora prohibidos. Como sucedía en el mundo de la política, en el campo católico también se establecieron coincidencias inauditas, unos para resguardar la tradición y rechazar la sexualidad sin un fin procreativo, otros para defender la soberanía nacional ante el avance imperialista. Además, para muchos adherentes de las concepciones de la Teología de la Liberación, la familia numerosa era un rasgo positivo de la población latinoamericana pues en ella la Región podía encontrar su fuerza para imponerse a los modelos que la excluían. La irreverencia que podían tener muchos grupos católicos por cuestiones políticas encontraba límites cuando el tema a tratarse era la sexualidad. En el mismo número de *Cristianismo y Revolución* en el que Benítez llamaba a la obediencia de la encíclica papal, su nota de tapa llevaba el rotundo título “¿Camilo o el Papa?”, en alusión a la viabilidad de la lucha armada y el ejemplo del cura guerrillero colombiano Camilo Torres.

Cabe aclarar que no todos los sacerdotes comprometidos políticamente pensaban de ese modo. El sistema de doble discurso tuvo aquí también una fuerte impronta. Lucas Lanusse recoge en su último libro el testimonio de Elvio Alberione, a quien presenta como el “cura guerrillero”. En su parroquia en Villa Concepción del Tío, en la provincia de Córdoba, a fines de 1966, este sacerdote convocó a un médico para que diera una charla sobre paternidad responsable y embarazos no deseados, atendiendo a un problema concreto de su comunidad, el número elevadísimo de abortos.⁹² Una vez que Alberione quedó sin funciones dentro de la institución eclesiástica y paso a engrosar las listas negras, ese mismo médico, el doctor Miguel Carballo, le ofreció trabajo y un lugar donde vivir en el centro de planificación familiar que acabada de inaugurar en la ciudad de Córdoba. Alberione recuerda que “era totalmente conciente de cual era la filosofía norteamericana que en ese momento lo financiaba, pero también totalmente conciente de que nosotros íbamos a hacer lo que nosotros pensábamos”.⁹³ A él le consta que “muchas mujeres venían ahí recomendadas por los curas de las parroquias. Vayan ahí que les van a dar una solución, les decían”. Y esta actitud no era privativa de los sacerdotes tercermundistas, a veces “los hipócritas” también las mandaban porque no sabían como resolverles el problema. Otras veces los pedidos de charlas informativas que llegaban al centro provenían

⁹⁰ María José Cot, “La anticoncepción: análisis de un debate en Chile, 1968”, en Anne Pérotin – Dumon (editora). *El género en la Historia*, Institute of Latin America Studies, University of London, 2001. http://www2.sas.ac.uk/ilas/genero_tercera3_ensayo18.pdf

⁹¹ Joana María Pedro, “A experiência com contraceptivos no brasil: uma questão de geração”, *Revista Brasileira de História*, Vol. 23, Nº 45, julio 2003.

⁹² Lucas Lanusse, *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara, 2007, pp.217-240.

⁹³ Entrevista personal con Elvio Alberione, Buenos Aires, 26 de junio de 2007.

de las mismas parroquias pero para no comprometer a los sacerdotes trataban de dictarlos en ámbitos de la sociedad civil y no en las Iglesias.⁹⁴

Lo cierto es que estas prácticas, salvo casos excepcionales, no se asumían públicamente. Atrapados en este callejón sin salida quedaban los matrimonios, llamados a ejercer una paternidad responsable para la cual no contaban con más medios eficaces que una resignada abstinencia. De pronto, todos los católicos que utilizaban métodos de control de la natalidad “no naturales” pasaron a ser responsables de atentar contra la ley divina y de ayudar a disminuir la población (católica) de sus países. La ascendencia judía de Gregory Pincus, reconocido junto a John Rock como uno de los creadores de la píldora, no hacía más que extender el miedo ante una posible conspiración internacional para acabar con la religión de Cristo. Por otra parte, tal como se preguntaba el pastor protestante José Míguez Bonino, casi como un vaticinio de lo que sucedería en Argentina a partir de 1974 cuando el tercer gobierno peronista prohibió la venta libre de anticonceptivos y la distribución de información sobre planificación familiar en hospitales públicos, ¿qué pasaría en aquellos países con gobiernos que fueran “más papistas que el Papa”, donde se correría el peligro de hacer ley la opinión de una religión?⁹⁵

Si sólo tenemos en cuenta la continuidad de la asociación entre mujer, hogar y maternidad, y el rechazo de cualquier método de planificación familiar no natural, queda la sensación de que el espíritu postconciliar, tan renovador en otros temas, no dejó aquí ninguna huella.⁹⁶ Sin embargo, la posibilidad de debate entre quienes deseaban permitir el uso de otros métodos, como las píldoras, entendiendo la escasa “naturalidad” de la abstinencia y los grados de error del método del ritmo, no debe desvalorizarse. Tampoco la progresiva aceptación y valoración de la sexualidad matrimonial más allá de los fines reproductivos.⁹⁷

Ante las pretensiones hegemónicas de las naciones capitalistas y su avance sobre los países menos desarrollados, el discurso de la jerarquía eclesiástica postuló que la pobreza no era resultado del crecimiento de la población sino de la injusticia y defendió la autonomía de cada estado en materia demográfica. Por fuera de la jerarquía, muchos sacerdotes, teólogos, representantes de agrupaciones laicas y católicos practicantes, como Roberto Nicholson, cuestionaron la obligatoriedad de las disposiciones papales poniendo el acento en el valor de la conciencia para guiar los actos de los fieles. Lo cierto es que la encíclica, valiosa en tanto argumento para evitar imposiciones coercitivas sobre la fecundidad del Tercer Mundo y cuestionar explicaciones que responsabilizaban a estas poblaciones de su propia desgracia, también atacó los programas de planificación familiar en marcha y dejó asentada una posición, aún vigente, que restringe la anticoncepción y hace perdurar las ambivalencias, a pesar de que el contexto ya no es el mismo.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ José Míguez Bonino, “Una opinión protestante sobre *Humanae Vitae*”, *Teología*, op. cit, enero –abril 1969, pp. 72-76.

⁹⁶ Así lo sostienen en su trabajo Natalia G. Arce y Lilia M. Vázquez Lorda, op. cit.

⁹⁷ J. T. Noonan., op. cit.