

LA REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COLOMBIANA FRENTE A LA SECULARIZACIÓN DE LA VIDA SEXUAL Y REPRODUCTIVA (1960-1980)

Luis Bernardo Bastidas¹
William Mauricio Beltrán²

Resumen: Aunque la Iglesia católica ha sido desde la Colonia la institución religiosa hegemónica en Colombia, ésta ha perdido control sobre diferentes esferas, incluyendo la vida privada, especialmente desde la segunda mitad del Siglo XX. Significativos cambios culturales, el crecimiento demográfico, el auge de los medios de comunicación, mayores posibilidades de estudio, trabajo y avances jurídicos a favor de las mujeres, así como el debilitamiento del púlpito y la confesión como espacios de control social, favorecieron la transformación de las ideas alrededor de la sexualidad y el modelo tradicional de familia. Este artículo se encarga de mostrar cómo en Colombia, pese a la férrea oposición de la Iglesia y los esfuerzos que hizo por mantener y divulgar los valores católicos, la esfera sexual y reproductiva ha logrado secularizarse, es decir ha logrado ampliar su autonomía. Hoy es considerada como algo íntimo (privado) y la influencia católica sobre la misma es mínima.

Palabras clave: Iglesia católica en Colombia; Sexualidad; Secularización; Medios masivos de comunicación.

¹ Sociólogo de la Universidad del Valle y master en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Trabajo Social de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Contacto: lbbastidasm@unal.edu.co

² Sociólogo y master en sociología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en estudios sobre América Latina de la Universidad Paris III Sorbonne Nouvelle, actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y como investigador del Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma Universidad. Contacto: wmbeltranc@unal.edu.co

Abstract: Although the Catholic Church has been the hegemonic religious institution in Colombia since Spanish colonization, it has lost social control of different spheres, including private life, especially since the second half of the twentieth century/1960's. Significant cultural changes, population growth, the rise of mass media, better educational opportunities, work and legal advances for women, as well as the weakening of the pulpit and confessional as spaces of social control led to a transformation in public conceptions of ideas around sexuality and traditional family structure in Colombia. This paper demonstrates how, despite the fierce opposition of the Church and its efforts to maintain and disseminate Catholic values, the sexual and reproductive lives of Colombian people have managed to secularize to the point of achieving full autonomy from the Church. Today, sexual and reproductive life is considered something intimate (private), and the influence of Catholicism is minimal.

Keywords: Roman Catholic Church in Colombia; Sexuality; Secularization; Mass media.

INTRODUCCIÓN

En Colombia, como en toda Hispanoamérica, los imaginarios que han sustentado como legítimas las prácticas y costumbres sexuales y reproductivas, han estado influenciados tradicionalmente por valores católicos. Entre los medios que la Iglesia católica (en adelante la Iglesia) ha usado para salvaguardar las definiciones de lo permitido y lo prohibido se destaca el poder del pulpitito, que junto al confesionario, constituyeron espacios de reproducción y afirmación de los valores católicos (Torres, 2013). Valiéndose de estos medios, el sacerdocio católico logró mantener sus definiciones éticas y morales en torno a la sexualidad y la reproducción humana como definiciones dominantes y legítimas en la sociedad colombiana hasta mediados del siglo XX³.

³ Desde una perspectiva weberiana, consideramos que un orden social es legítimo en tanto convoca la creencia en ese orden, el debilitamiento de la confianza en la validez

Pero a partir de la década de 1960, la sociedad colombiana comenzó a experimentar cambios que minaron paulatinamente los mecanismos de reproducción de los valores católicos. Estos cambios permitieron el cuestionamiento de las definiciones tradicionales en lo referido a las prácticas sexuales y reproductivas, lo que llevó progresivamente a su secularización.

¿Qué acontecimientos y procesos históricos permitieron el ascenso de nuevos valores alrededor de la sexualidad? ¿Cómo fue posible el cuestionamiento creciente de los valores católicos y el debilitamiento de los mecanismos sociales de reproducción de los mismos? ¿Cómo, a pesar de la oposición del clero, el uso de métodos anticonceptivos ganó legitimidad y se generalizó en Colombia? ¿Cómo reaccionó la Iglesia frente al proceso de diferenciación y autonomización de la esfera sexual y reproductiva? Estas preguntas orientaron una investigación basada en la revisión de documentos internos de la Iglesia colombiana, mediante visitas al Archivo histórico de la Catedral de Bogotá y en una exhaustiva revisión de prensa católica, específicamente, el semanario *El Catolicismo*, la *Revista La Iglesia* y la *Revista Javeriana*, entre 1960 y 1980.

Este artículo se presenta en tres partes. La primera hace un acercamiento teórico al concepto de secularización, dejando claro que lo entendemos como la separación y autonomización de las diferentes esferas sociales del control de las instituciones religiosas (en este caso de la Iglesia), y no como la ausencia de sentimientos religiosos. La segunda parte expone las condiciones que permitieron lo que hemos denominado la autonomización de la esfera de la sexualidad. Es decir, el proceso mediante el cual las prácticas sexuales y reproductivas, tomaron progresivamente distancia de los valores católicos. La tercera parte se encarga de mostrar la posición del clero bogotano frente a la secularización de la esfera de la sexualidad.

de un determinado orden social o el cuestionamiento de los valores que los sustentan, implica, entonces, un debilitamiento de su legitimidad (Weber, 1964).

¿QUÉ ENTENDEMOS POR SECULARIZACIÓN?

La secularización, entendida como el decline progresivo de la religión y como la privatización de la experiencia religiosa en las sociedades en proceso de modernización, es un concepto cuestionado en análisis recientes. Hoy, los más reconocidos estudiosos del tema dudan que la secularización implique necesariamente el retiro progresivo de los actores religiosos de la esfera pública y el progresivo debilitamiento de las instituciones religiosas. Por el contrario, existe entre ellos un amplio consenso en aceptar que la modernización trae consigo la diferenciación y autonomización de las distintas esferas institucionales, siendo este el aspecto fundamental del proceso de secularización (Dobbelaere, 1981; Tschannen, 1992; Casanova, 1994, 2006, 2012; Davie, 2011). En esta perspectiva ubicamos nuestro análisis⁴.

Consideramos la secularización como un proceso social multidimensional⁵. Karel Dobbelaere (1981) descompone la secularización en tres procesos diferentes: 1) secularización a nivel social o diferenciación funcional, es decir, separación de las esferas institucionales (Estado, iglesia, educación, arte, etc.); 2) cambio religioso, que se expresa, por ejemplo, en el debilitamiento de las instituciones religiosas producto del avance de la modernización; y

⁴ No obstante, prestigiosos analistas como Ronald Inglehart y Pippa Norris, siguen defendiendo que la secularización entraña un proceso de retroceso de la religión. Véase, por ejemplo, Ronald Inglehart & Wayne (2000), Ronald Inglehart & Christian Welzel (2005), Pippa Norris & Ronald Inglehart (2004) y Pippa Norris & Ronald Inglehart (2010).

⁵ La secularización es un proceso social e histórico, que no debe confundirse con el secularismo que es “una visión del mundo, una ideología” (Casanova, 2012, p. 93). Existen dos tipos de secularismo: “[...] el *secularismo activo*, (la *laïcité de combat* de la que hablan los franceses), cuando el Estado desempeña un papel «asertivo» para excluir la religión de la esfera pública, confinándola al ámbito privado, mientras que en el *secularismo pasivo* (*laïcité plurielle*), el papel del Estado es «pasivo», permitiendo la visibilidad pública de la religión” (Beriain; Sánchez de la Yncera, 2012, p. 63). Por otra parte, “[...] como ideología estatal republicana secularista, la *laïcité* funciona como una religión civil en competencia con la religión eclesíastica” (Beriain; Sánchez de la Yncera, 2012, p. 66, cursivas en el original). Véase también Ahment Kuru (2009).

3) cambios en la participación religiosa de los ciudadanos, por ejemplo, la tendencia a la baja de la participación en actividades religiosas institucionales.

Lo que Dobbelaere denomina secularización a nivel social, Oliver Tschannen (1992) lo define como diferenciación social: proceso mediante el cual cada una de las diferentes esferas institucionales adopta una función específica en el seno de una sociedad⁶. Tschannen destaca otras dos dimensiones de la secularización, a saber, la racionalización y la mundanización. Desde una perspectiva weberiana, considera la racionalización como la tendencia de las sociedades modernas a organizarse alrededor de la racionalidad instrumental, al tiempo que abandonan la magia (desencantamiento del mundo), procesos que a su vez implican el ascenso de valores como la productividad, la eficacia y la eficiencia. Por otra parte, Tschannen (1992, p. 69) define la mundanización como “[...] el proceso por el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural [de los dioses y del más allá], para interesarse en los asuntos de este mundo”⁷.

José Casanova (2012, p. 102) también afirma que la teoría de la secularización se compone de tres procesos que no están necesariamente interrelacionados ni se dan necesariamente de manera simultánea. Estos son: 1) “[...] la diferenciación institucional de las así llamadas esfera seculares [del] Estado, la economía y la ciencia, [respecto a] las instituciones religiosas”; 2) el declive “[...] progresivo de las creencias y las prácticas religiosas como una concomitante de los niveles de modernización”; y 3) “[...] la privatización de la religión como una precondition de las políticas seculares y democráticas modernas”, es decir, la tendencia a limitar la experiencia religiosa exclusivamente al ámbito de la vida privada⁸.

Como diría Grace Davie (2011, p. 72), “[...] no es necesario abandonar el concepto de la secularización; basta con afinarlo”. Así pues, entendemos que la secularización no puede considerarse como un proceso universal

⁶ A respecto ver además Bryan Wilson (1982).

⁷ Traducción de los autores.

⁸ Véase también José Casanova (1994, 2009).

y unidireccional de decline de la religión a razón del avance de la modernidad (Asad, 2003; Berger; Luckmann, 1997); y que tampoco implica una pérdida creciente del sentimiento religioso, particularmente, en la región latinoamericana (Alemán Salcedo, 2012; Larraín, 2007). Más bien, creemos que la secularización es sobre todo un proceso progresivo de diferenciación de las esferas sociales en las sociedades en vía de modernización.

Tschannen (1992) precisa que esa diferenciación conlleva un proceso de autonomización, es decir, una emancipación de las esferas institucionales del control de la institución que mantiene el monopolio religioso. En este sentido, la secularización de la esfera sexual y reproductiva en la sociedad colombiana puede ser definida como el proceso que ha permitido que las prácticas, imaginarios y prescripciones morales que orientan la sexualidad se emancipen, es decir, se separen y autonomicen, de la orientación, prescripciones y mecanismos de control social de la Iglesia católica.

Tanto la secularización como la modernización son procesos complejos y múltiples donde interfieren influencias locales y globales. Por lo tanto, lo ideal es hablar de modernizaciones y secularizaciones en plural, para enfatizar las diferencias que tiene cada uno de estos procesos en relación con los contextos históricos y culturales específicos (Eisenstadt, 2000; Canclini, 1990).

En Colombia, el proceso de autonomización de la esfera sexual y reproductiva se evidencia, entre otras cosas, por el cuestionamiento (problematización y relativización) creciente de la legitimidad de los valores católicos que orientan la actividad sexual y reproductiva, y por la consolidación de nuevas definiciones de lo que pueden ser prácticas sexuales legítimas, definiciones que no necesariamente son armónicas con los valores y la moral católica. Un ejemplo de ello es la aceptación generalizada que tiene hoy en la sociedad colombiana la unión libre como un vínculo erótico-sexual legítimo, y especialmente, la aceptación de que las prácticas sexuales pueden tener como fin legítimo el placer y no exclusivamente la reproducción⁹.

⁹ Como indicador de la actitud de las mujeres colombianas hacia el disfrute de la sexualidad podemos citar los datos de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud, que en

ANTECEDENTES

Desde el siglo XIX, ciertos sectores liberales¹⁰ (que incluían a masones y protestantes) persiguieron la separación y autonomización de los poderes civiles de la tutela de la Iglesia¹¹. En términos generales, el Partido Liberal no cuestionó los valores católicos relacionados con la sexualidad y la familia. Su agenda giró en torno a ideales como la separación entre Iglesia y Estado, la libertad de conciencia y de culto, la libertad de prensa y la secularización de los cementerios. En el único asunto donde la agenda liberal cuestionó los valores católicos alrededor de la sexualidad y la familia fue su apuesta por la instauración del matrimonio civil, que implicaba, a su vez, la posibilidad del divorcio. Sin embargo, no se puede afirmar que éste fuera un asunto central en la disputa entre liberales y conservadores. De hecho, en éste, como en otros aspectos, los líderes liberales incurrieron en numerosas contradicciones. Por ejemplo, muchos de ellos optaron por el matrimonio católico, dándole mayor legitimidad a éste que al matrimonio civil (Colmenares, 1997).

Sólo en el siglo XX la esfera de la sexualidad logró automatizarse, gracias a una serie de cambios sociales que se hicieron evidentes en las décadas de 1960 y 1970, y que debilitaron la influencia de la Iglesia. Cambios que permitieron que un sector cada vez más numeroso de creyentes

su última versión (2010) expone que el 99,9% de las mujeres encuestadas conocen un método anticonceptivo moderno, mientras el 90,6% conoce un método tradicional. Asimismo, el 85,4% ha usado algún método (moderno o tradicional) y el 61,2% lo usaba en el momento de la encuesta (Profamilia, 2010, p. 129, p. 133).

¹⁰ Es decir, afiliados al Partido Liberal (1848), que es, junto al Partido Conservador (1849), uno de los partidos políticos tradicionales en Colombia.

¹¹ Un indicador de la autonomización de las esferas institucionales es la separación entre los poderes políticos y los poderes religiosos (o separación Iglesia-Estado). Subrayamos, sin embargo, que la secularización es también un proceso cultural y no solo político, además no es necesariamente impuesto, es decir no depende, o no exclusivamente, de una determinada intencionalidad política de los gobernantes. En estos aspectos la secularización se diferencia de la laicidad o la laicización tal y como se ha desarrollado en la literatura francesa. Para ampliar sobre el concepto de laicidad, véase Baubérot (2007, 2009).

tomara distancia de los valores católicos, y que se atreviera incluso a cuestionarlos. Entre éstos destacamos: 1) el crecimiento acelerado de las ciudades, producto de la explosión demográfica; 2) la aparición y auge de los medios masivos de comunicación, especialmente de la radio y la televisión, que entraron en competencia con el púlpito como medio de divulgación, pues comenzaron a difundir nuevos imaginarios y actitudes respecto a la sexualidad; 3) los cambios alrededor de la reproducción, enmarcados en el ingreso de la mujer al mercado laboral y a la educación, así como la aparición de condiciones favorables para la anticoncepción, propiciadas por políticas estatales y especialmente por iniciativas privadas. A continuación desarrollamos cada uno de estos aspectos, concentrándonos en el caso de la ciudad de Bogotá, por ser todos procesos fundamentalmente urbanos.

LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA Y LA URBANIZACIÓN DEL PAÍS

Durante el periodo conocido como Frente Nacional (1958-1974)¹² Colombia vivió una verdadera explosión demográfica, pasó de tener 11 millones y medio de habitantes en 1951 a tener 20 millones ochocientos mil en 1973. En dos décadas la población colombiana se duplicó. Bogotá, ciudad capital, fue la de más rápido crecimiento (Secretaría de Planeación Distrital, 2000)¹³.

En 1951, Bogotá contaba con 715.250 habitantes (Archila, 2010), amediados de los años sesenta, tenía cerca de 1.700.000, para inicios de los setenta 2.851.400, y al finalizar la misma década alcanzaba los 3.212.000

¹² El Frente Nacional fue un acuerdo político pactado entre el Partido Liberal y el Partido Conservador, entre 1958 y 1974, que les permitió alternarse en la Presidencia de la República y repartirse equitativamente los puestos en el Congreso. Para ampliar véase Santiago Araos (1995) y Alfredo Carrizosa (1992).

¹³ En el periodo intercensal 1964-1973, la tasa de crecimiento anual de Bogotá fue del 7,3%, mientras que para el resto del país en su conjunto era del 3,4% (Flórez, 1990).

(Sanabria, 1984). Según cálculos del gobierno municipal, entre 1964 y 1973, llegaron anualmente 135.000 personas a la capital (Puyo, 1992). Este rápido crecimiento obedeció en buena medida a la migración rural-urbana, y estuvo alimentada por la violencia en los campos. La ciudad no sólo ofrecía mejores condiciones de seguridad, sino también mayores oportunidades de trabajo. La ampliación de la burocracia estatal y el auge de la industria, el comercio, las obras de infraestructura, los medios de comunicación y una mayor oferta de espacios de esparcimiento y diversión, favorecieron este crecimiento (Castillo, 2003; Palacios; Safford, 2007).

Para los migrantes, la adaptación a las dinámicas urbanas implicó una situación de anomia y desarraigo. La vida urbana les impuso relaciones anónimas e impersonales que quebraron o debilitaron las solidaridades comunitarias tradicionales (como la vecindad y el compadrazgo)¹⁴. Así mismo, la ciudad les impuso las lógicas opresivas (enajenantes) de la fábrica y de la división del trabajo (Sennett, 1978). El alcohol y las borracheras se constituyeron en estrategias para escapar de estos males. Tiendas de barrio, chicherías, bailaderos y prostíbulos empezaron a proliferar en las grandes ciudades y se constituyeron en espacios de encuentro que competían con los templos católicos.

Desde los años treinta, los jerarcas católicos empezaron a advertir a sus fieles que las grandes ciudades (como por ejemplo Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla) constituían centros de degradación moral, y espacios para la promoción devicios y de modas indecentes (González, 1997; Arias, 2009b; Zapata, 1973). Sin embargo, sus amonestaciones no impidieron que siguieran creciendo las cifras de abortos, uniones libres, divorcios, prostitutas e hijos nacidos fuera del matrimonio¹⁵.

¹⁴ Véase también Georg Simmel (1986). Para una introducción al tema del estilo de vida urbano en la sociología simmeliana ver Gilberto Díaz (2011).

¹⁵ En 1962 los hospitales de Bogotá atendieron 12.182 casos de aborto, de un total de 47.302 abortos a nivel nacional. Es decir, durante ese año Bogotá registró el 25,7% del total de abortos de todo el país (López-Escobar, 1978).

Las grandes ciudades se erigieron como espacios de interacción entre representantes de diversas regiones y culturas, incluyendo una minoría extranjera y una minoría no católica. Estas nuevas costumbres y maneras controvertían la pretendida homogeneidad católica como baluarte cultural de la nación colombiana, así como generaban un ambiente propicio para el cuestionamiento de la autoridad y el poder de control social que ejercían los sacerdotes¹⁶, control que siguió siendo fuerte en los pueblos y las regiones rurales.

Por otro lado, el crecimiento acelerado de las ciudades agudizó el déficit de sacerdotes. Cada vez se hizo más evidente que la Iglesia no contaba con el personal suficiente para atender a las multitudes que año tras año arribaban a las ciudades. Tal y como lo muestra la siguiente tabla para el caso de la capital.

Cuadro 1 – Población de Bogotá distribuida según el número anual de sacerdotes. Arquidiócesis de Bogotá. 1959-1980¹⁷

Año	Población	Total de Sacerdotes	Población por Sacerdote
1959	1.152.389	675	1707
1965	2.000.000	822	2433
1968	2.122.112	645	3290
1976	3.211.609	1016	3161
1980	3.957.000	985	4017

Por otro lado, comparadas con los sectores rurales, las ciudades ofrecían mejores oportunidades de acceso a la educación formal, que incluían ofertas

¹⁶ Véase, por ejemplo, la preocupación de los jerarcas católicos frente al avance de las misiones protestantes (Restrepo, 1943).

¹⁷ Elaboración propia con base a ARCHDIOCESE of Bogotá. *Catholic Hierarchy*, [2015]. Disponible en: <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html>>. Acceso en: 5 feb. 2015.

educativas que empezaban a autonomizarse del control de la Iglesia católica¹⁸. Situación que le facilitó a los pobladores entrar en contacto con ideas que no se alineaban con el imaginario católico, lo que a su vez contribuyó a debilitar la influencia del clero sobre la población (Beltrán, 2013).

EL ASCENSO DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Hasta mediados del siglo XX, el púlpito constituyó el medio de comunicación más eficaz entre la Iglesia y los creyentes. Por medio de las homilías el sacerdote orientaba la vida de las multitudes fieles a la misa. Sin embargo, para la década de 1960, la eficacia del púlpito y el confesionario mostraban signos de debilitamiento (Arias, 2009a). Al mismo tiempo, los nuevos medios de comunicación, especialmente la radio y la televisión, empezaron a ampliar su influencia y a competir con el pulpito y el confesionario en lo relativo a informar y ofrecer orientaciones morales.

En 1954 se inauguró la televisión en Colombia, suceso que impactó inicialmente a la población urbana. Aunque en sus inicios la programación era limitada, para los años sesenta, estaban al aire los dramatizados, que empezaron a desmarcarse de la censura católica. En las primeras producciones las escenas eróticas eran bastante discretas, pero a finales de la misma década, los dramatizados ya mostraban besos “creíbles” e incluso, en una ocasión, a una mujer en ropa interior (Amaral, 2004). En los años setenta, las telenovelas se ganaron la atención de la audiencia, las producciones mostraban con mayor frecuencia escenas románticas que despertaban polémica, al mismo tiempo que empezaron a reflejar las problemáticas propias de la Colombia urbana: la desventura de los hijos ilegítimos, los dramas pasionales que terminaban en tragedia y el machismo dominante (Amaral, 2004).

¹⁸ Es pertinente recordar que con la implementación de la Constitución 1886 la educación católica se hizo obligatoria en todas las instituciones educativas, y la Iglesia tuvo la potestad de controlar los programas de enseñanza y los textos escolares para evitar que se difundieran ideas contrarias a su doctrina. Además, le fue concedida a la Iglesia la facultad de sancionar a los maestros que auspiciaran ideas contrarias al catolicismo.

Por otra parte, desde los años sesenta las revistas tuvieron un importante despliegue. Dirigidas a públicos específicos (mujeres, hombres, adolescentes, o a la familia en general) estas publicaciones ayudaron a difundir una nueva concepción del cuerpo y del placer sexual. La sexualidad empezó a promocionarse como un acto de placer y no sólo como un acto orientado a la reproducción (Caicedo, 2013).

Entre las revistas que circulaban para la época se destacan *Cosmopolitan* y *Playboy*. La primera, dirigida a la mujer joven, promocionaba entre sus lectoras un modelo de mujer urbana moderna: bella y con una visión liberada sobre el amor, el matrimonio y las relaciones sexuales. Este estereotipo se consolidó por medio de la “Chica Cosmo”: una mujer con dinero para satisfacer sus gustos en ropa y maquillaje y que empieza a interpretar roles diferentes al de madre y esposa. *Cosmopolitan* vendía como legítimos los cánones de belleza propios de la mujer norteamericana: rubia, alta, de ojos claros y de figura esbelta; capaz de conquistar hombres que también obedecen a un estándar anglosajón. La “Chica Cosmo” debía instrumentalizar la belleza, la seducción y las relaciones sexuales, con el objetivo de conseguir un esposo que satisficiera sus caprichos y que le evitase la tarea de buscar un trabajo (Mármora, 1979).

Durante estos años, las fotonovelas gozaron también de gran popularidad entre el público femenino. Con un lenguaje sencillo, narraban historias cuyas tramas incluían temas considerados tabú para la época, como la infidelidad, la homosexualidad y los hijos fuera del matrimonio (Caicedo, 2013).

Por su parte, *Playboy* ha sido la revista del público masculino por excelencia. Se ha caracterizado por presentar fotografías de mujeres desnudas en escenas eróticas. Inicialmente llegó al país en inglés, de modo que se presume que los “lectores”, que en su mayoría no dominaban este idioma, la conseguían exclusivamente por el material gráfico. Solo hasta los años setenta empezó a circular en castellano. *Playboy* proyecta un mundo: el del “hombre moderno”, con un estilo de vida universal (similar al de *Cosmopolitan*), un hombre que tiene la posibilidad de elegir, y que está llamado a disfrutar de la vida plenamente, especialmente de la sexualidad.

También por medio del cine se difundieron ideas que contradecían el imaginario católico. Para los años sesenta, el cine norteamericano, italiano y francés, con sus respectivas corrientes, arribó al país. Estas producciones “[...] no sólo representaron un largo porcentaje del cine más visto en la época, sino que fueron las corrientes que suscitaron mayor interés en la Iglesia católica colombiana” (Méndez, 2004, p. 10). Además de ser un cine de gran industria y tener un acento anticomunista, el cine norteamericano acudió al erotismo como estrategia comercial. Por su parte, el cine italiano, de gran influencia sobre las producciones nacionales, expuso películas de la escuela del neorrealismo, que se caracterizaban por mostrar las condiciones reales de la sociedad, este tipo de producciones antes habían sido censuradas por el fascismo. Entre la variedad del cine italiano se encuentran películas con un claro contenido ideológico tanto de corte cristiano, como marxista, que despertaron reacciones de la Iglesia que fluctuaban entre la admiración y el repudio. El cine francés mostró producciones en sintonía con el existencialismo y el individualismo de la época. Como por ejemplo, las películas de Luis Buñuel que planteaban una crítica a la sociedad burguesa y a la Iglesia (Méndez, 2004).

El cine, la radio y la televisión se consolidaron como industrias donde la Iglesia ejercía una débil y, en ocasiones, nula influencia. Los medios masivos facilitaron la promoción de ideas que contradecían la doctrina e incluso la moral católica. Por ejemplo, gracias a los radios de transistores alimentados por baterías portátiles, circularon con mayor facilidad canciones que promulgaban el amor libre, el erotismo y el placer sin compromiso, valores en ascenso en una sociedad en proceso de secularización (Sennett, 1978).

Todo indica que estas ideas tuvieron una clara influencia sobre las juventudes urbanas colombianas, influencia que se observó, por ejemplo, en la “liberalización” paulatina de las costumbres: los hombres empezaron a usar el cabello largo, las mujeres minifalda, y en ambos sexos se generalizó el uso del *blue-jeans* (Tirado, 2014). Estas manifestaciones expresaban el deseo de esta generación por escapar de los rígidos estándares de la tradición y de emanciparse de la moral católica. Paulatinamente, el valor que predicaba

que las relaciones sexuales tenían como función exclusiva la reproducción también empezó a ser cuestionado, al tiempo que ganaba terreno la idea de que las relaciones sexuales están sobre todo al servicio del placer.

En la medida en que estos nuevos valores se afianzaban en la mentalidad de las poblaciones urbanas, prácticas como las relaciones sexuales pre y extra matrimoniales, las uniones libres (definidas por la Iglesia católica como concubinato), los hijos concebidos y nacidos por fuera del matrimonio (que desde la moral católica se consideraban ilegítimos), los divorcios y el uso de los métodos anticonceptivos, se hicieron cada vez más frecuentes en la Colombia urbana (Arias, 2003).

La Iglesia colombiana juzgó las nuevas ideas y valores que circulaban por los medios masivos de comunicación como un síntoma de decadencia moral, y criticó la “sexualización” de la vida pública. La Conferencia Episcopal Colombiana consideraba que el derrumbe de los valores que regían la sexualidad afectaba el equilibrio social y obstaculizaba una paternidad responsable¹⁹, en 1967, precisó:

A la sociedad le corresponde crear una atmosfera de sano equilibrio frente al mundo de lo sexual. No se está preparando a los jóvenes solteros y a los esposos para una paternidad responsable, cuando la radio, los espectáculos, los periódicos o revistas y el vicio institucionalizado están proclamando como valor supremo de la vida las aventuras sexuales fuera del matrimonio (Conferencia Episcopal de Colombia, 1967, p. 206).

Las jerarquías católicas, consideraban que los medios de comunicación “incentivaban al desenfreno sexual”. Por lo cual minaban valores que desde la perspectiva católica son inherentes a la familia, como el amor, el respeto, la fidelidad, el sacrificio y la ternura (La Familia..., 1969).

¹⁹ Para la Iglesia, la paternidad responsable es aquella que contempla la evitación del embarazo sólo si los padres no están en capacidad de garantizar la existencia digna de sus hijos. Más adelante ampliaremos al respecto.

En el caso de Bogotá, la Arquidiócesis se asumió como encargada de guardar las buenas costumbres y la moral de los bogotanos. Por lo cual se permitió “[...] prohibir todo lo que atentase contra la dignidad humana y todo lo que se opusiera a la sagrada finalidad de los cristianos” (El Catolicismo, 1960d, p. 8). Un claro ejemplo de los intentos de censura de la Iglesia sobre los medios de comunicación lo encontramos en su posición frente a las producciones cinematográficas. La iglesia y los sectores conservadores (entiéndase afiliados al Partido Conservador) del Concejo de Bogotá censuraron el cine y el teatro desde los primeros decenios del siglo XX, mediante la imposición de altos impuestos y la creación de una Junta de Censura que incluía un representante del clero. La Arquidiócesis no solo intentó censurar los contenidos que atentaban contra la moral católica, también lo intentó en lo relacionado con la difusión de determinadas ideas políticas, particularmente le preocupaba la expansión del comunismo (Méndez, 2004). Al respecto los clérigos consideraban que “[...] el mejor cine es aquel que está vacío en el ámbito ideológico, y por ende es inofensivo” (Méndez, 2004, p. 15).

Para los sesenta, esta junta cambió de objetivo y pasó a llamarse Junta de Clasificación. Al parecer, dejó de censurar los contenidos desde un punto de vista moral y empezó a clasificar los contenidos desde un punto de vista estético (Méndez, 2004). La Iglesia lamentó este cambio en la medida en que no pudo ejercer la misma influencia a la hora de prohibir determinadas producciones:

Lamentamos que los esfuerzos que hicimos para impedir la presentación de la película nombrada²⁰ hayan sido infructuosos y rogamos a los católicos que se abstengan de asistir a un espectáculo que ciertamente gravaría su conciencia y los avergonzaría ante sus propios ojos (*Revista La Iglesia*, oct./dic. 1959 apud Méndez, 2004, p. 13).

²⁰ *Baby Doll* (1956), que narraba la historia de un hombre que prometió al padre de su esposa, una adolescente virginal de 19 años, no tener relaciones sexuales con ella hasta que tuviese la edad de 20 años.

A partir del I Festival Internacional de Cine realizado en Cartagena en 1960, el semanario *El Catolicismo* (que fue hasta 1966 órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá) inauguró una sección dedicada a comentarios cinematográficos. En esta sección, la Arquidiócesis divulgó la posición oficial de la Iglesia católica sobre los temas polémicos que se abordaban en el cine, y orientó a sus fieles en relación con los contenidos que deberían considerarse censurables (El Catolicismo, 1960b, p. 4)²¹. La posición de la Iglesia frente al cine tomó un nuevo rumbo tras la reapertura de *El Catolicismo* en 1966, fecha a partir de la cual se dedicó a comentar algunas producciones cinematográficas, pero abandonando sus pretensiones de censura. Buena parte de la crítica quedó en manos de laicos católicos, que no representaban la posición oficial de la Arquidiócesis de Bogotá.

La Iglesia también intentó aprovechar el poder de los nuevos medios de comunicación para la difusión de sus ideas. Sacerdotes crearon espacios en la radio, la prensa y la televisión para defender la familia heterosexual, el matrimonio católico y la función de la reproducción como exclusiva de las relaciones sexuales (Londoño, 2011; Caicedo, 2013).

LOS CAMBIOS ALREDEDOR DE LA REPRODUCCIÓN

Aunque desde las primeras décadas del siglo XX, las mujeres venían participando en el mercado laboral colombiano (Velásquez, 1989), en el caso de Bogotá este proceso sólo se masificó en la segunda mitad de siglo. El ingreso de las mujeres al mercado de trabajo y las mejores oportunidades de educación afectaron el modelo de familia tradicional, pues, como señala Luz Gabriela Arango (1995), ya para los años ochenta, las exigencias de

²¹ En su inicio, esta sección se tituló Censura de películas, clasificándolas en seis grupos y ofreciendo una breve descripción de cada uno: 1) todos: 10 años en adelante; 2) adolescentes: entre 14 y 18 años; 3) adultos: 18 años en adelante; 4) reservas: para las personas de criterio muy bien formado; 5) desaconsejables: ofrecen serios peligros contra la moral o la doctrina; 6) malas: prohibidas para todo católico (El Catolicismo, 1960c, p. 16).

una carrera exitosa llevaron a que muchas mujeres adoptasen estrategias para eliminar la maternidad, ya que representaba uno de los obstáculos más grandes para el éxito profesional. En ese sentido, las mujeres profesionales empezaron desde años atrás a contemplar la posibilidad de aplazar la maternidad indefinidamente o incluso a renunciar a ella de forma definitiva.

Las mujeres urbanas jóvenes y especialmente en las capas medias y altas comenzaron a reorganizar sus prioridades (Viveros, 1995), encontrando nuevos horizontes para la realización personal diferentes al de ser monja, madre y esposa. Incursionando en espacios laborales y profesionales de los que antes eran excluidas, como el derecho y la medicina. Esto a su vez estuvo acompañado de un aumento porcentual de divorcios, de la proporción de madres solteras y del uso de métodos anticonceptivos (De Roux, 2001; Flórez, 1990).

Estos cambios encontraron respaldo en iniciativas de los gobiernos liberales que ayudaron a debilitar la influencia de la Iglesia en lo referido a la moral y la familia. Por ejemplo, poco a poco ganó legitimidad el matrimonio civil y con él la posibilidad del divorcio. En 1973, se derogó la Ley 54 de 1924, que obligaba a cualquiera que tuviera la intención de contraer matrimonio civil a apostatar públicamente de la Iglesia (De Roux, 2001). Por otro lado, el Estado le reconoció los mismos derechos a los nacidos por fuera del matrimonio. No obstante, fueron las iniciativas encaminadas a promocionar los métodos de control de la natalidad las que despertaron mayores controversias.

A mediados del siglo XX, el rápido crecimiento de la población fue considerado por diversos actores políticos internacionales, particularmente por los gobiernos norteamericanos, como un problema de orden mundial, pues la sobrepoblación se presentaba como un obstáculo al desarrollo y al progreso. Para enfrentar esta situación, en el marco de la Alianza Para el Progreso, el gobierno de Estados Unidos impulsó políticas de control natal para todo el continente, y argumentó que éstas ayudarían a reducir la pobreza y favorecerían el crecimiento económico de los países “subdesarrollados” (Morales, 2010).

Carlos Lleras Restrepo (presidente liberal entre 1966 y 1970) aceptó las recomendaciones del gobierno norteamericano e impulsó programas encaminados al control de la natalidad. En 1967, lanzó su campaña de control natal, no sin antes reunirse con el presidente y el vicepresidente de la Conferencia Episcopal para garantizarles que su política demográfica estaría en concordancia con las orientaciones de la Iglesia. Sin embargo, una vez puestos en marcha los programas del gobierno, la polémica estalló. Para octubre de ese mismo año, ante la inminente entrega de quince mil píldoras anticonceptivas para los programas nacionales de control natal, un editorial de *El Catolicismo* denunciaba la contradicción entre las promesas del presidente y las iniciativas del ministro de salud (El Catolicismo, 1967a; 1967b).

Al mismo tiempo, los métodos de contracepción fueron difundidos por actores privados, se destaca aquí el ginecólogo Fernando Tamayo Oligastri, fundador de Profamilia²². Desde 1960, el Dr. Tamayo recomendaba con poco éxito la píldora anticonceptiva y el diafragma a sus pacientes. La píldora no tenía aún el desarrollo y la eficacia actual, y generaba fuertes efectos secundarios, lo que desincentivaba su uso. El diafragma, por su parte, interrumpía el encuentro sexual, pues implicaba hacer una pausa para aplicarle un gel espermicida e introducirlo en la vagina, lo que lo hacía poco práctico. En 1965, Tamayo adquirió doscientos dispositivos intrauterinos (en la Federación Internacional de Planificación Sexual, en Nueva York) y los distribuyó por primera vez en Colombia. Para la época los métodos anticonceptivos solo estaban al alcance de mujeres con una situación económica privilegiada. El arribo del dispositivo cambió esta

²² Centro médico pionero en la implementación masiva de métodos anticonceptivos y salud reproductiva en Colombia, fundado en Bogotá en 1965 (Dágner; Riccardi, 2005). Como promotora de la autonomización de la vida sexual se destaca también Cecilia Cardinal de Martín, precursora en la promoción de la salud y la educación sexual, quien fundó la Corporación Centro Regional de Población, y fue líder en Colombia del Comité Regional de Educación Sexual para América Latina, CRESALC. Para ampliar véase Cecilia Cardinal de Martín (2005), Johanna García, Claudia Apréaz & Angélica Meneses (2013), y Sandra Liliana Caicedo (2013).

situación: éste no solo impedía embarazos con gran efectividad, sino que era de bajo costo y no necesitaba ser removido por largos periodos de tiempo (Dáguer; Riccardi, 2005). En ese mismo año, Tamayo fundó Profamilia, y se encargó de difundir el nuevo método con el apoyo de un grupo de colegas. El dispositivo intrauterino tuvo amplia aceptación en las mujeres de todos los estratos sociales y se popularizó rápidamente (Dáguer; Riccardi, 2005).

En 1969, los jerarcas católicos arreciaron las críticas a los programas de control natal del gobierno, e hicieron las siguientes consideraciones sobre Profamilia: “[...] entidad vulgar propagandística y mercantil [más] que organización científica seria y responsable [...], semiclandestina y carente de probidad [...] y de todo respaldo científico y moral” (El Catolicismo, 1969, p. 4).

Las iniciativas tanto públicas como privadas de control natal tuvieron un impacto notorio en el descenso de las tasas de fecundidad entre las mujeres urbanas, tasa que pasó de 7 hijos en 1964 a 4,6 en 1973, y a 3,9 en 1978. Para finales de los años sesenta y principios de los setenta, Colombia era uno de los países de América Latina con mayor porcentaje de mujeres que usaba métodos de contracepción, incluso en zonas con fuerte influencia del clero, como Boyacá, Nariño y Antioquia (Gonzales, 1997; Palacios; Safford, 2007).

De acuerdo con Renán Silva, a finales de la década de 1970, la tasa de natalidad 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).

La implementación de programas de contracepción dirigidos por el gobierno colombiano se extendió hasta finales de los setenta. Posteriormente Profamilia asumió un papel protagónico en este tema, hasta llegar a ser la institución más reconocida en la divulgación e implementación de métodos de control natal en el país (Torres, 2013).

LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE A LA ANTICONCEPCIÓN

Los jerarcas católicos eran conscientes de la pérdida de influencia y autoridad sobre sus fieles en lo relativo al control que ejercían sobre la vida privada. Veían con preocupación cómo el Estado empezaba a intervenir en asuntos relacionados con la sexualidad y la vida familiar, ámbitos que la Iglesia consideraba propios de su resorte (Ayala, 2001). En 1967, la Conferencia Episcopal manifestó:

El Estado ha de mantenerse dentro de los límites de su competencia sin presentarse como absoluto maestro en una materia que tiene relaciones primarias y profundas con la Ley divina y con la conciencia de los individuos (Conferencia Episcopal de Colombia 1967, p. 208).

Las jerarquías católicas consideraban que su deber era velar por la moral y el modelo de familia tradicional, por ello, aprovecharon el semanario *El Catolicismo* para generar opinión entre los católicos en temas polémicos, a través de una nueva sección llamada Página Doctrinal²³. En dicho apartado, se promocionaban los valores católicos alrededor del “[...] divorcio, el control de la natalidad [...], la procreación de los hijos como el fin esencial de la unión conyugal, la fidelidad, la indisolubilidad del matrimonio” (Torres, 2013, p. 29).

Andrés Torres (2013) identifica tres momentos en la oposición de la Iglesia colombiana al control de la natalidad. El primero se extendió entre 1960 y 1964, durante éste periodo, si bien no existían aún políticas de control natal en Colombia, otros países empezaron a implementarlas. Situación que despertó la reacción de los jerarcas católicos, que se expresaron a través de medios como la *Revista Javeriana* y el semanario *El Catolicismo*. En ambas

²³ Véase: EL CATOLICISMO. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 826, 22 enero 1960a; _____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 921, 19 enero 1962a; _____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, 8 marzo 1962e.

publicaciones se descalificaron las campañas antinatalistas en otras regiones del mundo. Por ejemplo, en 1964, el Arzobispo de Bogotá, Luis Concha, recordó a los fieles que el control natal estaba prohibido por la Iglesia (El Catolicismo, 1964, p. 1).

Un segundo período se extiende entre 1965 y 1969. Durante éste, el gobierno colombiano tomó la decisión de implementar programas de control natal. La Iglesia reaccionó con una férrea oposición por medio de pronunciamientos de los jerarcas y de artículos en *El Catolicismo* (Arias, 2003, p. 247). En 1967, la Conferencia Episcopal publicó *Paternidad responsable y programas de planeación familiar*, documento en el que el Episcopado recordaba la prohibición de la Iglesia de usar métodos anticonceptivos.

La solución que propuso la Iglesia frente al problema poblacional se puede sintetizar en su programa de “paternidad responsable”, que permitía la planificación familiar a través del método del ritmo, método que además de ser poco confiable implica un rígido control sobre los impulsos y deseos sexuales. Al respecto la Conferencia Episcopal precisó:

La formación de la conciencia de paternidad responsable es muy distinta de las campañas antinatalistas que, desde hace algún tiempo, se han desatado en el país con toda la intensidad que permiten los grandes recursos financieros de que para ello disponen. El difundir e inculcar las ideas de paternidad responsable es tarea constructiva que busca el ennoblecimiento del hombre. El propagar una mentalidad hostil a los nacimientos es, en muchos sentidos, labor destructiva a corto y largo plazo. Se pretende por tales campañas crear la idea que existe una obligación universal de limitar los nacimientos, se ridiculiza y se condena la paternidad y la maternidad generosas, se atribuye a los hijos un valor de signo negativo (El Catolicismo, 1967c, p. 4).

La propuesta consistió entonces en evitar el embarazo sólo si los padres no podían asegurar una existencia digna a sus hijos. Por ello le reclamaba al Estado las condiciones necesarias para que las parejas pudiesen evitar la procreación:

El Estado puede en cambio contribuir ampliamente a la solución de los problemas derivados del crecimiento demográfico y a la creación de una auténtica conciencia de paternidad responsable, mediante el esfuerzo por crear en el país las condiciones socio-económicas que ofrezcan a los conyugues la posibilidad de ejercer una paternidad responsable (El Catolicismo, 1967d, p. 4).

La apuesta por la “paternidad responsable” llevo a la Iglesia a implementar una campaña educativa orientada a recalcar los valores cristianos. Sus organizadores esperaban llegar a cada rincón del país con la ayuda de todos los católicos y también del Estado. Esta campaña no sólo tendría como objetivo prevenir el uso de métodos de contracepción artificiales, sino también, instruir en un estilo de vida acorde con la doctrina católica, insistiendo en la fidelidad conyugal y en la inconveniencia de tener hijos por fuera del matrimonio. Pues según la Iglesia, si se prevenía el nacimiento de hijos “ilegítimos” se solucionarían, en buena parte, los problemas demográficos del país:

Si imagináramos por un momento que los hijos naturales de una región desaparecieran, con seguridad el problema demográfico se vería aliviado mucho más de lo que podría serlo con el uso criminal de métodos anticonceptivos. Entonces la moralidad pública que sólo permita el nacimiento de un hombre dentro del verdadero hogar, debe ser oportunamente unguida como remedio eficaz contra los problemas de aumento demográfico (El Catolicismo, 1961, p. 4).

Por otro lado, los jerarcas católicos acuñaron frases como “colonialismo demográfico” o “imperialismo demográfico” para subrayar que las políticas colombianas referidas al control natal eran impuestas por Estados Unidos y, por ende, eran una expresión de la dominación norteamericana. En este argumento, la Iglesia coincidió con los movimientos de izquierda que observaban las políticas de control natal como una estrategia del “imperialismo norteamericano” para reducir el número de potenciales revolucionarios (Torres, 2013, p. 58, p. 63, p. 67). Así, de forma paradójica, dos sectores

antagónicos en la Colombia de la época, terminaron estigmatizando por “imperialistas” las políticas de control natal del gobierno colombiano.

En agosto de 1968, un Papa visitó por primera vez el territorio colombiano. La presencia de Pablo VI prácticamente paralizó al país. Su visita obedeció a la inauguración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, y a la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, que pretendía implementar las enseñanzas del Concilio Vaticano II en América Latina (Mantilla, 1999). La presencia de Pablo VI coincidió con la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* en la que cual la Iglesia ratificaba su posición frente al matrimonio como único vínculo legítimo para la reproducción, y condenaba la regulación de los nacimientos, el aborto y la esterilización, reiterando que el único método lícito de planificación familiar era el método del ritmo²⁴ (Torres, 2013).

Ni la publicación de la *Humanae Vitae* ni la visita del Pablo VI, afectaron en materia grave los programas de control natal del gobierno. Como ya se argumentó el éxito de los mismos dependió en buena medida de un cambio cultural que permitió una mayor autonomía de las mujeres en las decisiones que tenían que ver con su cuerpo. Así, muchas mujeres decidieron acudir a los métodos de contracepción sin renunciar a su fe católica y con plena conciencia de que el uso de métodos anticonceptivos constituía una práctica condenada por la Iglesia.

No se puede desconocer, sin embargo, que la oposición de la Iglesia a las políticas de control natal tuvo repercusiones importantes en el campo político. Por ejemplo, a finales de 1968, se promovieron debates en el Congreso que desembocaron en la creación de una “Ley de paternidad responsable” (Torres, 2013, p. 45) y en la fundación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF):

²⁴ Para entonces la Iglesia ya contaba con dos encíclicas que hacían referencia a la familia, la sexualidad y la reproducción: la *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) y la *Casti Connubii* (1930); en las cuales el matrimonio era considerado indisoluble, y la infidelidad, la anticoncepción y las uniones extramaritales como atentados contra la familia.

Muy acorde con la doctrina [católica], 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).

El tercer momento señalado Torres, se extiende entre 1970 y 1974, años en los que el gobierno asumió una actitud menos frontal en lo relacionado con su política de control natal, y dejó que Profamilia asumiera el protagonismo en este tema (Torres, 2013). Para inicios de los setenta, Profamilia empezó a implementar la esterilización masculina. Tras dar inicio a la prestación de este servicio la entidad médica fue acusada por el arzobispo de Bogotá, Aníbal Muñoz, de “mutilar a los pacientes” (Dáguer; Riccardi, 2005). Por medio de una Advertencia Pastoral, monseñor Muñoz precisó:

La asociación “Profamilia” ya experta en la aplicación de toda clase de anti-conceptivos, ha iniciado también la esterilización masculina [...], que no podemos calificar menos de delictiva [...]. Por esto en cumplimiento de nuestro deber pastoral, por el bien autentico de las personas del pueblo, denunciamos públicamente esta situación. De manera enérgica elevamos nuevamente nuestra protesta pública contra estos procederres inmorales y hacemos un llamado vehemente a todos para que tomen conciencia de los extremos a que ha llegado “Profamilia” en sus campañas contra la moral y la dignidad de la persona humana. La dignidad humana no es menor en quienes carecen de recursos económicos y culturales (Muñoz Duque, 1971, p. 1).

Al respecto Profamilia explicó que el procedimiento no implicaba una castración, y que era ambulatorio, seguro, económico y sencillo (Dáguer; Riccardi, 2005). Pese a las objeciones de la Arquidiócesis de Bogotá, este nuevo método de planificación se expandió con celeridad. Mientras en 1970, Profamilia practicó 93 vasectomías, en 1971, practicó 562 (Dáguer; Riccardi, 2005).

Según Torres (2013), en los años setenta la Iglesia restó importancia a la contracepción, pues son muy escasos los pronunciamientos oficiales y

las referencias que sobre el tema se pueden encontrar en la prensa católica. Desde entonces, un nuevo asunto moral se ha destacado en el debate público colombiano: la despenalización del aborto.

Para 1975 el senador liberal Iván López intentó por primera vez despenalizar el aborto, buscó modificar el Código Penal de 1936 que castigaba el aborto en cualquier condición. López propuso legalizar la interrupción del embarazo hasta la decimosegunda semana, siempre y cuando se dieran las siguientes condiciones: 1) estuviese comprometida la integridad de la madre o existiera prueba científica de que el feto padeciera una enfermedad o lesión genética incurable; 2) la mujer estuviese en un rango de edad entre los 15 y los 45 años; 3) no hubiese interrumpido un embarazo en los últimos doce meses; y 4) se contara con la autorización del esposo o acudiente. La propuesta no prosperó. Hacia 1979, la liberal Consuelo Lleras intentó una vez más despenalizar la interrupción del embarazo. El proyecto contemplaba condiciones similares a las propuestas por López, pero adicionalmente consideraba la despenalización en caso de que el embarazo fuese producto de una violación. Lleras precisó que los embarazos con las condiciones señaladas se dan principalmente entre mujeres de escasos recursos, que en muchos casos arriesgan sus vidas practicándose abortos en clínicas clandestinas (Dalén, 2011)²⁵.

Estas iniciativas no fueron bien vistas por la Iglesia, que hizo un llamado constante a los colombianos para que no apoyasen los ya mencionados proyectos de ley (El Catolicismo, 1979, p. 1). Los argumentos que desde entonces ha esgrimido la Iglesia para condenar el aborto, incluyen la idea de que esta práctica constituye:

[...] un crimen contra la vida humana, cualesquiera que sean las causas que se aleguen con motivación. La ley divina y natural excluye todo derecho a

²⁵ Sólo hasta mayo de 2006, la Corte Constitucional finalmente consideró legal el aborto con condiciones muy similares a las que propuso en 1975 Iván López y en 1979 Consuelo Lleras.

matar directamente a una persona humana. No otra cosa pretende esta propuesta de ley [presentada por la senadora liberal Consuelo Lleras] (El señor Cardenal, Aníbal Muñoz Duque, Arzobispo de Bogotá, se pronuncia ante la ley del aborto) (El Catolicismo, 1979, p. 1).

La polémica alrededor de la legalización o despenalización del aborto y la oposición de la Iglesia al mismo continúan hasta hoy siendo un tema destacado de la agenda pública colombiana.

CONCLUSIONES

Las décadas de 1960 y 1970 se caracterizaron por numerosos cambios. La mayoría de los colombianos paso a vivir en zonas urbanas, Bogotá y otras ciudades del país (como Medellín, Cali y Barranquilla) crecieron aceleradamente. En el seno de las ciudades, las dinámicas comunitarias tradicionales se debilitaron, al tiempo que se hicieron dominantes las relaciones sociales impersonales y anónimas. En la medida en que la Iglesia católica no contaba con el personal suficiente para atender a los nuevos habitantes urbanos su influencia sobre la población se debilitó.

Durante la segunda mitad del siglo XX se consolidó en Colombia la influencia de los medios de comunicación de masas que desplazaron al pulpito en sus funciones de informar y orientar la vida de los ciudadanos. Estos abordaron temas considerados tabú para la época, como la infidelidad matrimonial, la homosexualidad y el aborto. Y promocionaron una nueva concepción del cuerpo que privilegia la belleza, la juventud y sobre todo el placer sexual, valores seculares que desde entonces contradicen abiertamente la moral católica.

En las décadas que venimos describiendo se masificó también la participación de las mujeres en el mercado laboral, lo que permitió que su realización personal no quedará atada exclusivamente a los roles de madre y esposa. Esto acarreó cambios en la estructura familiar, e incidió en el aumento de las madres solteras y los divorcios. En la medida en que los avances de la

medicina y las políticas del gobierno facilitaron el control natal, las mujeres adquirieron mayor autonomía en lo referido a la sexualidad. La función reproductiva de la sexualidad pasó a un segundo plano y se hizo dominante la asociación entre sexo y placer.

La Arquidiócesis de Bogotá reaccionó usando su órgano oficial de comunicación, el semanario *El Catolicismo*, para advertir sobre los peligros que representaban estas nuevas ideas y el carácter pecaminosos del estilo de vida que se propagaba a través de los medios masivos de comunicación. Asimismo, intentó con poco éxito orientar los consumos culturales de los colombianos, especialmente en lo referido a la oferta cinematográfica, para lo cual acudió incluso a la censura.

Sin embargo, los nuevos métodos de control de la natalidad encontraron rápida acogida entre los colombianos. Para principios de los años 70, Colombia era líder en América Latina en lo referido al porcentaje de mujeres que acudían a los métodos anticonceptivos. Ni las numerosas advertencias de los jerarcas católicos, ni la visita del Papa Pablo VI en 1968, ni la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*, obstaculizaron la masificación de los métodos artificiales de control natal. En buena medida esto fue posible porque la promoción de los métodos anticonceptivos coincidió con un cambio cultural: una revolución internacional en la concepción del cuerpo y la sexualidad que impactó también a la sociedad colombiana gracias a los medios masivos de comunicación, y que les permitió especialmente a las mujeres ejercer una mayor autonomía sobre las decisiones que tienen que ver con su cuerpo y su sexualidad.

Estos cambios estuvieron acompañados por transformaciones en el sistema de valores, que se expresan en la paulatina aceptación como “normales” de ciertas prácticas condenadas por la Iglesia. Por ejemplo, se “normalizaron” las uniones maritales de hecho, los divorcios y las segundas nupcias, así como las relaciones sexuales antes o por fuera del matrimonio. Estos cambios indican también una devaluación social de la virtud que la tradición católica otorga a la virginidad y a la castidad. Sin embargo, esto no significó el abandono de la fe por parte de los fieles católicos, sino más

bien la reconfiguración de su religiosidad, donde las decisiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción ganan autonomía, y se consolidan como una dimensión de la vida privada donde la Iglesia ejerce cada vez menos influencia. Este proceso estuvo acompañado por la erosión progresiva del estigma que pesaba sobre ciertos sectores de la población, como las madres solteras, los divorciados, y los hijos ilegítimos.

Esta autonomización de la sexualidad y de la vida privada en referencia a las orientaciones de la Iglesia es, en nuestra opinión, una de las manifestaciones de la secularización que vivió la sociedad colombiana en la segunda mitad del siglo XX.

REFERENCIAS

ALEMÁN SALCEDO, Eliana. Modernidades Latinoamericanas. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 203-234.

AMARAL, Diego. *La televisión en Colombia 50 años: una historia para el futuro*. Bogotá, D.C.: Caracol Televisión, 2004.

ARANGO, Luz Gabriela. El caso colombiano: el surgimiento de una nueva generación. In: ARANGO, Luz Gabriela; VIVEROS, Mara; BERNAL, Rosa. *Mujeres ejecutivas: Dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1995. p. 23-60.

ARAOS, Santiago. *Historia del Frente Nacional y otros ensayos*. Bogotá, D.C.: Presencia, 1995.

ARCHDIOCESE of Bogotá. *Catholic Hierarchy*, [2015]. Disponible en: <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbogo.html>>. Aceso en: 5 feb. 2015.

ARCHILA, Mauricio. *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*. Bogotá, D.C.: CINEP, 2010.

ARIAS, Ricardo. *El episcopado colombiano: Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes, ICANH, 2003.

_____. El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, D.C., n. 33, p. 79-90, 2009a.

_____. La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX. *Istor*, n. 37, p. 48-80, verano de 2009b.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AYALA, Cesar. Entre la religión y la política: Hernán Vergara Delgado. In Memoriam. *Revista Historia Crítica*, Bogotá, D.C., n. 19, p. 49-68, dic. 2001.

BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. París: Presse Universitaires de France, 2007.

_____. Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité. *Archives de sciences sociales des religions*, París, n. 146, p. 183-199, 2009.

BELTRÁN, William. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

BERGER, Peter; Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

BERIAIN, Josetxo; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio. Tiempos de postsecularidad: Desafíos del pluralismo para la teoría. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 31-92.

BOGOTÁ, D.C. Secretaría de Planeación Distrital. *Documento técnico de soporte: Plan de Ordenamiento Territorial*. Bogotá, D.C.: Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 2000.

CAICEDO, Sandra. *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*. 2013. Tesis (Maestría en Sociología)–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2014.

CARDINAL DE MARTIN, Cecilia. *Educación sexual: un proyecto humano de múltiples facetas*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre, 2005.

CARRIZOSA, Alfredo. *Historia crítica del Frente Nacional*. Bogotá, D.C.: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1992.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

_____. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, VA, n. 8, p. 7-22, 2006.

_____. The Secular and Secularism, *Social Research*, Baltimore, MA, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, Winter 2009.

_____. Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. In: SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio; RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (Ed.). *Dialécticas de postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012. p. 93-124.

CASTILLO, Juan Carlos. *Bogotá, el tránsito a la ciudad moderna 1920-1950*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

COLMENARES, Germán. *Partidos políticos y clases sociales en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad del Valle; Banco de la República; Colciencias & Tercer Mundo Editores, 1997.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Paternidad Responsable y programas de planeación familiar. *Revista Javeriana*, Bogotá, D.C., n. 337, p. 197-209, 1967.

DÁGUER, Carlos; RICCARDI, Marcelo. *Al derecho y al revés: La revolución de los derechos sexuales y reproductivos en Colombia*. Bogotá, D.C.: Profamilia, 2005.

DALÉN, Annika. *El aborto en Colombia: Cambios legales y transformaciones sociales*. 2011. Tesis (Maestría en Estudios de Género)—Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2011.

DAVIE, Grace. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal. 2011.

DE ROUX, Carlos. Les étapes de la laïcisation en Colombie. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *La modernité religieuse en perspective comparée*. Paris: Karthala, 2001. p. 95-106.

DÍAZ, Gilberto. El estilo de vida urbano: Georg Simmel y la sociología urbana. In: TEJEIRO, Clemencia. *Georg Simmel y la modernidad*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 289-298.

DOBBELAERE, Karel. Trend Report Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Madrid, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar. 1981.

EISENSTADT, Shmuel. Multiple modernities. *Daedalus*, Cambridge, MA, v. 129, n. 1, p. 1-30, Winter 2000.

EL CATOLICISMO. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 826, 22 enero 1960a.

_____. A propósito del festival de cine. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 836, p. 4, 1 abr. 1960b.

_____. Censura de películas. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 836, p. 4, 1 abr. 1960c.

_____. El Cristianismo: y la vigilancia de las costumbres. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 838, p. 8, 22 abr. 1960d.

EL CATOLICISMO. El cristianismo: y el fin primario del matrimonio. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 826, p. 8, 22 enero de 1960e.

_____. Más sobre la explosión demográfica. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 914, p. 4, 10 nov. 1961.

_____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 921, 19 enero 1962a.

_____. El cristianismo: Dignidad e importancia de la familia. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 921, p. 8, 19 enero 1962b.

_____. El cristianismo: Dignidad e importancia de la familia. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 921, p. 8, 19 enero 1962c.

_____. El cristianismo: y la familia en el orden social. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 928, p. 8, 8 marzo 1962d.

_____. Bogotá, D.C.: Arquidiócesis de Bogotá, n. 928, 9 marzo 1962e.

_____. La jerarquía latinoamericana y los anticonceptivos. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1041, p. 1, 9 jul. 1964.

_____. ¿Quién engaña a quién? *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1189, p. 4, 1 oct. 1967a.

_____. ¿Quién engaña a quién? *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1190, p. 4, 8 oct. 1967b.

_____. Paternidad responsable. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1181, p. 4, 6 agosto 1967c.

_____. Iglesia y Estado en la solución. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1181, p. 4, 6 agosto 1967d.

_____. Irresponsabilidad científica y social del gobierno. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 1281, p. 4, 28 sept. 1969.

_____. El señor Cardenal, Aníbal Muñoz Duque, Arzobispo de Bogotá, se pronuncia ante la ley del aborto. *El Catolicismo*, Bogotá, D.C., n. 2344, p. 1, 28 oct. 1979.

LA FAMILIA en peligro. *Revista Javeriana*, Bogotá, D.C., n. 359, p. 357-358, 1969.

FLÓREZ, Carmen. *La transición demográfica en Colombia: Efectos en la formación de la familia*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1990.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo, 1990.

GARCÍA, María; APRÁEZ, Claudia; MENESES, Angélica. *La configuración del discurso pedagógico contemporáneo de la educación sexual en Colombia*. 2013. Tesis (Licenciatura en Psicología y Pedagogía)—Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, D.C., 2013.

GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, D.C.: CINEP, 1997.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. *Modernization, Cultural Change and Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

KURU, Ahment T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

LARRAÍN, Jorge. Identidad latinoamericana: crítica del discurso esencialista católico. *A Contracorriente*, Raleigh, NC, v. 4, n. 3, p. 1-28, Spring 2007.

LONDOÑO, Adriana. *¿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*. 2011. Tesis (Maestría en Historia)—Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2011.

LÓPEZ-ESCOBAR, Guillermo. *Aborto: Interrogantes, comentarios y resultados parciales de algunas investigaciones colombianas*. Bogotá, D.C.: Corporación Centro Regional de Población, 1978.

NORRIS, Pippa.; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

_____. Are high levels of existential security conducive to secularization? A response to our critics. In: MPSA Annual National Conference, 68., 22-25 Apr. 2010, Chicago. *Conference Paper Archive*. Chicago: MPSA, 2010. p. 1-30.

MANTILLA, Luis Carlos. Visita Del Papa Pablo VI a Colombia: agosto 22 a 24 de 1968. *Revista Credencial Historia*, Bogotá, D.C., n. 117, sept. 1999. Disponible en: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/septiembre1999/117visita.htm>>. Aceso en: 5 nov. 2013.

MÁRMORA, Diana de. *¿Qué leen los adolescentes?* Bogotá D.C.: Corporación Centro Regional de Población, 1979.

MÉNDEZ, Sergio. Cine e iglesia en los años sesenta. In: ARIAS, Ricardo. *Iglesia católica, arte y secularización en Colombia en las décadas de 1960 y 1970*. Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes, 2004. p. 8-21.

MORALES, María. *Dinámica sociopolítica para la configuración de las políticas de salud sexual y reproductiva de jóvenes en Colombia*. 2010. Tesis (Doctorado en Salud Pública)—Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 2010.

MUÑOZ DUQUE, A. *Advertencia Pastoral*. Archivo Histórico Catedral de Bogotá, Caja 192. Bogotá, D.C., 8 de mayo de 1971.

PALACIOS, Marco; SAFFORD, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá, D.C.: Norma, 2007.

PROFAMILIA. *Encuesta nacional de demografía y salud ENDS*. Bogotá, D.C.: Profamilia, 2010. Disponible en: <<http://profamilia.org.co/wp-content/uploads/2015/05/ends-2010.pdf>>. Aceso en: 4 jun. 2015.

PUYO, Fabio. *Bogotá*. Madrid: MAPFRE S.A., 1992.

- RESTREPO, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Medellín: Ed. Joseph J. Ramírez, 1943.
- RIVERA, Elena. *Elegir la maternidad: La píldora anticonceptiva en Medellín entre 1965-1975*. 2009. Tesis (Historia)–Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2009.
- SANABRIA, Braulio. *El desarrollo urbano y el crecimiento de Bogotá*. 1984. Tesis (Economía)–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., 1984.
- SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- SIMMEL, Georg. *Sociología*. t. II. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SILVA, Renán. Colombia 1910-2010: cultura, cambio social y formas de representación. In: CALDERÓN, María; RESTREPO, Isabela. *Colombia 1910-2010*. Bogotá, D.C.: Grupo Santillana, 2010. p. 277-349.
- TIRADO, Álvaro. *Los intensos años sesenta*. Bogotá, D.C.: Random House, 2014.
- TORRES, Andrés. *Colombia: La Iglesia católica y el control de la natalidad, 1960-1974*. 2013. 133 f. Tesis (Sociología)–Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali, 2013.
- TSCHANNEN, Oliver. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.
- VELÁSQUEZ, Magdala. Condición jurídica y social de la mujer. In: TIRADO, Álvaro. *Nueva historia de Colombia – Educación y ciencia: Luchas de la Mujer, vida diaria*. t. IV. Bogotá, D.C.: Editorial Planeta, 1989. p. 9-60.
- VIVEROS, Mara. Proyectos profesionales e historias de vida: una compleja articulación. In: ARANGO, Luz Gabriela; VIVEROS, Mara; BERNAL, Rosa. *Mujeres ejecutivas: dilemas comunes, alternativas individuales*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes, 1995. p. 127-152.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WILSON, Bryan. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

ZAPATA, Miguel. *La mitra azul: Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Ediciones Beta, 1973.

Recebido em: 08/09/2015

Aprovado em: 15/12/2015