



BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 12

CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

Bidegain, Ana María. “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas”. *Sociedad y Religión* 24, n. 42 (2014): 160-193. Acceso el 18 de diciembre de 2020.

<https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239045008.pdf>



DOSSIER SOCIEDAD Y RELIGIÓN

GÉNEROS, SEXUALIDADES Y RELIGIONES:
RELACIONES, INTERSECCIONES Y CONFRONTACIONES

EL CRISTIANISMO Y EL CAMBIO SOCIO POLÍTICO DE LAS MUJERES LATINOAMERICANAS¹

Christianity and Social Politic Change in Latin-American women

ANA MARÍA BIDEGAIN

Florida International University,
School of International and Public Affairs - Department of Religious Studies.
anamaria.bidegain@fiu.edu

Fecha de recepción: 02/09/2014

Fecha de aceptación: 05/09/2014

Durante la segunda mitad del siglo XX las mujeres católicas latinoamericanas asistieron al quiebre del modelo tradicional femenino, ampliamente divulgado por las instituciones católicas, y reinventaron uno nuevo durante las décadas subsiguientes. Para muchas mujeres esto significó un proceso de maduración que las llevó a plantearse cambios paulatinos en que se entremezclan transformaciones sociales, políticas y religiosas.

El objetivo de este artículo es explicar el proceso de construcción de modelos femeninos dentro de la *Acción Católica* y la forma como las mujeres vivenciaron tanto el quiebre del modelo tradicional de mujer católica como la búsqueda de nuevas relaciones de género, mientras se buscaba un cambio social y político.

¹ Parte de las reflexiones de este artículo fueron publicadas en el libro Bidegain, A. M. (2009) *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires: Editorial San Benito.

El análisis se concentrará en la experiencia de la *Juventud Universitaria Cristiana* (JUC) en Brasil, entre los años 1950 y 1964, cuando este movimiento tuvo su mayor desarrollo, con una reflexión sustentada en la propia narración de algunos de los actores y actrices que participaron de estos cambios.

Palabras clave: Juventud Universitaria Católica, Participación, Mujeres, Espacio Público, Feminismo.

During the second half of the twentieth century Latin American Catholic women saw the breakdown of the traditional female model, widely divulged by Catholic institutions, to reinvent a new one during subsequent decades.

For many women this meant a maturation process that led them to consider gradual changes that are intermingled with social, political and religious transformations.

The aim of this paper seeks to explain the process of female models' construction within the Catholic Action. It also aims to explore the way in which women experienced not only the breakdown of the traditional catholic women model but also the search of new gender relations together with the pursuit of social and political change. The analysis will focus on the experience of the *Juventud Universitaria Cristiana* (JUC) in Brazil, between 1950 and 1964, where this movement had its greatest development. The paper will also bring a sustained reflection on the narratives of some actors and actresses that participated in these changes.

Key words: Juventud Universitaria Católica, Involvement, Women, Public Sphere, Feminism

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los años me he encontrado con muchas mujeres que hoy son feministas, inclusive líderes de movimientos sociales, políticas y académicas, que han sido parte de movimientos religiosos cristianos, sobre todo católicos. Sin embargo, no quieren recordar esa participación o no saben cómo explicar la

transición y el cambio que vivieron. Algunas siguen considerándose cristianas en una variedad de posiciones y otras ya no reclaman ninguna pertenencia religiosa aunque tampoco manifiestan una ruptura total con las creencias. Dar una explicación histórica a este cambio religioso, está en el foco de este artículo.

Las mujeres católicas latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX, se vieron abocadas a rechazar el modelo tradicional femenino ampliamente divulgado por las instituciones católicas hasta la década de 1950 e inicios de los sesenta y reinventar uno nuevo durante las décadas siguientes. Los caminos no fueron todos iguales: para algunas fue el rechazo absoluto pero para la mayoría fue un proceso de maduración que las llevó a plantearse cambios paulatinos en que se entremezclan transformaciones sociales, políticas y religiosas. Explicar este proceso es el objetivo de este ensayo.

Para ello me concentraré en la experiencia de la *Juventud Universitaria Cristiana* (JUC) en Brasil, entre 1950 y 1964, cuando este movimiento tuvo su mayor desarrollo, aunque hay experiencias semejantes en los demás países latinoamericanos. Sustentaré mi reflexión en la propia narración de algunos de los actores y actrices de estos cambios.

La JUC fue parte de la *Acción Católica*, la gran estrategia pastoral de la Iglesia Católica, cuna del mayor cambio religioso del catolicismo en el siglo XX. Brasil, el país con el mayor número de católicos ha liderado, tanto desde la jerarquía como desde el espacio laical, muchos de esos cambios. La JUC brasilera, a mediados del siglo, puede considerarse un caso paradigmático que nos permite entender cómo se dio ese quiebre del modelo tradicional de la mujer católica y la búsqueda de nuevas relaciones de género mientras se buscaba un cambio social y político.

1. EL MODELO DE LA MUJER CATÓLICA TRADICIONAL

El modelo propuesto a la mujer occidental hasta mediados de siglo XX seguía siendo el heredado del catolicismo europeo, marcado por las reformas tridentinas que enfatizaban la domesticidad de la mujer casada y el enclaustramiento de las mujeres religiosas. Aunque sin proponérselo, fue por medio de la *Acción Católica Femenina* que el modelo empezó a quebrarse. La propuesta de desarrollar la organización de la *Acción Católica en América Latina*, fue solicitada por Pío XI en la década de 1930 a los obispos latinoamericanos² y llevada adelante por Christine d'Hemptinne. La señorita d'Hemptinne fue una dirigente de la *Juventud Católica Femenina de Bélgica*, quien realizó dos viajes a América del Sur en 1932 y 1934 con el fin de impartir cursos para desarrollar la *Acción Católica Femenina en América Latina*, donde ya existían diferentes grupos de damas católicas organizadas para impulsar obras sociales. Aunque el proyecto era continuar con el modelo tradicional asignado a las mujeres, significó un quiebre importante, aún por fuera de las expectativas de quienes lo propusieron, en la medida en que lanzaron a muchas mujeres a actuar en el espacio público, de donde no lograrán volver a sacarlas.

Es interesante destacar que este fortalecimiento de la religiosidad femenina y aún el desarrollo de la *Acción Católica* fueron propiciados por las mismas políticas de sectores anticlericales en el siglo XIX. El liberalismo burgués siguió defendiendo los ideales femeninos propuestos en el Antiguo Régimen, ideales fundamentalmente de origen religioso, pero sumamente funcionales al capitalismo y a las relaciones sociales que propiciaban. En el siglo XIX se desarrolló otra idea, la de la

² Pío XI, Carta al episcopado argentino 4 de febrero de 1931 que se tomará como modelo para el resto de América Latina

superioridad espiritual de la mujer y definida como el “Bello Sexo” o el “Ángel en el hogar”, gracias a la maternidad (Bermúdez Quintana, 1992, 1993). Este modelo de femineidad ideal en el sentido de la exaltación de las virtudes que deberían ser propias de las mujeres -modestia, aceptación resignada de la realidad como si fuera voluntad divina- sirvieron y gustaron mucho a los hombres tanto en el siglo XIX como durante gran parte del siglo XX, para mantener una posición de privilegio y poder exigir a la mujer humildad y resignación con “su posición”, que dejaba a los hombres la conducción de los negocios del mundo y de la Iglesia (Aubert, 1975:109).

A pesar de todas las contradicciones en otros aspectos, en el siglo XIX este ideal era compartido, tanto por el mundo liberal secularizado, sobre todo el sustentado en el positivismo científico, como en el religioso tradicional. Es decir considerar a la mujer como un ser aparte y totalmente diferente, aunque superior espiritualmente, siguió justificando su expulsión del espacio público y por tanto negarle la categoría de ciudadana. Primaba la idea de que el mundo estaría “naturalmente” dividido entre hombres y mujeres pero también en ciertos aspectos particulares, las mujeres fueron asociadas a la religión, la tradición y la domesticidad, mientras los varones a la ciencia, el progreso y el espacio público. Esto excluía a las mujeres de cualquier proyecto de renovación social (Nerea Aresti, 2000).

El positivismo decimonónico fortaleció las ideas y perspectivas de género existentes y aún profundizó la misoginia, con fundamentos “científicos”. Los positivistas defendían las diferencias humanas como productos de la naturaleza y no de las relaciones sociales y sólo la razón y la ciencia podrían explicar estas diferencias naturales. De manera que el positivismo se oponía a cambios fundamentales en la concepción de los seres humanos, sus capacidades, sus derechos y su lugar en el universo.

El individuo era incapaz de actuar sobre las condiciones impuestas por la naturaleza, por eso la biología debía regular el mundo.

Esta propuesta, argumentada científicamente, llevó a que los varones, en su mayoría, hicieran suyas las ideas de la inferioridad natural de las mujeres. Según el positivismo, los biólogos y expertos en ciencias naturales se convertían en jueces de los problemas sociales, los cuales obedecían a leyes que sólo los hombres de ciencia podían develar (Nerea Atesti, 2000). Las mujeres progresistas e interesadas en el desarrollo científico se enfrentaron con grandes dificultades para encontrar una línea de pensamiento que pudiera revertir el debate dominado por el cientificismo que las excluía. Los presupuestos positivistas colaboraron con los prejuicios sexistas y los miedos hacia un cambio en los roles sexuales. La incapacidad de las mujeres para la ciencia se fundamentó en trabajos de la craneología de Cesareo Lambroso, con fuerte impacto en América Latina, y luego en la endocrinología, disfrazando la misoginia con explicaciones científicas. El mundo de la ciencia llegó pues, cargado de discriminación, antifeminismo y legitimación de todas las injusticias sociales. La discriminación de clase, raza y sexo se profundizaron en el siglo XIX y continuaron en el XX.

En aquellos países, entre los que se incluye al Brasil, más influenciados por el positivismo, se puso énfasis por una parte en la emancipación de las ideas religiosas y de la Iglesia, favoreciendo la laicidad y la secularización, pero por otra se fue gestando una diferenciación de los roles femeninos y masculinos en lo referente a la religiosidad: *“la religión es cosa de mujeres”*. *Los varones no seguían los preceptos religiosos pero querían que sus mujeres (esposas, hijas, hermanas y madres) sí los siguieran.*” (Pardo Bazán, 1907)³.

³ Emilia Pardo Bazán en “La mujer española” mostró la dualidad del pensamiento: “la ley hecha por los hombres, de que, sean ellos los que gusten- deístas, ateos, escépticos o racionalistas- sus hijas, hermanas, esposas

En una época que buscaba explicación de los fenómenos sociales en datos empíricos procedentes de las ciencias naturales, la religiosidad femenina pasó a formar parte de su destino biológico. Si la religiosidad era un componente ineludible del ideal femenino, la masculinidad parecía construirse desde un modelo opuesto. Las mujeres serían religiosas por naturaleza y los varones no. Como además, la ciencia debería ser opuesta a la religión, todo científico sería necesariamente anti-religioso y todo religioso sería anticientífico.

Se produjo una división genérica de los ámbitos religioso y científico pero sobre todo creó muchísimas dificultades a las mujeres para el pleno acceso a la educación en general y la superior en particular, para la obtención de los derechos civiles y políticos, para el acceso al trabajo y a la riqueza. Pero también por “razones biológicas” se impidió el acceso a esos “privilegios” a otros sectores como los indígenas y los afro-descendientes que también fueron marginalizados. En resumidas cuentas, la implantación del positivismo en el mundo Iberoamericano, como ideología dominante, supuso un retroceso para los ideales feministas pero también dificultó la evolución política hacia proyectos más democráticos. Además y a contramano de lo que hubieran deseado sus líderes intelectuales, esta embestida antifeminista desde el positivismo, facilitó a los líderes religiosos el desarrollo de una expresión organizativa de las mujeres, que nacida en el espacio religioso, tendría consecuencias en la sociedad y la política.

La crisis del liberalismo en 1930, ligada a las transformaciones económicas y sociales del Brasil, posibilitó el ascenso de Getulio Vargas, el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres

y madres no pueden ser ni son más que acendradas católicas” Véase también *Reflexiones científicas contra el darwinismo. (Scientific reflections against Darwinism)* de 1877.

en 1932 y también la reintegración institucional del poder eclesiástico al político, a pesar de mantener la separación formal de los espacios. Aunque Getulio Vargas promulgó un nuevo código electoral que garantizó el derecho al sufragio a las mujeres brasileñas, no fue ésta una graciosa dádiva del gobernante. Getulio necesitaba ampliar la base electoral para disputarla a la oligarquía precedente en el poder y desde la instalación de la República, en 1889, se había manifestado el movimiento feminista, que reclamaba tanto el derecho a la educación como los derechos civiles y políticos para las mujeres brasileñas.

Con la proclamación de la República y la Constituyente de 1891, muchas mujeres creyeron que serían incluidas en el proceso electoral, al no estar excluidas del reconocimiento como ciudadanas; pero las autoridades electorales no las consideraron aptas para la vida política, por lo cual a lo largo de la República Velha, se manifiestan contra este abuso e incluso algunas de ellas forman en 1910 el *Partido Republicano Femenino* con la intención de promover la discusión sobre el voto femenino y atraer adeptas a la campaña. En 1918 Bertha Lutz, científica e importante líder feminista, fundó la *Liga para la Emancipación Femenina* que en 1922 se convirtió en la *Federación Brasileña para el Progreso Femenino*, teniendo representantes en casi todos los estados. Ese mismo año, con apoyo de varios políticos a favor del voto femenino, se realizó el *Primer Congreso Feminista*. En el Estado de Río Grande la federación logró importantes apoyos políticos que permitieron a las mujeres de ese estado votar y elegir en Lages, a la primera Alcaldesa de América Latina, Alzira Soriano, al tiempo que en el Congreso Nacional se presenta una ley para extender el voto a la mujer.

Con el advenimiento de la Revolución del treinta, las feministas apoyan a Vargas en la discusión del anteproyecto de la Constitución de 1932; éste, a pesar de las maniobras que intentan retirar el derecho del voto a la mujer, lo establece en el nuevo

Código Electoral y las mujeres votaron en las elecciones de 1933 (Miller, 1991: 97-98).

En este contexto, durante el proceso electoral para escoger una nueva Constituyente, la Jerarquía brasileña, en cabeza de Dom Leme⁴ organizó sus huestes laicas para participar mediante la *Liga Electoral Católica* en defensa de los puntos que querían fueran incluidos en la nueva constitución y por eso la organización de las mujeres en la *Acción Católica* se hizo imprescindible. Las mujeres brasileñas se habían organizado desde 1922 como *Conferencia de Asociaciones Católicas* (CAC).

En 1930, una joven estudiante brasileña⁵ viajó a Europa para conocer allí las experiencias que estaban adelantando las mujeres católicas europeas y “*participó del primer congreso de la Federación Internacional de la Juventud Femenina Católica realizado en Roma entre el 20 y 25 de mayo de 1930.*”⁶ Cuando regresó informó a Leme de la experiencia, quien decidió invitar a C. d’Hemptinne para establecer la *Acción Católica Femenina* y organizarlas en la participación social y política, habida cuenta de las posibilidades abiertas por la nueva coyuntura.

La movilización de las mujeres brasileñas tuvo mucho impacto social y político porque se dirigía a conseguir una movilización

⁴ Sebastiano Leme, primer cardenal de Brasil, dirigió la Iglesia Brasileña durante la primera mitad de siglo y en sus estrategias para la recuperación del espacio político, social y cultural de la institución eclesiástica utilizó la *Acción Católica* como piedra angular de su proyecto.

⁵ Nuestra informante, Mlle d’Hemptinne no recordaba el nombre pero presumiblemente se trata de la Srta. Pessoa quien luego se hizo religiosa (Hermana Regina del Santo Rosario) y fue además una historiadora reconocida por la biografía que escribió del cardenal Leme y de su propio padre, el presidente Epitasio Pessoa.

⁶ C. d’Hemptinne, testimonio recogido el 13 de mayo de 1976 en Gante, Bélgica.

religiosa amplia para posibilitar su influencia en la sociedad y vida política nacional; es decir las asociaciones que formaban parte del grupo de presión que intentaba crear Dom Leme para que la iglesia fuera reconocida por el estado.

Invitada por Dom Leme, en 1932 llega a Brasil C. d'Hemptinne quien dicta un curso intensivo sobre la *Acción Católica* y el ideal de mujer católica que esta organización promovía. El curso y su puesta en práctica preparaba a las mujeres para establecer organizaciones; a pesar del carácter clerical de la *Acción Católica* les permitiría actuar con relativa autonomía y aprender a organizarse y organizar las bases de un movimiento social. La organización en pequeños núcleos y la utilización semanal de círculos de estudios para el análisis de la realidad social, política y religiosa local, nacional y aún internacional fue creando paulatinamente las bases para participar en la vida democrática, a pesar de que la Iglesia todavía defendía las estructuras de corte monárquico y no había aceptado formalmente los beneficios de la democracia.

Por otro lado se insistía en lo que debía ser el ideal de mujer católica que había sido discutido por el Papa en la Encíclica *Casti Connubi* del 31 de diciembre de 1931, desafiado por los cambios sociales. Las transformaciones políticas y sociales que produjo la revolución industrial influyeron en la vida familiar poniendo en crisis la sociedad patriarcal heredada del mundo rural. Con la urbanización y el inicio de la industrialización la mujer y los niños entraron también en el mercado capitalista como mano de obra y por lo tanto sus cuerpos pasaron a ser una mercadería más. El ideal de la mujer en el hogar y la familia patriarcal se debilitó cuando el trabajo de la mujer se masificó en oficinas y talleres sobre todo después de la primera guerra mundial. La contracepción entró a formar parte del debate, no porque fuera algo nuevo, pero sí porque se impuso ante las exigencias laborales

y las condiciones sociales a las cuales se enfrentaban las mujeres que se iban integrando a la fuerza laboral, sobre todo en los países industrializados⁷. Los prelados anglicanos declararon lícito el uso de los medios anticonceptivos en la conferencia de Lambeth (1930). Este hecho, junto con el matrimonio forzado de la princesa de Savoya con el Rey de Bulgaria, en función supuestamente de los intereses italianos -primero por el rito católico en Roma y luego ortodoxo en Bulgaria- estuvieron en el trasfondo de la Encíclica *Casti Connubi*, de Pío XI.

En ella se defienden la doctrina tradicional del matrimonio cristiano y la familia como base de la sociedad. Por eso justifica la indisolubilidad del matrimonio, y la no-tolerancia de métodos anticonceptivos, en particular el aborto. Al mismo tiempo defiende la libertad de los cónyuges, por encima de cualquier interés para la realización del matrimonio, la fidelidad en las parejas, la potestad sobre la educación que deben recibir los hijos y la obediencia de la mujer al varón:

“Tal sumisión no niega ni quita la libertad que en pleno derecho compete a la mujer, así por su dignidad de persona humana como por sus nobilísimas funciones de esposa, madre, compañera ni la obliga a dar satisfacción a cualquiera de los gustos del marido, no muy conformes con la razón o la dignidad de la esposa, ni finalmente enseña que haya que equipara la esposa con aquellas personas que en derecho se llaman ‘menores’ (...) Si el hombre faltare a sus deberes la mujer debe hacer sus veces en la dirección de la familia.” (Pío XI, 1930).

Los temas que en su momento no eran rechazados por las mujeres en su gran mayoría y que pudieron sentirlo como un respaldo a la lucha por el reconocimiento de sus derechos civiles

⁷ Desde 1880 los ingleses habían comenzado a usar el látex para la producción de los preservativos que empezaron a ser vendidos en las farmacias de muchos países del mundo, aunque en algunos estaba prohibida su venta.

(patria potestad, derechos patrimoniales, laborales, a la educación) -ya que en la mayoría de los códigos civiles implantados por los estados liberales, las mujeres eran equiparadas a menores explica en parte por qué muchas mujeres en países con presencia católica encontraron en el espacio religioso una relativa aceptación. Sin embargo era un mensaje doblemente contradictorio porque aunque reconocía la dignidad de la mujer mantenía su sumisión y la diferencia con el varón. Este era la cabeza que se ocupaba del espacio público, y aunque la iglesia la llamaba a la mujer a salir en su defensa, ella “era el corazón” y se seguía propiciando su domesticidad.

A pesar de la crisis económica, política y social y de la incorporación paulatina de las mujeres al espacio político y laboral, la mentalidad general y el ideal del deber ser de la mujer-madre como centro del hogar, no cambió tampoco en el discurso de los partidos políticos hasta finales de la década de 1960. Tanto desde los espacios políticos como religiosos siempre dirigidos por hombres se siguió defendiendo la idea de que la mujer debía participar desde su naturaleza femenina, es decir como madres.

2. EL QUIEBRE DEL IDEAL FEMENINO DE LA MUJER CENTRADA EN EL HOGAR

Luego de la segunda guerra, se consolidó el Estado benefactor-populista y su alianza con la Iglesia. La jerarquía ya no necesitaría apoyarse en las instituciones propias que habían crecido en las décadas anteriores para conseguir una presencia social, sino que delegó parcialmente esa función en el Estado, que financiará las obras sociales atendidas por las órdenes y congregaciones religiosas y el laicado católico -femenino y masculino- “comprometido en el mundo”. Así, en muchos espacios de donde antes estaba excluida, la institución eclesiástica logró reintegrarse al estado al convertirse en un garante de la asistencia social, y en un dador de identidad

nacional y cultural que legitimó esta nueva hegemonía. El Estado concedió a la institución diversas facilidades para que desarrollara su labor, con la condición de que consolidara la mentalidad de los sectores medios y se evitara la confrontación social (Mallimaci, 1995; Picado, 1988, 1990). Se realizó una nueva alianza entre la Iglesia y el Estado benefactor y al mismo tiempo se produjo un afianzamiento y una ampliación de las capas medias.

En este contexto se desarrolló en América latina una nueva experiencia de *Acción Católica*, “*Especializada*”, en la cual la organización, en lugar de conformarse por género y edades, lo hacía por clases sociales. La pastoral se orientó a formar grupos, sobre todo de jóvenes, obreros, estudiantes, campesinos, tanto varones como mujeres, que trabajaban en pequeñas comunidades concentrando sus esfuerzos en la búsqueda de alternativas para vivir la experiencia cristiana de compromiso con el mundo, en sus respectivos medios sociales.

Al igual que la *AC General* partían de grupos locales parroquiales pero, especialmente presentes en fábricas, escuelas o unidades de producción agrícola, estaban a su vez coordinados en niveles diocesanos, nacionales e internacionales. Al principio mantuvieron una separación de las comunidades por género, pero hacia 1960 todos los movimientos de *Acción Católica* fueron mixtos. La creación de movimientos mixtos no siempre fue bien recibida por las chicas porque sabían que perdían autonomía y no estaban seguras de ser tratadas como iguales. La reticencia llevó a los movimientos mixtos a tomar en consideración el tema de la colaboración de hombres y mujeres en movimientos unitarios, intentando transformar las relaciones entre hombres y mujeres por lo menos en el espacio interno de los movimientos de *Acción Católica Especializada*.

En enero de 1955, el tema central en el *V Consejo Nacional* de la JUC, celebrado en Fortaleza, Brasil, fue el “Amor Humano, la

Cristianización y la Familia”. Es interesante cómo abordaron el problema de las relaciones entre muchachos y muchachas, y la necesidad de fortalecer la amistad entre los jóvenes de ambos sexos, como una manera de lidiar con las dificultades de crear un movimiento mixto. Aunque no lo decían abiertamente, implicaba una nueva forma de relaciones en un mundo caracterizado hasta entonces por mantener una estricta separación. Consideraban que existían dificultades surgidas del preconceito sobre la imposibilidad de una verdadera amistad entre personas de diferente sexo. Además se argumentaba que por la presión social y la cultura no sería fácil, máxime “*onde sao deficientes as virtudes morais garantir o equilibrio entre los elementos instintivos, afetivos e espirituales y la existencia de una concepción diferente de castidade para rapaces e mocas*”. La falta de educación sexual y el hecho de que en los colegios religiosos de sacerdotes y hermanas la sexualidad fuera un tabú, lo veían como otra de las causas del problema. La reciprocidad en las relaciones la situaban como un aspecto fundamental pero cuando hablaban del amor conyugal y de las relaciones intrafamiliares se basaban estrictamente en *Casti Connubi*. Aunque tratan de resaltar el papel de las mujeres y afirman que merecen el mismo respeto y que ambos son responsables del hogar, admitían que: “*E preciso nao esquecer o chefe e o marido*” (JUC, 1955: 61). A fines de los años cincuenta los movimientos se iban desarrollando y la unificación se iba asumiendo cada vez con menos dificultad porque todos estos cambios sociales estaban quebrando el “patriarcado”, como decían ya las estudiantes católicas en 1960 (de Albuquerque, 1960).

En el Consejo Nacional de la JUC de 1960 se trató el tema de “La Mujer en la Universidad”. María de Lourdes de Albuquerque del Regional del Nordeste y luego miembro del Secretariado Nacional preparó un material para introducir la discusión en el movimiento. Se lo situó desde la realidad histórica brasileña colonial, que caracteriza como patriarcal hasta el siglo XX, en que

la mujer va adquiriendo derechos políticos y civiles y explica la importancia que tiene para la mujer acceder a la educación y el desafío que ello le supone. Aclaran que si bien algunas mujeres van a la universidad a pasar el tiempo o conseguir marido, en general, la mayoría va en busca de la profesionalización. Discuten el problema de la diferencia de los sexos pero tratando de quebrar la idea de superioridad masculina predominante hasta entonces y mostrando la diferencia desde diversos aspectos.

La ponencia termina señalando varias acciones surgidas de los círculos que habían trabajado el tema: la urgencia de que se hiciera seriamente un trabajo de orientación vocacional para las mujeres, que ayudara a las chicas a asumir su presencia en la universidad; la posibilidad de establecer cursos de cultura general para aquellas mujeres que no estaban interesadas en el trabajo profesional; la necesidad de sugerir en las universidades la creación de un departamento femenino en cada facultad para estudiar la realidad de la mujer y que estos debían conseguirse con la presión de las mismas estudiantes en cada centro. Fue algo similar a las modernas escuelas de género o de estudios de la mujer que en América latina y en Brasil sólo surgirán varias décadas más tarde.

En relación con el movimiento, hacen hincapié en el estudio de la situación de la mujer de manera continua y sugieren que sea nuevamente tratado en el siguiente Consejo Nacional y en los regionales. Pero lo más interesante es el llamado a los jóvenes y los asesores para que se interesen en darle una solución en el movimiento al problema de las relaciones entre muchachos y muchachas. Se solicita una colaboración en términos de reflexión, no para establecer un modelo sobre la misión de ellas, sino principalmente sobre la relación de ellos con las jóvenes. Además recomendaban que no fuera una simple reflexión sino que se encarnase sobre todo en la práctica para que hubiera una

colaboración valiosa tendiente al pleno desenvolvimiento de la mujer, tanto en el movimiento como en la propia universidad. Explícitamente solicitaban que hubiera un cambio en las relaciones de género.

Esta discusión se daba precisamente en el gran '*momentum*' de la JUC. El cambio de discurso religioso pasó a re-significar las relaciones entre hombres y mujeres en la *Acción Católica* particularmente entre los estudiantes, mucho antes del Concilio y de que llegaran al Brasil los ecos del desarrollo de la segunda generación del feminismo norteamericano. Ese cambio de discurso religioso es profundo y fuertemente vivencial en las militantes y dirigentes. Algunos conceptos teológicos que más tarde recogieron el Concilio y la Teología de la Liberación, ya a fines de los años cincuenta e inicios de los sesenta, habían sido desarrollados por las militantes. Fueron luego claves para re-significar el papel de mujer en la historia y como dirían ellas: *convertirse en sujetos de la historia*. Estos conceptos clave son: el de dignidad del ser humano, hombre y mujer, a imagen de Dios; el ideal histórico; la conciencia histórica como proyecto y sentido de vida de una religiosidad vivida en comunidad y donde se encuentra la experiencia de Dios; la inserción en la historia y la encarnación para que la experiencia religiosa tuviera un verdadero significado. Al mismo tiempo, el carácter organizativo y la metodología de trabajo los llevó a vivir las relaciones humanas con un sentido nuevo y desarrollar una espiritualidad donde se integraban fe y vida.

3. LOS DESAFÍOS DE LA REALIDAD SOCIAL Y LA REFLEXIÓN EN LA ACCIÓN COMO BASE DE UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

Al estar organizados por medios sociales, fueron desarrollando una profunda conciencia social que paulatinamente los llevó a

situar el eje de la reflexión teológica en las causas de los graves problemas sociales de Brasil y del continente; su apoyo en las ciencias sociales los llevó a ser más abiertos social y políticamente que otros grupos católicos contemporáneos. Utilizaron y adaptaron el método de la *Acción Católica* de “Revisión de Vida” (*Ver, Juzgar y Actuar*) el cual les permitió aprender a analizar sus problemas y los de la comunidad, e ir descubriendo, desde una perspectiva bíblica, la necesidad de integrarse o promover los procesos y las luchas sociales y políticas que les tocaba vivir, para así hacer posible la transformación social que fueron definiendo como la construcción del Reino de Dios. En sus reuniones, los miembros de las pequeñas comunidades comenzaban por elegir algún hecho o aspecto de la experiencia del grupo, o de alguno de los miembros de la comunidad en la vida cotidiana ya sea laboral, social o política -para ellos significativa (una protesta, un desacuerdo con la autoridad en la familia, una huelga o cualquier arbitrariedad en la fábrica o en la hacienda o algo ocurrido en el barrio). Luego trataban de entender la significación social de ese hecho y cómo se relacionaba con otros ocurridos con anterioridad o que estuvieran sucediendo en otros lugares de la zona, del país o del continente. Finalmente, tomaban en consideración todos los elementos de las ciencias sociales y humanas que les ayudaran a tener una comprensión lo más sofisticada posible del hecho.

El primer paso -el *Ver*- era más o menos desarrollado acorde con la formación social de la comunidad y marcado por mediaciones específicas como la ideología y la propia existencia humana y condiciones sociales del grupo (pobreza, analfabetismo, represión política, opresión y/o marginalización económica, social y política). Como se apoyaban en los aportes de las ciencias sociales, desde la década del sesenta empezaron a familiarizarse con el marxismo y explícitamente lo utilizaban por su valor epistemológico y no ontológico.

El segundo paso de esta dinámica es *Juzgar* esa situación o ese hecho, y se plantea desde la misma perspectiva, es decir, la de la vida. Desde la experiencia vivida traían mensajes de la Biblia, o fundamentaciones doctrinales recogidas en textos teológicos o pastorales, de donde trataban de sacar elementos que les ayudaran a realizar un juicio crítico “cristiano” de la realidad en la que les tocaba vivir y actuar.

De allí pasaban a un tercer nivel que era *Actuar* acorde con lo descubierto en el proceso de la reflexión, el que luego era nuevamente revisado, utilizando el mismo método. El proceso continuo de reflexión-acción era sobre todo una fuerte experiencia pedagógica que iba creando una actitud permanente de atención: análisis, reflexión y acción sobre la realidad social y política constantemente.

La “*reflexión a la luz de la fe*” de la situación política y social en los comienzos de los 60, el impacto de la revolución cubana, las dificultades de los partidos demócrata-cristianos latinoamericanos en el poder, demandaron de los militantes de la *Acción Católica* un renovado compromiso político, especialmente en partidos o movimientos políticos críticos del sistema imperante. En general, querían construir un nuevo orden social y económico con justicia social, independencia política y autonomía cultural. A fines de 1962, hombres y mujeres miembros de los movimientos de obreros y estudiantes católicos (JOC y JUC) formaron un partido político, determinados(as) a construir el socialismo en Brasil al que llamaron *Acción Popular*. Se produjeron experiencias similares en otras partes del continente como el MAPU en Chile y Uruguay. Mientras algunos/as se comprometían políticamente, otros/as participaban en los espacios propiciados por las transformaciones políticas provocadas por la llamada “pequeña” revolución que en el Nordeste desarrollaba Miguel Arraes; lo hacían particularmente como monitores del *Movimiento de*

Educación de Base (MEB) siguiendo las pautas pedagógicas de Paulo Freire; es decir educar para fortalecer la conciencia crítica y la libertad de las personas.

Por medio de estos círculos de sociabilidad y de asociaciones de ideas, las redes formadas en torno a revistas y todo tipo de publicaciones, se fueron creando nuevos paradigmas en materia de acción pública. Desde entonces su consigna fue "debemos ir al pueblo" y desarrollaron amplios movimientos de concientización social y política mientras alfabetizaban los sectores populares y muchos decidieron ir a vivir en sus barrios, trabajar en fábricas como obreros o como campesinos en las haciendas, es decir vivir como y entre los pobres. Comenzaron este proceso de toma de conciencia concibiéndolo como un esfuerzo colectivo para alcanzar el bien común y un mejor estilo de vida para la sociedad global.

Dadas las nuevas circunstancias sociales y políticas, en esta nueva fase de la *Acción Católica Especializada*, las mujeres aprovecharon los nuevos espacios al ser aceptadas en igualdad de condiciones con los varones laicos y rápidamente se convirtieron en dirigentes de los movimientos mixtos, donde la presencia femenina que era bien aceptada también por los varones.

"En la JUC las mujeres tenían una participación igual a la de los hombres, no había ninguna diferencia en cuanto a la acción, participación dirección. (...) Tampoco hacíamos esfuerzos especiales para que estuviera representada. Ellas estaban representadas y eran elegidas igual que los varones (...) Yo no me acuerdo de otros movimientos, incluso de izquierda, de la época, [en] donde la mujer tuviera una participación tan activa, tan igualitaria como tenía en la Acción Católica. (...)

Teníamos una espiritualidad desculpabilizante, bastante utópica, fuertemente mesiánica. (...) Era desculpabilizante, porque la Acción Católica valoraba mucho los sacramentos, pero no el moralismo del período anterior. Nosotros teníamos la concepción de pecado social y considerábamos la sexualidad como una cosa normal, con sus impasses. No considerábamos la sexualidad como un

peso, esa era la concepción del pecado para otros movimientos de la iglesia, para nosotros no. Esto nos dejaba muy libres. (...)

Nuestra espiritualidad estaba centrada en lo institucional pero era mucho más sacramental y evangélica (...) estábamos convencidos de que teníamos que ser fermento en la masa y como fermento teníamos que llevar a esa masa a un cambio radical, dentro de la iglesia del país. No podíamos fallar. Entonces era cuestión de tiempo realizar esas cosas que soñábamos, y las diferencias de sexo no se nos presentaban como dificultad. Todos y todas teníamos la urgencia del cambio y actuábamos en consecuencia.”⁸

La pregunta sobre la sexualidad y principalmente sobre el lugar de la mujer en la historia ya no se hacía bajo los parámetros anteriores. Al tratarse de un grupo juvenil no se buscaba el ideal de la mujer madre reproductora centrada en el hogar, porque el tema de la maternidad no se planteaba todavía para estas jóvenes. Se ponía el énfasis en la igualdad radicada en las exigencias de la transformación política y social del continente y se buscaba superar las diferencias en la vivencia cotidiana más que en la discusión teórica.

“Dentro del movimiento, la cuestión no se colocó porque todavía existían muchas ‘manchas’ de machismo, habían lugares donde los hombres eran muy autoritarios, [aunque] ellos mismos fueron descubriendo la necesidad de cambiar. Tuvieron que cambiar porque las mujeres estaban reaccionando. (...) Nunca sentí la discriminación. Aunque yo no le ponía mucha atención al hecho, pues siempre partía del principio de la igualdad, que todos éramos iguales, y era a partir de este presupuesto que las cosas se tenían que realizar. (...) Creo que también, en este sentido, los movimientos contribuyeron enormemente. Por eso yo hablo de un movimiento pedagógico, [pues] la fuerza de este movimiento está en el hecho de haber sido un movimiento de educación, de esa revolución cultural en un sentido amplio, profundo. Son las actitudes las que transforman, en consecuencia, los valores.

⁸ Testimonio de Frey Betto, quien fue militante de la JEC en 1959 en Belo Horizonte, Minas Gerais y luego del equipo nacional con sede en Río hasta 1964, año que había entrado en la Universidad y en la JUC, pero desde 1960 tenía contacto con ésta por ser el secretariado nacional de la *Acción Católica*. Testimonio tomado en Sao Paulo, el 12 de julio de 1996.

La experiencia que posibilitaba esa transformación profunda se daba en el intercambio, en la reflexión, en el análisis colectivo sobre la práctica del grupo de base y del movimiento. Cada posibilidad se debía analizar, reflexionar colectivamente sobre la práctica que se dio, sobre la práctica concreta. (...) El grupo que tiene una identidad y una práctica semejante, y que analiza esa práctica, avanza sobre esta práctica colectiva.”⁹

Esa reflexión constante sobre la acción *a la luz de la fe* fue desarrollando una nueva forma de vivir el cristianismo que permitía unificar las experiencias vitales a partir del sentido que daba la comprensión de la lectura evangélica. Los comportamientos eran revisados a partir de una lectura evangélica que dignificaba también a las mujeres. María de Lourdes Antunes y Luciano Dourado fueron dirigentes en Recife, en los años sesenta y explican cómo la metodología del Movimiento fue desarrollando una nueva espiritualidad que unía fe y vida, y exigía una transformación de las relaciones interpersonales al mismo tiempo.

“Send⁰ trajo y profundizó la experiencia de la ‘Revisión de Vida’, que nos permitía analizar concretamente la experiencia de la vida ‘a la luz de la Fe’. El ‘Ideal Histórico’ había sido planteado ya en el Consejo Nacional del 59 por el Padre Almeri Becerra¹¹ quien junto con Luis de Sena van a desarrollar una línea de pensamiento que es la inserción de los militantes en la historia.”¹²

⁹ Iraci Polleti, miembro del movimiento en San Pablo, dirigente nacional de la JUC. Testimonio recibido en Sao Paulo el 13 de julio de 1996.

¹⁰ Luis Gonzaga de Sena, sacerdote diocesano, profesor del Seminario de Olinda-Recife, asesor eclesiástico del movimiento de la Juventud Universitaria de Recife y desde 1964 asesor internacional de la *Juventud Estudiantil Católica Internacional*.

¹¹ Almeri Becerra, sacerdote diocesano, profesor del seminario de Olinda-Recife, asesor eclesiástico del movimiento de la *Juventud Universitaria de Recife*.

¹² Testimonio de Louciano Dourado Matos dado en Recife el 7 de julio de 1996 en conjunto con María de Lourdes Antunes (Mauda) hoy señora Bertin.

“Antes de eso es necesario tomar en cuenta la importancia del Seminario de Olinda, [en] donde ellos eran profesores y [en] donde estaba también Marcelo Cavalieri. Antes de la ‘conciencia histórica’ -que desarrolló el P. de Lima Vaz- estaba el tema del ideal Histórico. Nosotros tuvimos la gran suerte de tener esos dos padres con una gran apertura hacia lo social pero al mismo tiempo tenían una interiorización de fe muy importante. Lo que más me impresiona hoy en la Iglesia es (...) esa separación de la realidad histórica. Una división entre realidad política social de la pobreza y el momento de fe de vivencia de la presencia de Dios en la Historia. Es eso lo que la ‘conciencia histórica’ nos trajo. Esa convicción en el grupo, de que Dios se manifestaba entre nosotros, en la realidad de la vida. Eso es lo que traigo hasta hoy, eso fue lo que [nos] marcó a todos nosotros de alguna manera. [Incluso a personas] que no venían de experiencia de fe, ni de familias cristianas, eso las marcó definitivamente y las incorporó al movimiento. (...)”

En [esta] época estaba el Padre Vaz, de Minas Gerais, que también desarrolló el tema de la ‘conciencia histórica’. Lo que sucedió con Recife [fue] que vivía un momento particular de su historia. Por una parte, una región que había sido rica vivía un proceso de empobrecimiento enorme y al mismo tiempo bajo el liderazgo de Arraes. Con el movimiento de cultura y educación popular se estaba dando un interesantísimo movimiento de transformación social. En ese encuadre era muy claro que en el nordeste era fundamental la inserción en la política y luego (...) crear un partido político.¹³ Ser humano responsable de su historia en donde le tocara vivir.”¹⁴

Las reuniones semanales eran complementadas con encuentros que fortalecían la dinámica y las relaciones entre los miembros del movimiento, los seminarios y con semanas de estudios sobre diversos aspectos de la realidad social local, nacional o internacional; o bien sobre nuevos desarrollos teológicos y por supuesto la celebración eucarística y los retiros espirituales.

¹³ Hace referencia al *Movimiento de la Acción Popular AP* creado por miembros -hombres y mujeres- de los movimientos de obreros y estudiantes católicos (JOC y JUC) a finales de 1962 determinados(as) a construir el socialismo en Brasil.

¹⁴ María de Lourdes Antunes, testimonio recogido en Recife el 7 de julio 1996.

“Siempre digo que tal vez donde más aprendí fue en esas experiencias, en esas vivencias, posibilitadas por una especie de currículum oculto que eran los encuentros y seminarios permanentes de la JUC. (...) [Eran] momentos de parada para la reflexión y la alimentación espiritual, [y] de una espiritualidad comprometida con su contextualidad histórica. Todo esto despertó en nosotros una mirada y una vivencia del cristianismo que buscaba romper con aquella eterna dicotomía entre el compromiso como laico y como ciudadano, y aquella otra dimensión espiritual. Teníamos otros elementos que nos permitieron descubrir cómo ser sujetos de nuestra propia historia.

*Nosotros vivimos un proceso que nos permitió despertar para un compromiso social y una dimensión también de crecimiento individual. (...) Fue entonces una experiencia muy bonita pero también [una experiencia] de la cual uno no se puede liberar totalmente. (...) Queremos recuperar esa utopía y volver a sonar con un Brasil más justo, en una América Latina más integrada. Recuerdo aún la UNE con aquella fuerza y radicalidad política en las manifestaciones en la plaza de Botafogo, en Flamingo, en Río de Janeiro. ¡¡Con aquel compromiso!! cuestionando las estructuras y los intereses de clases. Realmente incorporando aquella perspectiva de ser sujetos.”*¹⁵

La participación femenina en el movimiento también preparó a las mujeres para desarrollar actividades de responsabilidad en la vida política, social y académica.

*“(...) en el movimiento había entre un 40% y 50% de participación activa de mujeres, coordinando encuentros a nivel regional, en el Nordeste, viajando por todos lados. En fin, una participación tanto a nivel de base como de dirección y muy significativa.”*¹⁶

Esa participación en el movimiento también preparó a las mujeres para tener un espacio de dirección social, profesional, político y académico, que antes no tenían. Sigue Mercury:

¹⁵ Liliana Mercury, vice-rectora de la Universidad Católica de Salvador, fue dirigente de Bahía en el mismo período y participó en el Consejo Nacional y en el gran Consejo de la Unión Nacional Estudiantil en Río en el año 60, que marcaron la historia política brasilera. Testimonio recogido en Salvador de Bahía el 5 de julio de 1996.

¹⁶ *Idem.*

“Antes de esta experiencia, de ninguna manera las mujeres tenían [un] espacio de participación. (...) Fue un proceso de conquista [llevado] por las mujeres que no fue fácil. (...) Permanentemente las mujeres tenemos que estar demostrando que somos competentes, que somos buenas. (...) Las mujeres siempre tienen un camino más difícil en la vida académica y profesional, que es donde ahora me muevo y lo compruebo. [Pues para] un puesto de dirección (...) hay siempre una expectativa [en] ver allí la figura masculina.

En la JUC yo no sentí tanto esa diferencia en la relación. Nosotros discutíamos de igual a igual y asumíamos papeles y compromisos iguales. No existía nada que tuviese una distinción mayor de la figura masculina a la femenina.

Del punto de vista del movimiento estudiantil, ya no era igual. Aunque fuera de una manera muy camuflada, las relaciones cambiaban y los muchachos eran conscientes. (...) En los encuentros del movimiento estudiantil era mucho menor la presencia de mujeres que [de] hombres. En el movimiento de JUC esa participación y acceso a la dirección era más pareja.”¹⁷

Por sobre todo el movimiento generó una seguridad en las mujeres, una confianza en si mismas que permitió quebrar el ideal de la mujer católica sometida al varón.

4. LA EXPERIENCIA VIVENCIAL EVANGÉLICA CREA RELACIONES DE GÉNERO DIFERENTES

Paulatinamente el movimiento fue creando un nuevo modelo de experiencia religiosa y con ello un nuevo modelo de mujer que asumía su autonomía e iba logrando espacio y respeto entre sus colegas varones. Al ir cambiando la mujer también cambiaron ellos y cambiaron las relaciones de género, pero sobre todo la sexualidad se sublimaba¹⁸ en el trabajo político. De hecho hay un

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ De acuerdo con Sigmund Freud la sublimación es uno de los destinos posibles de la pulsión. Es un proceso psíquico mediante el cual aéreas de la actividad humana que no guardan aparentemente ninguna relación con la sexualidad se transforman en depositarias de la energía libidinal. Sublimar

dislocamiento del sentido del pecado. Este ya no está centrado en la sexualidad del ser humano, sino en la falta de caridad, en la falta de amor al prójimo. A ello le llaman pecado social, porque se trata de una falta de responsabilidad social. Los testimonios son muy elocuentes:

*“La JUC dio espacio a la mujer. Esa mirada sobre lo social marcó el cambio. La reflexión en la fe confrontada a la realidad social e histórica cambió toda la mentalidad, la perspectiva sobre la religión y sobre nosotros mismos. Era Fe vivida en la comunidad, Dios vivido con otros. La mujer tomó espacio y mucha fuerza como los varones.”*¹⁹

Había una diferencia sustancial en lo que se vivía en el movimiento, muy diferente a lo cotidiano en otros espacios.

*“Al mismo tiempo que había una relación muy igualitaria, se mantenía -vía una especie de sublimación- un comportamiento sexual muy ‘conductado’ por los patrones tradicionales, al menos hasta el año 66. (...) Había una gran sublimación, de toda la sexualidad, de toda la cuestión erótica. De hecho, participábamos de reuniones en lugares fuera de la ciudad, en casas de campo de familias [o] de miembros de los movimientos, [en] conventos o lo que fuera, y estábamos juntos -muchachos y muchachas- compartiendo todo, y no pasaba nada. (...) Creo que había toda una dimensión muy fuerte de afirmación de la militancia, [de] la cuestión ideológica, y [de] la cuestión política [después] que, de cierto modo, oscurecía la cuestión de la sexualidad. No era un tema que se debatiera mucho porque [en] verdad no presentaba problemas.”*²⁰

“En general no había muchos casos de relaciones prematrimoniales, aunque surgieron muchos matrimonios de la JUC. (...) En la actividad política, llevada adelante por los militantes de JUC, la participación de las muchachas

consiste en orientar el fin pulsional hacia una actividad no sexual, pero que permite la realización y el goce, como pueden ser actividades creativas como el arte o de realización social como la religión, la ciencia o la política.

¹⁹ Testimonio de María de Lourdes Antunes (Mauda), recogido en Recife, el 7 de julio 1996.

²⁰ Lucía Ribeiro de Oliveira, militante de la JECF y JUC de Minas Gerais, Rio de Janeiro. Testimonio recogido en Río, el 26 de Junio de 1996.

era muy igualitaria y compartían espacios, tiempos y lugares. No había ningún asomo de promiscuidad, que sí se daba en otros grupos y militantes políticos.

(...) Cuando el movimiento estaba en toda su plenitud teníamos mucha libertad interior, libertad de pensar, de construir, de ser libre, libertad de saber qué era justo.

Esa gran libertad que las jóvenes lograron de sus familias y de sus madres rompió con lo que se vivía tradicionalmente. (...)

Como militantes, teníamos un altruismo tan grande, una entrega tan total, que por ejemplo desde que entré a la JUC no iba más a Carnaval, hubo como un desplazamiento de la vida sexual. Existió una canalización de nuestras energías para un ideal, para un proyecto de grandes ideas. Existía la sexualidad, pero había poco espacio para vivir el cotidiano todo orientado por el ideal de transformar la sociedad. (...) Todo lo que era del cotidiano de la vida, del amor, del afecto, la gente lo canalizaba. El gran tema era la revolución. ‘El Evangelio funda revolución brasileira’ es uno de los grandes textos de Sena.”²¹

“(...) otra cosa que fue importante [era] el dislocamiento del pecado del sexo a la falta de caridad. El Amor era el centro, y el gran pecado era el social. (...) En la Iglesia tradicional los pecados eran sexuales, [mientras que] para los asistentes de la JUC el pecado era el social. (...)

Más tarde, cuando empieza la crisis por la represión política, en el movimiento comenzaron a existir relaciones prematrimoniales y en las reuniones de los grupos que quedaban se planteaba el problema. Recuerdo en el Consejo de 1966, en Piracicaba, [que] hubo mucho debate [sobre] la cuestión sexual porque había un cambio enorme en las costumbres de los militantes. (...)

Las relaciones de los miembros de la JUC eran mucho más igualitarias, había mucha preocupación entre los varones de no tener un comportamiento machista. La mujer de la JUC no aceptaría cualquier cosa. Las relaciones de hombres y mujeres mudó notablemente en relación a la sociedad en general.”²²

²¹ Testimonio de María de Lourdes Antunes (Mauda), recogido en Recife, el 7 de julio 1996.

²² Testimonio de Luciano Dourado Matos, dirigente nacional de Recife y secretario latinoamericano de JECI, recogido en Recife, el 7 de julio de 1996.

La discusión sobre la transformación de las relaciones de género no parecía necesaria para las propias mujeres que participaban en este movimiento, porque aunque lo vivían en la práctica, ponían el énfasis en las dificultades que emanaban más bien de las relaciones sociales, de las relaciones de clase, que de las de género. En parte porque como mujeres solteras, en muchos casos eran la primera generación que vivía plenamente el derecho a participar en la vida académica, laboral y política en igualdad de condiciones con sus compañeros varones universitarios, y no había muchas diferencias en las obligaciones y expectativas de lo que debían hacer. Como lo atestiguan, al principio no se veía como una necesidad debatir el tema de la igualdad y la reciprocidad entre los géneros. Lo aceptaban y lo trataban de vivir sobre la base de la igualdad y la dignidad que todos tenían como hijos/as de Dios. Donde ellos veían exclusión y diferencia era más bien en las relaciones sociales. Por eso todos y todas estaban empeñados en transformar la realidad económica social brasileña marcada por la pobreza extrema.

En todos los documentos y entrevistas realizadas se insiste en el cariz igualitario del movimiento de la JUC, tanto en el porcentaje de la militancia de base como en las directivas en las que las chicas ocupaban siempre espacios importantes. Sin embargo, el paso hacia la política no fue fácil para las mujeres católicas porque, todavía en los comienzos de los sesenta, el espacio público era el del varón. El espacio religioso, a pesar de toda la acción social que se esperaba que desarrollaran, se consideraba un espacio privado propio de la mujer. Era el único en el cual era aceptable que se desarrollara y en donde no debía luchar por conseguir su lugar y reconocimiento. Muy pocas pasaron a ser dirigentes en el movimiento estudiantil, y muchas menos a dirigentes políticas. No obstante comenzaron a preguntarse por las dificultades que iban percibiendo en la vida familiar, profesional y política.

5. LA NECESIDAD DE CONSTRUIR UN NUEVO MODELO DE FAMILIA Y DE MUJER CATÓLICA

La llegada de Juan XXII al Pontificado (1959-1964) marcó un paso fundamental en la consideración de la temática de la mujer, cuya promoción este consideró un signo de los tiempos:

“En segundo lugar, viene un hecho conocido por todos: el ingreso de la mujer en la vida pública. Más aceleradamente acaso en los pueblos que profesan la fe cristiana; más lentamente, pero siempre en gran escala, en países de tradiciones y culturas distintas. En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de su propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir el ser considerada y tratada como cosa inanimada o como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas.” (Juan XXIII, 1963).

En un discurso anterior le había conferido un rol particular como instrumento de la unidad de la familia, la vida social, la sociedad, la vida nacional e internacional (Juan XXIII, 1961). Pero también, así fuera una mujer casada, se le reconoció el derecho al trabajo y a la iniciativa en el plano económico, lo cual implicaba necesariamente un esmero en su preparación profesional y dejar de lado la idea de que el único lugar posible para la mujer es el hogar, como sostenían sus antecesores. Las mujeres católicas universitarias entran definitivamente a ejercer sus profesiones pero, a pesar de los discursos pontificios, el camino estaba lejos de ser fácil. Sin embargo, ayudó a abrir la mentalidad de los países católicos sobre la presencia de la mujer en diversos campos y ello fue aprovechado por las mujeres de los movimientos católicos.

La difícil tarea de compaginar la vida familiar con la profesional y la participación política exigía un cambio profundo cultural y societal, y las militantes de la *Juventud Universitaria Católica* fueron descubriendo que tampoco se lograba desde el campo político solamente. Estas mujeres, aunque lograron abrir

caminos nuevos para la mujer en la universidad, en la vida profesional, en la iglesia, en la política, y que en principio, contaban con el apoyo de su pareja, tuvieron dificultades para encontrar un nuevo modelo para ser esposa y madre de familia.

La vida de la mujer casada hacia 1960, incluidas las mujeres que lideraban esos cambios, estaba muy anclada en el modelo de mujer tradicional y les fue muy difícil romper con el esquema tradicional.

“Hoy, me duele el corazón, pero tomé una clásica posición de mujer casada, una clásica división de roles sociales en razón sexual, ahora que lo recuerdo. Él era el político, el profesional, el que se encargaba de lo público. Y yo la encargada de los niños y de la casa. Para entonces darme el lujo de poder hacer algo profesionalmente fue una batalla bastante grande. Nunca me quedé totalmente en la casa. Hice un curso en la universidad, traté de trabajar un poco, reflexionaba sobre eso, escribía artículos. Y después cuando tuvimos que salir de Brasil, ahí volví a la universidad a hacer un postgrado. Ya después, de alguna forma, empezó la vida profesional, mucho más tarde y siempre con una preponderancia clarísima de la familia.”²³

Al pasar a la vida adulta profesional y familiar reaparecían las formas tradiciones en las relaciones de género y las mujeres que habían tenido una experiencia de relación diferente, empezaron a percibir las dificultades para que la democracia se viviera también en el espacio doméstico y en las relaciones interpersonales.

“Se luchaba por la liberación del ser humano, por vivir la experiencia de la igualdad, así se tuvieron muchos conflictos. ¡Y claro que los había! especialmente dentro de las familias, y luego esto se sentía mucho más al formarse las parejas. Aunque el discurso masculino se modernizó, no es cierto que la postura masculina acompañó el proceso. Aunque los hombres hayan sido nuestros compañeros -ellos eran muy buena gente y avanzaron mucho en el discurso- el machismo es una estructura muy arraigada. En este sentido, yo considero que nosotras, las mujeres, nos liberamos. Acá está presente la historia de la dialéctica

²³ Lucía Ribeiro, dirigente JUC en Minas Gerais. Testimonio recogido en Rio de Janeiro, el 26 de Junio de 1996.

del amo y del esclavo; lo cual quiere decir, que quien tiene miedo a la muerte tiene que romperlo para [poder] conquistar la vida. Y así nosotras creíamos que nos estábamos liberando. (...) Creo que las mujeres lucharon mucho para tener un espacio y (...) avanzaron en su relación frente a los hombres quienes tuvieron mayores dificultades para superar el machismo a pesar del discurso moderno que tenían. [Aunque] las mujeres [alcanzaron a tener] las mismas funciones, [una] igualdad de derechos [y] hacer las mismas cosas, [fue] en lo cotidiano, en las relaciones más personales, [en] donde aún quedaron residuos. Fue allí [en] donde ellos tuvieron mayores dificultades para superar el machismo. Incluso muchos no lograron superarlas.”²⁴

Era difícil para los y sobre todo las jóvenes, individualmente y en pareja, entender todos estos desajustes, porque el discurso sobre lo político dominaba todo; era para las propias mujeres difícil encontrar un espacio para repensar lo que se estaba viviendo.

“En el 63 se presentó una primera preocupación sobre la cuestión de género dentro de la JUC. Gente que participaba de AP hicieron un documento. Es (...) es un documento que muestra un momento del pre-feminismo en Brasil. (...) Cuando lo presentaron [a] los muchachos, las muchachas esperaban que los [ellos] reaccionaran muy fuertemente y en contra. Fue justamente lo contrario, fueron las chicas que quedaron un poco impresionadas, [mientras que] a los muchachos les pareció una problemática muy nueva, muy interesante e hicieron muchas preguntas. [Fue] un período en [el] que se empezaba a hablar del tema de la mujer en Brasil. (...) Todavía no había ningún tipo de movimiento feminista organizado, [sino que fue] una primera conciencia y apareció en los debates de la JUC.”²⁵

Sin embargo, en un primer momento los temas sobre la liberación femenina no tenían una buena recepción entre las jóvenes. Fue más tarde cuando encontraron sentido a los

²⁴ Iraci Polleti, militante de Sao Paulo y dirigente nacional de JUC. Testimonio recogido en Sao Paulo, el 13 de julio de 1996.

²⁵ Lucía Ribeiro, dirigente JUC en Minas Gerais. Testimonio recogido en Rio de Janeiro, el 26 de Junio de 1996.

movimientos sociales y a su papel liberador en la sociedad brasileña.

*“En la década del 60 yo tenía preconceptos contra los movimientos feministas. (...) creía que ellos eran muy limitados y que la cuestión pertinente no era la liberación de la mujer, pues para mí la cuestión era la liberación de la sociedad y la lucha para la transformación radical de la sociedad brasileña. [Era] la opción revolucionaria mucho más que la cuestión feminista [a la que] consideraba muy limitad[a] en su enfoque.”*²⁶

Sin embargo, poco después estas mismas mujeres pasaron a valorar este enfoque.

*“Necesité elaborar muchas preguntas para percibir el ejemplo de transformación, [y] encontrarme de nuevo en esa línea liberadora. Considero que los movimientos sociales ayudan mucho a que la sociedad se movilice más, crezca, madure, e incluso lleve a la política a posiciones de vanguardia, de avanzada. Es gracias a la claridad de los movimientos sociales que hoy valoro los movimientos feministas y el esfuerzo que tuvimos que hacer para repensar nuestra situación. (...) Abí entró la necesidad de pasar a entender la opción cristiana a la luz de la nueva teología. [Y fue también] necesario repensar las relaciones interpersonales y la sexualidad con una nueva luz, y no solamente decir que existía un pecado social. Considero que tuvimos el privilegio de poder reformular la comprensión del problema religioso -del cristianismo, del problema de Dios- (...) a la luz de pensadores muy serios, con aportes de la nueva psicología. (...) Todo eso ayudó a comprender el problema de una manera nueva. (...) Se pasaron a ver las relaciones amorosas de otra manera, las relaciones afectivas, la situación política, la vida profesional, la vida familiar, la relación hombre-mujer, la relación hijo-padre. [Si bien] durante la década del 60 hubo una ruptura del esquema familiar, algo que se dio en medio de conflictos [y de] traumas (...) también hubo un resultado positivo en términos globales.”*²⁷

²⁶ Iraci Polleti, militante de Sao Paulo y dirigente nacional de JUC. Testimonio recogido en Sao Paulo, el 13 de julio de 1996.

²⁷ Iraci Polleti, testimonio recogido en Sao Paulo, el 13 de julio de 1996.

En Brasil, las muchachas de la JUC vivían su propio feminismo sustentado en su dignidad de seres humanos y asumiendo el desafío de su propia realidad histórica.

*“Esa preocupación de las mujeres que estábamos en la JUC [por] ser ‘sujetos de la historia’ fue parte de la historia de la lucha de la mujer. Nosotros estábamos dispuestos a romper con todas las barreras. Era una fase, una época [en la que] en todos empezamos a pensar desde diversos caminos. Nosotras también queríamos transformar el mundo desde el punto de vista de la mujer y su lugar en la sociedad. (...) Toda esa generación buscaba caminos nuevos.”*²⁸

A MODO DE CIERRE

Las dificultades para construir una sociedad igualitaria en términos de las relaciones de género debían sobrepasar tanto dificultades culturales y sociales como políticas. Las mismas se van a maximizar con la instalación de la dictadura en 1964, sustentada en la doctrina de la Seguridad Nacional. Las actividades de la *Juventud de Acción Católica Especializada* pasaron a estar en el centro de la discusión político eclesial y el movimiento se confrontó con una grave crisis que lo llevó a su disolución. Con la represión política se desató la contradicción interna en la Iglesia brasileira. La mayoría de los obispos desconoció al movimiento como movimiento de Iglesia, porque por otra parte los propios jóvenes habían pedido su autonomía del control de la jerarquía, como laicado adulto. El resultado de la sistematización de estas experiencias religiosas fue el surgimiento de nuevas corrientes teológicas encaminadas a plantear la separación del compromiso social y político de los/las cristianos/nas, de la autoridad de la jerarquía, sustentando la independencia del orden temporal. Este proceso fue facilitado por las transformaciones en la cúpula de la institución eclesiástica en el nivel internacional, particularmente

²⁸ Solange Silvany, testimonio recogido en Salvador da Bahía, el 5 de julio de 1996.

en las nuevas perspectivas teológicas del Concilio Vaticano II y en Latinoamérica con los lineamientos teológicos y pastorales del CELAM, que vinieron a legitimar gran parte de los caminos abiertos por la *Acción Católica*. Las relaciones con el mundo y la sociedad cambiaron radicalmente de signo y sobre todo la juventud femenina y masculina de estudiantes, obreros y campesinos vieron legitimada la opción radical en defensa de los derechos de los pobres. Pero los cambios institucionales y teológicos llegaron tarde para el movimiento de esta juventud católica que se verá inmersa en el baño de sangre de la dictadura militar iniciada en Brasil pero que continuará por el Cono Sur hasta culminar en la década de los ochenta en la dictadura centroamericana.

El dinamismo pedagógico del movimiento desapareció; entonces es normal que no haya pasado a las generaciones siguientes de católicos en cuanto tal y sea difícil de transmitir porque es una experiencia que se enseña y aprende en la práctica social. Parcialmente esta pedagogía de fe fue retomada por las experiencias de las comunidades eclesiales de base y por los movimientos sociales incluidos el movimiento de mujeres y sobre todo, el movimiento de inserción en el mundo de los pobres adelantado por las congregaciones religiosas mayoritariamente femeninas. Desde la resistencia y como parte de la resiliencia femenina, la reflexión teológica y social sobre la realidad religiosa considerada, hasta entonces, patrimonio de los administradores de lo sagrado, por lo tanto de los hombres, comenzó a ser de interés para algunas católicas que dieron nacimiento a la teología feminista, a nuevas interpretaciones bíblicas y al análisis de la realidad social e histórica de la experiencia religiosa femenina.

REFERENCIAS

Juan XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. En *Carta Encíclica* (41). Vaticano.

- Juan XXIII (1961, 3 de mayo). Discurso a las Delegadas de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas. Vaticano.
- JUC (1955) Anais do V Conselho Nacional de JUC. Fortaleza.
- Pío XI. (1931, 4 de febrero) Carta al episcopado argentino. s/e
- Pío XI. (1930, 31 de diciembre) *Casti Connubii*. Sobre el matrimonio cristiano. Carta Encíclica. Vaticano.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubert, J. M. (1975). La femme. Antiféminisme et christianisme. Paris: Cerf-Desclée.
- Bermúdez Quintana, S. (1993). El Bello Sexo. La mujer y la familia durante el Olimpo Radical. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- (1992). Hijas Esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Bidegain, A. M. (2009). Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano. Buenos Aires: Editorial San Benito.
- De Albourquerque, M. de L. (1960). A Mulher na Universidade. Boletín JUC.
- Mallimaci, F. (1995). La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1950). En Dussel, E. (edt.) *Resistencia y esperanzas*. San José: CEHILA.
- Miller, F. (1991). Latin American Women and the search for Social Justice. Hanover & London: University Press of New England.
- Nerea Aresti, Esteban (2000) El ángel del hogar y sus demonios. En *Historia Contemporánea*. (21). 363-394.
- Pardo Bazán, E. (1907). La mujer española. s/e
- Picado, Miguel. (1988). La iglesia costarricense entre Dios y el César. San José: DEI.
- (1990). La Iglesia costarricense entre el pueblo y el estado. San José: Alma Mater.