

# Gênese e consolidação do movimento antiaborto brasileiro: Contrapondo o “contramovimento” com o campo religioso trans/nacional<sup>1</sup>

The Genesis and Consolidation of Brazil's Anti-Abortion Movement: Counterposing the “Countermovement” with the Trans/national Religious Field

Rafael de la Dehesa \*

## Resumo

O artigo rastreia uma genealogia do chamado movimento “pró-vida” brasileiro desde os anos 1960 até o início da Nova República. Contrapõe o conceito de “campo religioso” ao paradigma de movimento/contramovimento, comumente usados para analisar os movimentos pró-vida, geralmente interpretando-os como uma reação ao feminismo. O conceito de Pierre Bourdieu ajuda a revelar a pluralidade de antagonismos que têm marcado a história desses movimentos. Situando o movimento brasileiro dentro de um campo religioso trans/nacional, o artigo ressalta como duas mudanças importantes durante os anos 1980 -- o novo papado de João Paulo II e a catalisação da direita religiosa estadunidense por Ronald Reagan -- o alinharam com uma direita religiosa cada vez mais global(ista). Baseia-se numa pesquisa arquivística sobre a política e a governança reprodutiva no Brasil.

**Palavras-chave:** Aborto. Política reprodutiva. Movimentos sociais. Campo religioso. Globalização.

## Abstract

The article traces a genealogy of Brazil's so-called “pro-life” movement, from the 1960s through the start of the New Republic. It counterposes the concept of the “religious field” to the movement/countermovement framework through which pro-life movements are often analyzed, generally interpreted as a backlash to feminism. Bourdieu's concept helps reveal the plural oppositional dynamics that have shaped their history. Situating the Brazilian movement within a trans/national religious field, the article highlights how two key shifts in the 1980s -- the new papacy of John Paul II and Ronald Reagan's empowerment of the Religious Right in the United States -- aligned it with an increasingly global(ist) Religious Right. It is based on a larger archival research project on reproductive politics and governance in Brazil.

**Keywords:** Abortion. Reproductive politics. Social Movements. Religious field. Globalization.

<sup>1</sup> Revisão e tradução para o português Rosane Prado.

Artigo submetido em 10 de abril de 2023 e aprovado em 16 de agosto de 2024.

\* Doutorado em ciência política pela Harvard University (2005). PhD. CSI & GC/CUNY. País de Origem: Estados Unidos.  
E-mail: Rafael.deladehesa@csi.cuny.edu.

## Introdução

Com sua ascensão à presidência em 2019, Jair Bolsonaro tornou-se torcedor e companheiro de viagem de diversos líderes autocráticos, masculinistas de ultradireita na Hungria, na Polônia, nos Estados Unidos e alhures, unindo-se a esforços para construir uma aliança antiglobalista, paradoxalmente global, em boa medida em torno dos eixos de gênero, sexualidade e reprodução. Através de iniciativas como o chamado Consenso de Genebra -- um pacto assinado por 34 países em 2020 prometendo reverter direitos sexuais e reprodutivos reconhecidos no direito internacional -- essa aliança lançou uma visão reacionária de sexualidade, família e reprodução, contra um chamado “imperialismo de gênero” supostamente promovido por feministas e ativistas LGBTQI+.

Não surpreende, pois, que a ascensão desses governos e movimentos de ultradireita tem atraído bastante atenção de pesquisadores de gênero e sexualidade. Uma literatura crescente sobre as redes transnacionais de direita, estendendo-se aos “movimentos antigênero” contemporâneos, ressalta seu caráter ecumênico, incorporando conservadorismos religiosos de diversas fés e atores seculares; sua mobilização de discursos seculares, fazendo apelo à ciência e aos direitos humanos; e o papel importante das redes transnacionais na circulação de recursos, discursos e estratégias (Corrêa; Kalil, 2020; Vaggione, 2014). Embora alguns tracem genealogias mais longas (Junqueira, 2018; Cowan, 2021), muitos caracterizam essas mobilizações como contramovimentos conservadores decorrentes dos esforços do Vaticano para conter avanços feministas na disseminação do conceito de “direitos reprodutivos” nas Conferências da ONU sobre População e Desenvolvimento no Cairo (1994) e sobre a Mulher em Beijing (1995) (Buss; Herman, 2003; Miskolci, 2018). Este artigo oferece uma genealogia transnacional de uma corrente chave de ativismo que tem contribuído para a conjuntura atual, rastreando o surgimento e consolidação do chamado movimento “pró-vida” brasileiro, desde as mobilizações religiosas em torno das primeiras iniciativas de planejamento familiar nos anos 1960 até a constituinte que produziu a Constituição de 1988. Ao perscrutar essa história, procuro fazer duas contribuições à literatura sobre o

ativismo antiaborto e as redes transnacionais de direita.

Primeiro, dispense a lente de movimentos/contramovimentos através da qual os movimentos pró-vida são frequentemente analisados, e em geral como reações conservadoras a avanços feministas nos direitos reprodutivos (Rocha, 2020; Meyer; Staggenborg, 1996). Sem negar suas contribuições importantes, essa literatura pode ocultar as continuidades históricas profundas e a pluralidade de antagonismos que têm caracterizado tais mobilizações, pressupondo inclusive uma oposição binária entre religião e feminismo. No contexto do regime militar (1964-85) e transição democrática prolongada, a Igreja Católica brasileira -- na época, entre as mais progressistas do mundo -- tornou-se um ator central na oposição democrática, ao lado das feministas, produzindo dinâmicas peculiares na política reprodutiva. Em vez disso, para compreender essa história mais complexa, recorro ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu (1991, 2000): uma “metáfora socio topográfica” que evoca tanto um “campo de força” que naturaliza certas subjetividades, estratégias e hábitos de pensamento, quanto um “campo de batalha” onde os atores competem por um monopólio sobre a produção e a distribuição de objetos e símbolos religiosos e outras formas de “capital religioso” (Schultheis 2007: 33). Esta abordagem complementa a literatura sobre contramovimentos, propiciando a atenção para as oposições plurais e historicamente em fluxo que deram impulso à mobilização religiosa em torno da “governança reprodutiva” (Morgan; Roberts, 2012). Na verdade, um movimento brasileiro “em defesa da vida” começou a articular-se *antes* do ressurgimento do movimento feminista em meados dos anos 1970 ou de sua defesa pública pelo direito ao aborto na década seguinte, inicialmente para contestar um movimento de controle demográfico e planejamento familiar ao qual as feministas também se oporiam. Ademais, oposições mutáveis dentro do próprio campo religioso (entre catolicismos concorrentes e entre católicos e protestantes) também moldaram sua história. A minha discussão enfoca principalmente a Igreja Católica, dada sua importância central no Brasil, especialmente para o movimento antiaborto, embora eu me refira a atores protestantes em momentos-chave da sua atuação.

Alguns poderiam objetar que o conceito de “campo religioso” não se deve

aplicar a um movimento que inclui atores religiosos e seculares e tem adotado discursos cada vez mais seculares em anos recentes. Nesse ponto, Bradford Verter (2003) sugere que Bourdieu não teoriza suficientemente a relação entre diversos campos (religioso, médico, etc.), apresentando-os como um “arquipélago” de “ilhas independentes espalhadas num mar comum,” enquanto deveriam imaginar-se como um “diagrama Venn multidimensional” conectado por “elementos serpenteantes,” dos quais a religião é “um dos mais serpenteantes,” dada a sua superposição com a política, a medicina e outros campos (p. 163-164). Partindo disso, minha discussão ressalta as alianças estratégicas e constelações multiorganizacionais que se têm formado em torno da agenda “pró-vida” no Brasil, seja através de alianças ecumênicas dentro do campo religioso ou cruzando diversos campos, através de alianças entre clérigos, médicos, ONGs, legisladores, etc. Tais formações multiorganizacionais têm permitido aos ativistas disputar a governança reprodutiva empregando discursos especializados em diversos campos, contribuindo assim para a “secularização estratégica” do ativismo conservador religioso (Vaggione, 2014). Ao ressaltar tais alianças, não quero sugerir uma unidade de pensamento, grande conspiração ou imagem espelhada do homem-palha da “ideologia de gênero” denunciado por movimentos antigênero contemporâneos. Pelo contrário, rastreio a consolidação dessas formações num campo religioso marcado por diferenças e disputas.

Segundo, situo a consolidação do movimento anti-aborto brasileiro no contexto de um campo religioso transnacional no qual diversos atores religiosos têm impulsionado projetos de governança reprodutiva concorrentes (se bem que, geralmente unidos por pressupostos heteronormativos e patriarcais restringindo o sexo legítimo aos limites do matrimônio). Estudiosas do feminismo transnacional, sempre atentas às assimetrias de poder, apontaram para a dimensão mutuamente constitutiva de mobilizações que ocorrem em diferentes escalas geográficas. Emprego o termo “trans/nacional” de Laury Oaks (1999) para captar essa simultaneidade, situando o surgimento e a consolidação do movimento “pró-vida” brasileiro na encruzilhada de correntes trans/nacionais que disputam no ativismo religioso em torno da governança reprodutiva.

Começo a próxima seção mapeando os debates sobre a governança

reprodutiva no campo religioso brasileiro antes da promulgação da encíclica *Humanae vitae* (1968) e do surgimento nos anos 1970 de um movimento autodenominado “em defesa da vida.” Posteriormente, argumento que duas mudanças críticas no campo transnacional nos anos 1980 -- o novo papado de João Paulo II e o empoderamento da direita cristã estadunidense por Ronald Reagan -- fortaleceram tendências ao conservadorismo e ecumenismo dentro desse movimento, alinhando-o cada vez mais com uma direita religiosa global(ista) em formação. Não quero sugerir que o movimento foi apenas uma importação estrangeira. Há tempo que os conservadores brasileiros desempenham um papel importante na construção de redes transnacionais de direita (Cowan, 2021), e é importante estar atento a questões de tradução nos usos de discursos e estratégias transnacionais em contextos locais. Porém, dadas as acusações comuns da direita brasileira contemporânea no sentido de que as feministas e ativistas pelos direitos sexuais representam a vanguarda de um “imperialismo de gênero” decorrente do norte global, vale a pena ressaltar a posição profundamente globalizada a partir da qual elas são lançadas. O artigo se baseia principalmente numa pesquisa arquivística decorrente de um projeto mais amplo sobre política e governança reprodutiva no Brasil.

## **1 Mapeando o campo religioso antes e depois da *Humanae vitae***

Qualquer discussão sobre influências religiosas transnacionais na governança reprodutiva no Brasil deve começar sinalizando que a colonização foi um projeto conjunto entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica. Autoridades estatais e eclesiais -- conjuntamente, porém não sem tensões -- procuraram disciplinar a vida sexual e reprodutiva de colonos, povos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes, “visando à ocupação territorial” e à governança (Corrêa; Arilha; Faleiros da Cunha, 2016, p.222). A literatura sobre o campo religioso brasileiro ressalta a coexistência de diversos sistemas de fé nutridos por tradições europeias, africanas e indígenas debaixo do guarda-chuva de um catolicismo maleável e “inclusivo,” embora hierárquico (Huff Junior, 2008; Camurça, 2009). Esse monopólio nominalmente católico sobre o campo religioso sincrético brasileiro começou a se erodir nos anos 1960, impulsionado principalmente pela proliferação de igrejas protestantes pentecostais (Mariz;

Machado, 1998). Enquanto os protestantes cresceram de 4% da população em 1960 até em torno de 30% hoje, a proporção de católicos caiu de 93% a aproximadamente 50% (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2020; Nunes, 2020). Já em 1962, os bispos católicos identificaram o protestantismo -- junto com o marxismo, o espiritismo e o naturalismo -- como um dos quatro “perigos mortais” confrontando a Igreja Católica no primeiro plano programático para seu desenvolvimento nacional (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, [1963] /2004). Foi nesse contexto que a governança reprodutiva se tornou uma fonte não só de controvérsia política, mas de disputa religiosa, impulsionada pela difusão global de tecnologias reprodutivas, como a pílula anticoncepcional, e pela pressão internacional crescente aos chamados países “subdesenvolvidos” para limitar seu crescimento populacional.

Nesta seção, mapeio os debates sobre a governança reprodutiva num campo religioso brasileiro em mutação durante os anos 1960 e 1970, um período que viu tanto uma ditadura militar (1964-85) como uma mudança paulatina na política governamental e nos discursos da elite sobre o tema. Foi um período profundamente marcado pela geopolítica da Guerra Fria, na medida em que o apoio estadunidense ao golpe e ao regime militar coincidiu com sua promoção global mais agressiva do controle demográfico. Depois de uma breve discussão sobre o papel importante de igrejas protestantes nas primeiras iniciativas de planejamento familiar, examino as divisões dentro da Igreja Católica antes da encíclica sobre controle natal *Humanae vitae* (1968), um período singular quando as restrições do Vaticano sobre o debate se afrouxaram. Depois passo ao desenvolvimento inicial de um movimento “em defesa da vida” nos anos 1970.

Antes desse período, a maioria da elite política brasileira, da esquerda à direita, defendia uma postura pró-natalista, refletindo a percepção de que existia uma escassez de pessoas para povoar o território nacional, e não um excedente (Fonseca Sobrinho, 1993; Corrêa; Arrilha; Faleiros da Cunha, 2016). Essa visão se concretizava em diversas leis e normas éticas que proibiam a publicidade de contraceptivos, proibiam aos médicos recomendá-los a pacientes; criminalizavam o aborto com exceções só nos casos de estupro ou risco à vida da mulher; e criminalizavam lesões corporais, comumente interpretadas como

incluindo a esterilização. Embora sua aplicação fosse frouxa, tais proibições representavam a face pública de um duplo discurso que marcava fortemente a arena política. Entretanto, em 1974 às vésperas da Conferência Mundial de População em Bucareste, o regime militar anunciou uma nova Política Demográfica Brasileira que afirmou o direito de casais a decidir o número e espaçamento dos filhos e a obrigação do governo de assegurar acesso a informação e recursos, independentemente da classe social. Em 1977, lançou o Programa de Prevenção de Gravidez de Alto Risco; porém, forte oposição da Igreja Católica, um movimento feminista ressurgente e outros atores políticos minaram sua implementação efetiva (Costa, 1999).

Vários fatores contribuíram para essa mudança gradual, incluindo a forte pressão internacional em torno do controle demográfico. No início dos anos 1960, algumas elites brasileiras começaram a enunciar argumentos neomalthusianos que circulavam globalmente, e as primeiras organizações começaram a oferecer serviços de planejamento familiar e pressionar o governo para apoiar a causa (Fonseca Sobrinho, 1993). As primeiras iniciativas foram financiadas pela Fundação Pathfinder e subsequentemente pela International Planned Parenthood Federation (IPPF) e doadores internacionais. Entre elas se destaca a Sociedade Civil Brasileira de Bem-Estar Familiar (BEMFAM), fundada por médicos e cientistas sociais proeminentes em 1965 e que se tornou a afiliada nacional da IPPF dois anos depois. Enquanto a BEMFAM (como outras organizações similares) comumente distinguia entre seus esforços para incentivar o “planejamento familiar” promovido em termos do empoderamento do casal -- e a promoção internacional do controle demográfico -- destinado a mudanças nas taxas de crescimento populacional agregado --, seus adversários a denunciavam rotineiramente como um agente de interesses internacionais, alinhada a um projeto imperialista de controle demográfico e um *status quo* autoritário, ressaltando seu financiamento internacional e o trabalho próximo ao do regime militar. Foi principalmente contra esses atores que alguns líderes eclesiais e médicos católicos começaram a mobilizar oposição ao controle demográfico.

Como em outros países latino-americanos (Necochea López, 2014),

lideranças protestantes brasileiras se tornaram interlocutores-chave para organizações internacionais que promoviam o controle de natalidade, desempenhando um papel importante nas primeiras iniciativas de planejamento familiar. Embora existissem diferenças dentro de ambos os grupos, as divergências entre católicos e protestantes em torno da governança reprodutiva adquiriram maior peso no campo religioso brasileiro porque atores transnacionais as mobilizaram. Nos primeiros anos do pós-guerra, tanto a IPPF como a Fundação Pathfinder tendiam a ver a América Latina como um bastião de catolicismo e machismo onde pouco podia ser feito. Entretanto, em 1958, a Pathfinder enviou sua funcionária de campo Edith Gates num primeiro “tour exploratório” da América do Sul, com visitas a Ecuador, Venezuela, Peru, Bolívia e Brasil. Preparando-se para sua viagem, Gates procurou contatos e aconselhamento de diversas organizações protestantes com trabalho transnacional, incluindo: as direções de missões metodistas e presbiterianas; o Conselho Mundial de Igrejas; o Conselho Nacional de Igrejas dos Estados Unidos; o Conselho Médico Cristão para o Trabalho Ultramarino; e a Associação Cristã de Moças. Reportando sobre seus preparativos, Gates observou que os missionários se mostraram “bastante cooperativos,” antecipando que os doutores protestantes da região seriam particularmente receptivos embora receosos de publicidade. “Não será prudente ser dirigido só pelo povo de igreja protestante,” anotou (Center for the History of Medicine, 1958).

Escrevendo em São Paulo no seu diário de viagem, Gates observou que, por ter a maior população protestante na região, os “líderes em Nova York” consideraram “que o Brasil poderia ser o [país] mais esclarecido e, portanto, promissor, e que havia um grupo forte e crescente de protestantes que provavelmente responderia” (Center for the History of Medicine, 1959). Durante sua estadia, se reuniu (entre outros) com líderes metodistas, presbiterianos, batistas e anglicanos e com os diretores da Confederação Evangélica Brasileira (CEB), a organização política protestante mais antiga do país. Vários se tornariam interlocutores-chave nos primeiros esforços da Pathfinder, proporcionando contatos, organizando reuniões, e expressando bastante entusiasmo pelos

contraceptivos (se bem que em grande parte nos bastidores)<sup>2</sup>. Depois da viagem, a Pathfinder começou a financiar sua primeira iniciativa no Brasil, operando numa clínica de saúde da Igreja Anglicana junto da favela Praia do Pinto no Rio. Sob a direção da Jeanne Sambin (uma católica), a clínica começou a oferecer supositórios contraceptivos às mulheres da favela desde pelo menos 1962, eventualmente envolvendo visitas de porta em porta por uma enfermeira-parteira nesta e em outras favelas (Center for the History of Medicine, 1962, 1964). Em São Paulo, defensores da anticoncepção começaram a reunir-se numa igreja metodista em 1963, vindo a abrir a primeira clínica de planejamento familiar do país, o Serviço de Orientação à Família (Costa, 2017).

Projetos de governança reprodutiva concorrentes delineavam tensões entre católicos e protestantes no campo religioso, tendo sua importância política ampliada por nacionalismos religiosos e generizados. Tais projetos ficavam territorializados ocasionalmente devido ao papel que as igrejas estavam assumindo na época em projetos de bem-estar e desenvolvimento social. Por exemplo, quando a clínica da Praia do Pinto começou expandindo sua promoção de anticoncepcionais, o bispo anglicano advertiu a equipe no sentido de que procedesse discretamente para não antagonizar católicos trabalhando na mesma favela com a Cruzada São Sebastião, um projeto de bem-estar coordenado entre a arquidiocese carioca e o município (Center for the History of Medicine, 1965). Em 1967, esse tipo de confrontação precipitou um escândalo nacional, quando um padre no estado de Maranhão convocou uma conferência de imprensa para denunciar um “crime monstruoso” e “repugnante atentado contra os princípios da moral cristã” que ocorria “exatamente no maior vazio demográfico no mundo”. O padre italiano, que tinha morado no Brasil por uma década, acusou pastores presbiterianos estadunidenses de conduzir uma “verdadeira castração feminina em massa” com o apoio de médicos paulistas, colocando DIU nas mulheres que moravam ao longo da Rodovia Belém-Brasília (Usam [...], 1967, p. 2). A controvérsia precipitou a abertura de uma CPI, entre outros motivos, para “verificar a veracidade das denúncias de interferência alienígena na demografia dinâmica do país,” mas nunca produziu um relatório final (Brasil, 1970; Fonseca

---

<sup>2</sup> Encontrou-se também com o então Bispo Auxiliar do Rio, Dom Helder Câmara, que, segundo Gates, rejeitou inclusive o “método de periodicidade” aprovado por Pio XII. Essa postura talvez respondesse à associação de Gates com um projeto de controle demográfico imperialista; e de qualquer modo, mudaria posteriormente, como elaboro a seguir.

Sobrinho, 1993). No decorrer da CPI, lideranças da Igreja Presbiteriana do Brasil emitiram uma declaração confirmando que suas missões estavam oferecendo anticoncepcionais a mulheres da área que o solicitavam, mas sem a participação do governo estadunidense; que estavam coordenando essas atividades com a BEMFAM, “uma organização brasileira” afiliada à IPPF; e que, enquanto médicos e enfermeiras brasileiras estavam aplicando DIUs em alguns casos com prescrição médica, não tinham esterilizado ninguém (Pessoa, 1967, Secção 4, p. 81).

Enquanto alguns líderes protestantes tornavam-se interlocutores privilegiados de organizações internacionais promovendo o controle demográfico, os anticoncepcionais estavam se tornando um ponto de distinção chave entre católicos defendendo visões concorrentes de governança reprodutiva. No Brasil, como alhures, essas divisões ganharam visibilidade nos anos entre a criação da Comissão Vaticana sobre Anticoncepção em 1963 e a promulgação da *Humanae vitae* por Paulo VI em 1968. A comissão foi criada para aconselhar o papa sobre as implicações das novas tecnologias reprodutivas para a doutrina eclesial. Entre outros, John Rock, um dos inventores da pílula anticoncepcional e um católico devoto, argumentava que o uso de hormônios sintéticos para adiar a ovulação mudava o tempo das funções corporais naturais e, portanto, não deveria entender-se como artificialmente esterilizante, mas apenas como “um adiamento do sistema reprodutivo” (McClory, 1995, p. 26). Com a *Humanae vitae*, o papa rejeitou as recomendações da maioria avassaladora da comissão, que potencialmente legitimariam o uso de métodos hormonais, desde que nos limites do matrimônio heterossexual. Pelo contrário, a encíclica reafirmou a posição estabelecida da Igreja, autorizando apenas os métodos “naturais” no marco da “paternidade responsável” e rejeitando outros métodos como pecados *contra natura*. Justificava a posição através da “lei natural”, um paradigma metafísico fundamentado no trabalho de São Tomás de Aquino que postula uma ordem divina governada por leis naturais universais e eternas discerníveis pela razão. Através de uma espécie de biologismo que lê no corpo um mandato teleológico a se conformar à lei natural, o marco tem servido durante muito tempo para fundamentar reivindicações doutrinárias católicas sobre a moralidade sexual e conjugal, assim como denúncias mais recentes da “ideologia de gênero” por

supostamente violar um *telos* imanente no corpo sexuado, e interpretações do DNA fetal como um *telos* da vida humana que deve ser protegido (Junqueira, 2018; Vaggione, 2014). A *Humanae vitae* produziu choques na Igreja Católica que ainda reverberam, levando a repúdios e qualificações ambivalentes por teólogos, líderes eclesiais e conferências episcopais no mundo inteiro.

Antes da sua promulgação, entretanto, a incerteza acerca das conclusões da comissão abriu um espaço peculiar dentro do campo religioso trans/nacional para arejar mais publicamente as divergências. Por exemplo, embora os três clérigos católicos que testemunharam na CPI de 1967 citada acima tenham assumido posturas divergentes sobre o escândalo, todos aludiram à natureza inconclusiva da postura católica sobre os contraceptivos, aguardando a palavra final do papa sobre o trabalho da comissão (Brasil, 1970). Um dos teólogos que mais promoveram esses debates no Brasil foi o padre progressista canadense-francês Paul-Eugène Charbonneau, radicado em São Paulo desde 1959, onde ensinou teologia em várias universidades. Seu livro *Limitação dos nascimentos*, de 1965, denunciou uma “certa teologia” e prática pastoral propensas a abstrações, e convidou os “moralistas” a um “esforço de realismo” que colocaria os “princípios abstratos e problemas concretos” num “fecundo e sadio confronto” (Charbonneau, [1965] /1968a, p.93-95). O seu questionamento de abstrações se estendia ao que chamava o “mito da lei natural” (Charbonneau [1966] /1968b). Sem dispensar a sua relevância no plano abstrato de “preceitos primários,” denunciou uma tendência de estendê-las a “preceitos secundários,” essencialmente para demandar restrições legais e fechar o debate (p.225-226). A sua invocação rotineira em questões de moral sexual e conjugal, portanto, explicava a “intolerância radical” da doutrina católica sobre esses temas (p.200).

Divisões católicas em torno da contracepção irromperam mais visivelmente no II Congresso Católico Brasileiro de Medicina, reunido na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo em 1967. Várias mesas no evento trataram do planejamento familiar, incluindo um discurso plenário de John Rock, e o tema tornou-se um foco de conflito. Segundo um relato veiculado por tradicionalistas depois do evento, médicos e clérigos católicos conservadores organizaram um grupo no congresso para denunciar a atenção importante dada

ao tema e a suposta excomunhão de seus opositores (Médicos [...], 1967). Alguns eram membros da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), de ultradireita e fundada no Brasil em 1960 para sufocar os ventos reformistas que viriam a se enraizar no Segundo Concílio Vaticano. O grupo tentou veicular um artigo do endocrinologista católico Antônio Rodrigues Ferreira (1966), presidente da seção mineira da TFP e futuro diretor da sua comissão médica. Nele, refletindo a sobreposição dos campos médico e religioso, Ferreira afirmou seu dever médico de comunicar a moral católica a seus pacientes e contestou ponto por ponto os argumentos de Charbonneau citando declarações papais e doutrinárias. Essa coordenação entre clérigos e médicos católicos contrários aos contraceptivos também caracterizaria o incipiente ativismo antiaborto; e de fato, alguns participantes se tornariam proeminentes dentro do movimento “pró-vida”. Entre eles, o padre e futuro cardeal Ney Affonso de Sá Earp se tornaria um destacado ativista antiaborto. Também estavam presentes os ginecologistas João Evangelista dos Santos e Dernival da Silva Brandão, cujo livro *Aborto: O direito à vida* (1982) se tornaria uma referência pró-vida importante, e que testemunhariam pelo movimento na Constituinte.

No Brasil, como em outros países latino-americanos (Felitti, 2012), a promulgação da *Humanae vitae* abafou muito do questionamento aberto da ortodoxia enquanto unificou temporariamente muito da elite política. O Presidente Arthur da Costa e Silva aplaudiu a condenação papal aos “métodos anticristãos de controle da natalidade”, como “governante de um país que procura ocupar mais da metade de seu território”; enquanto mais de dois terços dos deputados federais, incluindo líderes dos dois partidos, assinaram uma carta acolhendo a encíclica, como “intérpretes do pensamento e do sentimento da imensa maioria de um povo que se ufana de suas tradições cristãs” (O Brasil [...], 1968). Com poucas exceções, lideranças eclesiais de todo o espectro político se alinharam, embora enquadrando seu apoio à encíclica de formas distintas. O arcebispo ultraconservador de Diamantina, membro da TFP, Dom Geraldo Sigaud (1968), denunciou a “enorme campanha movida pelos católicos liberais e orquestrada pela imprensa protestante e maçônica” para dividir a igreja e exortou o clero e religiosas “desorientados” a se arrependem e retificarem seus erros. O principal líder da igreja progressista, o então arcebispo de Recife Dom Helder

Câmara, inicialmente deu uma resposta comedida, declarando que, embora não fosse nada fácil cumprir a encíclica numa região “subdesenvolvida” como o Nordeste, faria tudo para acatar a orientação papal. Porém, depois de retornar da Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín -- onde o papa exortou os clérigos da região a acolherem sua carta encíclica -- expressou um apoio mais decisivo em termos de resistência ao imperialismo ianque, argumentando que se o papa tivesse chegado a outra decisão, “as massas da América Latina, Ásia e África ... estariam afogadas em pílulas” (National Archives, 1968). A Comissão Central da CNBB (1968) combinou os argumentos numa declaração, de um lado, posicionando o papa como “valente defensor do Terceiro Mundo”; de outro, (re)afirmando a autoridade do Magistério e denunciando a “civilização afrodisíaca, de lucros e gozo, em que se vai convertendo a civilização ocidental, dita cristã”. Assim como alhures, mais e mais católicos leigos simplesmente ignoraram a encíclica, com a venda anual de pílulas subindo de 6 a 38 milhões de ciclos entre 1966 e 1972 (Richers; Buarque de Almeida, 1975). Numa tese doutoral excelente sobre o movimento pró-vida transnacional, Kathryn Slattery (2010) argumenta que a encíclica não só “estabeleceu as bases para a oposição católica ao controle demográfico”, mas também lançou as sementes para a difusão global da causa “pró-vida” (p.33).

Nos anos 1960, o aborto novamente entrou no debate público de uma forma subsidiária, como um de dois fantasmas (junto com o espectro da “esterilização em massa”) que assombravam debates centrados principalmente na contracepção e no controle demográfico. Na ausência de uma crítica feminista no debate público, isso em parte refletia um amplo consenso político se opondo à prática, que se estendia inclusive a organizações de planejamento familiar, que comumente enquadravam a anticoncepção como uma forma de prevenir o aborto clandestino (Fonseca Sobrinho, 1993). Entretanto, pelo início dos anos 1970, medidas para descriminalizar o aborto em outros países e a iniciativa do governo militar de instituir um novo código criminal (cujos projetos foram debatidos durante quase toda a década, mas nunca implementados) colocaram o tema mais diretamente no radar político das autoridades eclesiais. Documentando um incremento na atenção parlamentar ao tema, Maria Isabel Baltar da Rocha (1994) identifica 13 projetos de lei sobre aborto apresentados na Câmara de Deputados

entre 1971 e 1983, comparado com 3 nos 25 anos precedentes, e incluindo 5 apoiando a liberalização.

Nesse contexto, algumas lideranças e médicos católicos começaram a coordenar esforços para organizar um movimento “em defesa da vida,” mobilizando uma infraestrutura existente de organizações leigas. Mais do que nos debates sobre controle da natalidade, essa oposição cruzava o espectro político. Entre médicos, por exemplo, o clero antiaborto encontrou aliados não só na Comissão Médica da TFP mas também na Associação Médica do Estado Guanabara (AMEG), em princípio laica, que seria expulsa pela Associação Médica Brasileira para aderir ao regime militar “no sentido de descomunização total do Brasil,” e que tinha apresentado várias queixas contra a BEMFAM, entre outras acusações, por genocídio (Arquivo Nacional, 1969; Conselho [...], 1967).

Desde o início, esses ativistas compreendiam seus esforços como parte de uma luta global sobre a governança reprodutiva, descrevendo o aborto como uma patologia do primeiro mundo ou augúrio de decadência modernista. Em 1971, no sínodo de bispos em Roma, o cardeal conservador Vicente Scherer escreveu ao presidente da AMEG, saudando os esforços da Associação contra “algumas entidades a favor da indiscriminada limitação da natalidade”, mas prevenindo sobre outra campanha “até pior” para liberar o aborto já em curso em vários países desenvolvidos que “sem muita demora entre nós encontrará eco e promotores” (Centro de Documentação e Informação da CNBB, 1972a). No ano seguinte, Evangelista dos Santos e Brandão enviaram um dossiê ao presidente da CNBB denunciando as tentativas de alguns obstetras e ginecologistas brasileiros de importar uma “mentalidade” tolerante do aborto, já evidente em alguns países europeus e estados estadunidenses, e criticando a BEMFAM pela disseminação de uma “mentalidade anticoncepcional” que tinha preparado a opinião pública brasileira para sua aceitação (Centro de Documentação e Informação da CNBB, 1972b). Os dois estavam entre 129 médicos fluminenses que enviaram um abaixo-assinado ao Ministério da Justiça condenando o aborto, expressando preocupação com que mudanças em legislação estrangeira promoveriam “esta prática profundamente anticristã”, e pedindo a eliminação das exceções existentes à criminalização em casos de estupro e risco à vida da mulher (Um

Brado [...], 1972). A Comissão Médica da TFP enviou uma declaração similar, também pedindo a criminalização total, e também culpando setores progressistas da igreja por promover uma mentalidade que preparou o caminho para o aborto legal (Médicos [...], 1972). Em 1973, a CNBB, citando acontecimentos globais e debates parlamentares nacionais, publicou uma coleção de declarações denunciando o aborto emitidas por conferências episcopais de outros países, que ela enviou a legisladores, clérigos e emissoras de rádio católicas no país inteiro (A Igreja [...], 1972). Essa mobilização levou à aprovação de uma proposta legislativa eliminando a exceção em casos de estupro no novo código penal; entretanto, como o próprio código, nunca foi implementada (Nogueira, 1975).

Nesse cenário, as autoridades eclesiais também começaram a promover a criação das primeiras organizações pró-vida entre leigos. A primeira foi o Movimento Gianna Beretta Molla, estabelecida em Rancho Queimado, Santa Catarina em 1973 por ativistas leigos, com o apoio da arquidiocese local (Werlich 2012; Willaméa; Tarantino, 2019). Porém, foi mais importante para a evolução do movimento a criação do Movimento em Defesa da Vida da Arquidiocese do Rio de Janeiro em meados dos anos 1970, composto principalmente por médicos e clérigos católicos e coordenado por Ney Affonso de Sá Earp<sup>3</sup>. Uma amiga dele recordou os laços próximos do grupo com redes pró-vida transnacionais já evidentes na primeira reunião, onde “Cada um recebeu de padre Ney um conjunto de slides que trouxera de viagem aos Estados Unidos, começando então o grupo a fazer palestras em colégios, igrejas, enfim, onde fossem chamados” (Lodi da Cruz, 2010, p.141).

Em 1980, o Deputado João Menezes (MDB/Pará) anunciou sua intenção de apresentar um projeto de lei expandindo as permissões para o aborto legal a casos envolvendo anomalias fetais sérias ou risco à saúde da mulher (Horrorizado [...], 1980)<sup>4</sup>. Entre as reações, a maior igreja protestante no Brasil, a Assembleia de Deus, aprovou uma resolução na sua XXV Assembleia Geral em 1981 exortando suas igrejas a mobilizarem-se contra o aborto, qualificada num editorial do seu jornal *Mensageiro da Paz* como seu primeiro posicionamento

<sup>3</sup> A página do grupo inclui duas datas de fundação, 1976 e 1978. Acessível em: <https://www.defesadavida.com/home.php>.

<sup>4</sup> No final, parece que tal proposta não foi apresentada.

oficial sobre o tema. Refletindo um “ecumenismo conservador” incipiente no campo religioso (Jones; Azparren; Cunial, 2013), o editorial notou que a Igreja Católica tinha reagido contra uma proposta de liberalização que Menezes, de fato, tinha apresentado em 1975; mas que agora, dada a “aguda crise” entre o Clero e o Planalto, “era a hora e a vez das igrejas evangélicas se pronunciarem” (Oliveira, 1981, p. 2). Por sua vez, a CNBB respondeu criando uma Comissão de Emergência em Defesa da Vida, que produziu um plano contemplando uma infraestrutura “pró-vida” expansiva que incluía: organizações eclesiais e leigas; católicas e não católicas; nacionais e estrangeiras. O plano contemplava a nacionalização da experiência do “núcleo pioneiro” da arquidiocese do Rio, estabelecendo: núcleos similares em todas as dioceses do país; a formação de um braço especializado para pressionar legisladores; a disseminação de mensagens “pró-vida” através de uma publicação nacional e de cultos nas igrejas; a formação de coalizões ecumênicas pró-vida com outras igrejas; e um secretariado nacional para coordenar esforços de grupos brasileiros e no exterior. Para promover esse esforço, convocou as Equipes de Nossa Senhora (para casais católicos) e grupos do Movimento Familiar Cristão -- ramos de redes leigas trans/nacionais fundadas no Brasil nos anos 1950 -- junto com os “institutos da família” promovidos nos anos 1970 para se opor (sem êxito) à legalização do divórcio (Centro de Documentação e Informação da CNBB, 1980). Até a Primeira Reunião Interdiocesana da comissão, em São Paulo em 1981, o boletim nacional já tinha sido criado. Ali, o encarregado do setor de família da CNBB, reportou que quase 80 dioceses já tinham despertado para o “problema do aborto,” quinze das quais já tinham uma comissão ou entidade similar (Em Defesa [...], 1981).

Até 1980, então, a Igreja Católica e seus aliados leigos já tinham estabelecido as bases institucionais e discursivas para um movimento “pró-vida” nacional. Nesse ano, as feministas brasileiras também montaram a primeira manifestação pública a favor do direito ao aborto, respondendo a uma batida policial numa clínica de aborto clandestina em Jacarepaguá no Rio (Barsted, 1992). Estudiosas feministas analisaram a relação complexa entre o movimento feminista crescente no país e a Igreja Católica progressista no contexto da Abertura (Amaral, 2014). Como aponta Leila Barsted (1992), as feministas não só estiveram constrangidas inicialmente em relação à defesa pública do direito ao

aborto, por estarem participando num movimento amplo pela democracia no qual a Igreja progressista exercia um papel central; mas também juntavam forças ocasionalmente com clérigos progressistas para denunciar o controle demográfico, o forte incremento de taxas de esterilização e cesarianas, e as atividades de organizações advogando o planejamento familiar, como a BEMFAM. As comunidades eclesiais de base, entretanto, catalisaram a formação de quadros e líderes de vários movimentos sociais, incluindo o feminista e diversos movimentos ditos “femininos”, liderados por mulheres de classes populares reclamando acesso à saúde, creches e outros serviços básicos (Rohden, 1997). Finalmente, dentro do próprio campo religioso, a teologia da libertação criou o espaço institucional e discursivo para o desenvolvimento de teologias feministas desde os anos 1970, geralmente por teólogas inspiradas por seus preceitos, mas críticas de suas limitações (Rohden, 1997; Gebara, 1995, 2006).

## **2 Consolidando uma direita religiosa trans/nacional**

Os anos 1980 marcaram um novo capítulo para o movimento antiaborto que refletia uma confluência de fatores nacionais e mudanças nas redes transnacionais com as quais se articulavam. Nacionalmente, no contexto da mobilização social desencadeada pela Abertura e a Constituinte, as feministas começaram a pressionar pela descriminalização do aborto como parte de uma agenda mais ampla de saúde integral da mulher (Barsted, 1992; Rocha, 1994). Embora bloqueadas no caso do aborto, tiveram uma vitória surpreendente quando o regime anunciou o Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM) em 1983 (Costa, 1999). A mobilização feminista em torno do PAISM e várias propostas para liberalizar o aborto provocaram mudanças paulatinas no ativismo pró-vida no sentido capturado pela literatura sobre movimentos/contramovimentos. Essa dinâmica, porém, é menos uma história de origem do que um capítulo novo nos processos históricos discutidos acima. Além do mais, para compreender as dinâmicas oposicionistas complexas que deram forma a esse novo capítulo e alinharam mais o movimento brasileiro com uma direita religiosa cada vez mais global(ista), é importante levar em conta duas mudanças centralizadoras no campo transnacional religioso no qual estava circunscrito.

Primeiro, os novos papados de João Paulo II e Benedito XVI priorizaram a difusão de um projeto restritivo de governança reprodutiva e uma visão estreita de família pelas redes globais da Igreja, enquanto disciplinaram as vozes progressistas dentro dela. Como arcebispo da Cracóvia, Karol Wojtyla ([1969] /2018) aconselhou Paulo VI na formulação da *Humanae vitae* e, frente à reação contra sua promulgação, lhe recomendou coibir vozes dissidentes com uma instrução sacerdotal reafirmando a infalibilidade do ensino papal e o caráter transcendente e imutável da lei natural. Paulo VI nunca emitiu tal instrução. Como papa, porém, Wojtyla reprimiu teólogos que tinham criticado a encíclica e usou com ela o “acordo pleno e explícito” como teste decisivo na nomeação e promoção de bispos, transformando-a num dispositivo centralizador para mover as redes globais da Igreja numa direção mais conservadora (McClory, 1995, p. 152). Nesses esforços, foi bem servido pelo seu futuro sucessor, o cardeal Joseph Ratzinger, então prefeito da Congregação Sagrada da Doutrina da Fé.

Tais esforços de cima para baixo para disciplinar a Igreja internamente foram reforçados pela ascensão de Ronald Reagan na Casa Branca e o empoderamento da direita religiosa estadunidense. A chamada Política da Cidade do México, que seu governo anunciou na Conferência Global de População em 1984 e que demandava aos beneficiários da sua assistência econômica na área de população declarar que não realizariam ou promoveriam o aborto como método de planejamento familiar, provocou maior atenção à arena internacional por ONGs da direita cristã do país. Entre elas, a Human Life International (HLI), fundada em 1981 pelo padre estadunidense Paul Marx, se tornou o principal motor na criação de um movimento pró-vida global. Remetendo ao imaginário regionalista de ativistas de controle natal estadunidenses duas décadas antes, os líderes da HLI priorizaram a América Latina porque viam as suas maiorias católicas como terreno particularmente propício para a causa (Slattery, 2010). Acima, mapeei como projetos trans/nacionais concorrentes de governança reprodutiva se situavam nos contornos cambiantes do campo religioso brasileiro dos anos 1960 e 1970, eventualmente dando forma a um movimento “em defesa da vida” abrangendo os campos religioso, médico e ativista. Aqui, rastreio como essas duas mudanças globais impulsionaram um maior ecumenismo e conservadorismo no ativismo antiaborto brasileiro durante os anos 1980,

delineando os contornos do movimento antiaborto contemporâneo, profundamente globalizado.

Acadêmicos e jornalistas documentaram extensamente a cruzada vaticana contra a teologia da libertação no Brasil e na América Latina sob João Paulo II e Benedito XVI (Portella; Carvalho, 2022). Ambos os pontífices tentaram subverter a influência dessa teologia, silenciando seus porta-vozes e promovendo clérigos conservadores. Menos atenção foi dada à articulação complexa dessa cruzada com a guerra cultural paralela que esses mesmos atores estavam lançando em nome da “cultura da vida” e da “família natural”. Embora os debates sobre gênero, sexualidade e reprodução não coincidiram totalmente com divisões entre esquerda e direita na Igreja (Cowan, 2021; Gebara, 1995, 2006), existiam diferenças sobre a governança reprodutiva que refletiam a disposição de teólogos da libertação quanto a: questionar as estruturas tradicionais de autoridade eclesial; seus reclamos por maior pluralismo dentro da Igreja; e seus questionamentos epistemológicos ao moralismo abstrato e insistência que a teologia levasse em conta a experiência vivida e os saberes das ciências sociais. Além disso, nas campanhas vaticanas paralelas contra a teologia da libertação e contra a “mentalidade contraceptiva” denunciada na exortação apostólica *Familiaris consortio* (1981), o vilão de uma história frequentemente se invocava na outra (Cowan, 2021).

A conexão entre as duas cruzadas ficou explícita numa reunião peculiar convocada em Bogotá pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em 1984. Foi a primeira reunião regional organizada pela entidade, com o propósito de analisar os desafios teológicos que a Igreja latino-americana enfrentava, avaliar a situação de suas comissões doutrinárias nacionais e afinal endurecer o controle do Vaticano sobre desvios doutrinários. Ratzinger abriu o encontro com um discurso sobre o que ele via como três grandes desafios doutrinários confrontando a Igreja, situando-os inicialmente em países ricos ocidentais, mas tratando também de suas expressões específicas na América Latina. O primeiro envolvia diversos questionamentos à moralidade sexual, que ele atribuiu ao permissivismo liberal que emanava do ocidente e mais concretamente a uma ruptura no “nexo original” conectando a sexualidade ao matrimônio e à procriação, seus supostos fins

teleológicos. A mesma ruptura era a raiz de outro desafio: a flexibilização de papéis de gênero promovida pelo feminismo. Embora Ratzinger reconhecesse que à primeira vista, as demandas feministas pela igualdade poderiam parecer razoáveis, advertiu que promoviam uma cosmovisão perigosa na qual todos os papéis sociais seriam intercambiáveis, especialmente a maternidade e a paternidade, postulando um mundo de indivíduos abstratos, liberados de teleologias imanentes nos seus corpos sexuados. Ratzinger atribuiu o terceiro desafio aos excessos de ecumenismo promovidos pelo Segundo Concílio Vaticano, que fomentaram a falsa noção de que os valores flutuam livremente e que as pessoas, incluindo os cristãos, deveriam usar a razão para fazer julgamentos morais autônomos. A ruptura consequente entre o ser e o bem, isto é, da noção de que certos atos eram inerentemente bons ou maus, relativizava a moralidade, resultando, entre outros desvios, na ética proporcionalista da teologia da libertação. Concretamente, os teólogos da libertação privilegiavam a criação de uma sociedade justa como o bem moral máximo, à custa de todo o resto, e a salvação terrestre acima da salvação eterna. Os três desafios, segundo Ratzinger, desancoravam as pessoas e práticas do seu conteúdo moral inerente e dos seus fins teleológicos naturais. Todos refletiam excessos falaciosos promovidos pelo Segundo Concílio Vaticano, posteriormente agravados pela globalização. Pior ainda, os três desafios postulavam a “libertação” como forma de salvação -- “libertação da moral, libertação da natureza [sexuada] do ser humano, libertação para uma condição utópica” -- afinal produzindo uma “soteriologia de uma sociedade pós-cristã” (Arquivo Nacional, 1984).

Um relatório sobre a reunião de Bogotá foi apresentado à XXII Assembleia Geral da CNBB nesse mesmo ano. Na assembleia, os bispos brasileiros esmagadoramente aprovaram a declaração “Em Favor da Família e em Defesa da Vida”. A CNBB tinha estabelecido o grupo de trabalho para produzir esse texto -- que incluía conservadores e progressistas proeminentes -- com a intenção de formular uma resposta a vários projetos de lei para liberalizar o aborto e ao PAISM. A declaração denunciava uma campanha genocida de esterilização em massa promovida por diversas organizações internacionais associadas com o controle demográfico (Banco Mundial, IPPF, Fundação Rockefeller, etc.), junto com a BEMFAM e o governo brasileiro: um cortejo de entidades condenadas

comumente não só por militantes antiaborto, mas também por feministas na época. Porém, ao atribuir “objetivos idênticos” ao PAISM e também condenar vários projetos para liberalizar o aborto, os bispos procuravam contrariar prioridades então colocadas pelas feministas (Centro de Documentação e Informação da CNBB, 1984).

As redes trans/nacionais pró-vida, por enquanto, estavam proporcionando recursos, táticas, e discursos que alinharam mais o movimento nacional com uma direita cristã cada vez mais global(ista). Em 1984, a recém-formada Associação Nacional Pró-vida de Brasília se tornou a primeira afiliada latino-americana da HLI. Seu diretor, Humberto Leal Vieira (s.d.), relembrou uma colaboração próxima com a HLI para criar novos grupos pró-vida em vários estados brasileiros<sup>5</sup>. A HLI manteve correspondência rotineira com vários ativistas brasileiros, e lideranças estadunidenses visitaram o país várias vezes para disseminar material e estratégias. Numa viagem em 1986, por exemplo, o seu diretor Paul Marx distribuiu várias cópias traduzidas do filme propagandístico pró-vida *O Grito silencioso*, que exibiu em vários eventos pelo país. O uso de imagens sonográficas em vídeo no filme, mudando o discurso do registro religioso para o biomédico, ajudou a expandir o movimento brasileiro além da sua base católica. Escrevendo para Marx no meio da Constituinte, Earp, um interlocutor privilegiado, relatou que tinha exibido o filme para 1200 pessoas no Grande Rio nos dois meses anteriores, “em lugares tão diferentes como uma paróquia católica, uma escola de medicina ... um templo da Assembleia de Deus, uma escola de enfermagem”, e previa uma apresentação numa igreja presbiteriana (University of Notre Dame Archives, 1987). Durante a sua viagem ao país em 1986, Marx inclusive arranjou duas exibições na televisão nacional com a ajuda de líderes eclesiais, admirando-se no seu diário, com o zelo missionário de um globalista comprometido, que “umas 15 milhões de pessoas viram o filme porque eu vim ao Brasil. Que território virgem este no que diz respeito aos esforços pró-vida” (University of Notre Dame Archives, 1986).

As divisões políticas na Igreja brasileira condicionaram a recepção desses discursos e táticas, revelando ao mesmo tempo as interseções cotidianas das

---

<sup>5</sup> Figura chave nas redes trans/nacionais, Vieira posteriormente se tornaria membro vitalício da Academia Pontifícia pela Vida e conselheiro ao Concílio Pontifício da Família (HLI Staff, 2015).

cruzadas paralelas sendo encampadas pelo Vaticano. Assim, segundo Marx, no seu diário de viagem, depois de falar com um grupo de mulheres num colégio católico, apresentadas pelo diretor como “liberacionistas no bom sentido”:

Uma mulher bem-vestida disse que a esterilização é melhor do que o aborto ... Uma mulher levantou e disse que o governo tinha provado que o planejamento familiar natural não funciona... [O diretor] disse que era a minha opinião que a pílula era abortiva. Ele nunca tinha ouvido isso! Uma mulher pediu comprovação (University of Notre Dame Archives, 1986).

A correspondência entre ativistas brasileiros e estadunidenses revela um repúdio compartilhado à teologia da libertação focado em diferenças sobre a governança reprodutiva. Depois de falar com o Cardeal Aloisio Lorscheider, Marx concluiu que o ex-presidente progressista da CNBB era um “hesitante sobre a contracepção e um verdadeiro político” (University of Notre Dame Archives, 1986). Escrevendo no boletim da HLI, Earp (1989) denunciou bispos brasileiros que viam o aborto como um “tema secundário,” inclusive tolerando “uma chamada estrela da teologia da libertação, o Frei Betto, que defende retirar o aborto do código penal e justifica o aborto para mulheres pobres que acham que não podem dar de comer ou educar seus bebês”. Depois de conversar com Earp sobre a suspensão recente da sentença de silêncio penitente de Leonardo Boff, Marx registrou:

Boff escreveu um livro no qual fala da Deusa-mãe; de cara, complicaria toda a compreensão da Trindade ... Boff apoia abertamente as feministas e ... candidatas feministas a cargos políticos. Ele tem escrito contra a *Humanae vitae* ... Monsenhor Earp diz que Boff e companhia estão decididamente buscando mudar a Igreja, jogando fora o espiritual, o sobrenatural e o sacramental. Falam de uma Ecclesio Genesis, ou seja, a geração de uma nova Igreja (University of Notre Dame Archives, 1986).

Um dos espaços onde Marx palestrou e exibiu *O grito silencioso* foi o I Congresso Nacional em Defesa da Família e dos Valores da Civilização Cristã -- talvez a primeira expressão nacional de uma direita religiosa emergente na Nova República, que procurava incidir na nova carta democrática. As conclusões do encontro fizeram um chamado aos constituintes para consagrar os valores cristãos na nova constituição, entre outras medidas, através da proteção da vida a partir da concepção. Mas também demandaram mudanças no campo religioso, exortando as autoridades eclesiais para que proibissem “ideologias incompatíveis

com os princípios cristãos”, particularmente o marxismo, e reprimissem a “diabólica confusão [que] alastra-se por todo o cristianismo” (Arquivo Nacional, 1986).

A constituinte catalisou a mobilização de vários movimentos sociais que buscavam intervir nas regras do jogo do novo sistema democrático. Durante o processo, três coalizões distintas se mobilizaram em torno da governança reprodutiva: proponentes de planificação familiar, coordenados pela BEMFAM; feministas, coordenadas pelo Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM); e ativistas antiaborto, coordenados por aliados dentro da CNBB e apoiados pela nova bancada evangélica (Pitanguy, 2018; Fonseca Sobrinho, 1993; Wohnrath, 2017; Freston, 1994). A última priorizou uma emenda consagrando o direito à vida desde a concepção. Com esse objetivo, a CNBB acionou sua infraestrutura nacional, coletando mais de meio milhão de assinaturas para introduzir uma “emenda popular” (Pitanguy, 2018; Barsted, 1992). Retomando Bourdieu, Vinicius Wohnrath (2017) ressalta o uso estratégico pela CNBB de capital religioso, ativista e médico para legitimar sua posição, ao conceder protagonismo nas audiências públicas a médicos católicos e ativistas da Associação Pro-Vida de Brasília, que estava assumindo o papel de lobista privilegiado do movimento a nível federal. Enfrentando uma constelação de forças hostis ao direito ao aborto, o CNDM fez um cálculo estratégico para não pressionar o tema, argumentando que o aborto não era questão constitucional, mas sim de legislação ordinária: que foi, afinal, a posição que prevaleceu (Pitanguy, 2018).

Durante todo o processo, os ativistas pró-vida usaram material produzido pela HLI com grande efeito. Earp informou Marx, por exemplo, que exibiram *O grito silencioso* em pelo menos duas subcomissões, levando as duas a aprovar emendas protegendo a vida desde a concepção em versões preliminares de seções da carta por amplas maiorias (embora as duas tenham sido eventualmente derrotadas) (University of Notre Dame Archives, 1987). Num relatório posterior, Humberto Leal Vieira, que tinha participado extensamente no processo como assessor legislativo, reconheceu “a grande ajuda da HUMAN LIFE INTERNATIONAL na forma de panfletos e publicações,” que “ajudaram a

corroborar comentários ... sobre as emendas propostas” (University of Notre Dame Archives, s.d.). Alguns anos depois, retornando da reunião do Conselho Episcopal Latino-Americana em Santo Domingo, foi muito mais longe: “Tudo o que nós alcançamos na América Latina se deve a sua organização -- a Human Life International” (University of Notre Dame Archives, 1992).

## Conclusão

Em 1989, a Primeira Reunião Nacional de Líderes Pró-Vida se realizou em Brasília. Paul Marx e outros colegas da HLI participaram, dessa vez junto com outra comitiva de ativistas estadunidenses da Rescue Outreach, o recentemente fundado braço internacional da Operation Rescue, organização notória por suas táticas radicais de “ação direta”, que abrangiam bloqueios de clínicas de aborto para barrar o acesso de mulheres procurando serviços. A convite de Earp, estes, antes de chegar à capital, tinham viajado a vários estados para treinar ativistas locais na sua tática (Centro de Documentação e Informação da CNBB, 1990). No encontro, os ativistas brasileiros resolveram criar uma ampla rede de comunicação conectando as organizações para poder funcionar mais efetivamente como um movimento nacional (University of Notre Dame Archives, 1989). No ano seguinte, depois da eleição de Fernando Collor, Vieira escreveu para Marx expressando otimismo sobre o novo cenário político. Os ativistas brasileiros estavam preparando um “vasto programa de informação a nível de entidades de governo (Legislativo e Executivo) e de dioceses, além de organizações pró-vida, baseado em material informativo recebido do HLI”. Esses esforços já tinham dado frutos, ressaltou, citando a eliminação por Collor de feministas do Conselho Nacional de Direitos da Mulher, a guerra declarada contra “controlistas” pelo Ministro da Saúde e seu chamado para criar um programa de promoção da natalidade: “Tudo isso graças a informação recebida de nós” (University of Notre Dame Archives, 1990).

O impeachment de Collor sem dúvida abafou o otimismo de Vieira; e várias décadas se passariam até que o movimento viesse a gozar de tanta influência novamente, dessa vez sob um autoproclamado capitão em vez de um autonegado marajá. Naquele momento, porém, os contornos importantes do movimento pró-vida brasileiro já eram evidentes. Este artigo ressalta duas dimensões de sua

consolidação. Primeiro, ao situar seu desenvolvimento dentro de um campo religioso plural e em fluxo, procurei ir além das dinâmicas oposicionistas com feministas, geralmente enfatizadas na literatura sobre contramovimentos. Em vez disso, usando a noção de campo religioso, procurei revelar dinâmicas oposicionistas políticas e teológicas menos visíveis nessa literatura e que também têm marcado a trajetória desse movimento. Segundo, ao examinar os efeitos disciplinares e restritivos de suas articulações com o campo transnacional, procurei ressaltar o caráter profundamente globalizado do projeto de governança reprodutiva que lançou -- uma dimensão particularmente significativa dados os discursos antiglobalistas e anticoloniais comumente empregados pela direita trans/nacional para conspurcar seus adversários.

## REFERÊNCIAS

A IGREJA e o Aborto: Boletim de Prensa 70/72. **Comunicado Mensal Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**, Brasília, n. 243, p. 58-61, 1 dez. 1972.

AMARAL, Fernanda Patarra. **O aborto na agenda pública Brasileira (1949-2008). A influência do movimento de mulheres sobre o estado**. São Paulo: Nea - Novas Edições Acadêmicas, 2014.

ARQUIVO NACIONAL. Fundo: Comissão Geral de Inquérito Policial-Militar - BR DFANBSB AAJ. **A AMEG era uma célula comunista**. Relatório, s.d., enviado pelo Ministério da Saúde ao Presidente. n. br\_dfanbsb\_aaj\_o\_ipm\_0623\_d0001de0001. 18 set. 1969. Disponível em: [http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br\\_dfanbsb\\_aaj/o/ipm/0623/br\\_dfanbsb\\_aaj\\_o\\_ipm\\_0623\\_d0001de0001.pdf](http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_aaj/o/ipm/0623/br_dfanbsb_aaj_o_ipm_0623_d0001de0001.pdf). Acesso em 12 jun. 2021.

ARQUIVO NACIONAL. Brasília, D.F. Acervos dos Órgãos de Informação do Regime Militar, Serviço Nacional de Informações. Cardinal Aloísio Lorscheider, **Informação sobre o Encontro da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (SCDF) com as Comissões de Doutrina da América Latina**. Relatório inédito apresentado na XXII Assembleia Geral da CNBB. Incluído no memorando n. 068/19/AC/84 Assunto: XXII Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 25 maio 1984. doc. n. A0426404-1984.

ARQUIVO NACIONAL. Brasília, D.F. Acervos dos Órgãos de Informação do Regime Militar, Serviço Nacional de Informações. Sociedade Beneficente de Estudos De Filosofia. **I Congresso Nacional em Defesa da Família e dos Valores da Civilização Cristã: Documento Final Apresentando as Conclusões do Congresso**. Brasília, D.F. : SBEF, 1986. doc. n. A0599499-1986.

BALTAR DA ROCHA, Maria Isabel. **O Congresso Nacional e a Questão do Aborto: Relatório Preliminar de Pesquisa**. Campinas: Núcleo de Estudos de População, NEPO/UNICAMP, 1994.

BARSTED, Leila de Andrade Linhares. Legalização e descriminalização – 10 anos de luta feminista. **Estudos Feministas**. Florianópolis. v. 0, n. 2, p. 104-130, 1992.

BOURDIEU, Pierre. “Genesis and structure of the religious field.” **Comparative Social Research**. Oslo, v. 13, p. 1-44, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **Cosas dichas**. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2000.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito para Estudar a Conveniência ou Não de um Plano de Limitação da Natalidade em Nosso País - Relatório dos Trabalhos Realizados. **Diário do Congresso Nacional**: Sec. 1. Brasília, D.F. Suplemento ao n. 117. 23 set. 1970.

BUSS, Dorris; HERMAN, Didi. **Globalizing family values: The Christian right in international politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. 2009. Entre Sincretismos e “Guerras Santas”: Dinâmicas e linhas de força do campo. **Revista USP**. São Paulo, n. 81, p. 173-185, 2009.

CENTER FOR THE HISTORY OF MEDICINE, Francis A. Countway Library, Harvard University, Boston, MA., Clarence J. Gamble Collection. Report by Edith M. Gates, **Preparations for South American Exploratory Tour**. New York. Caixa 184, Pasta 2905, 5 out. 1958.

CENTER FOR THE HISTORY OF MEDICINE, Francis A. Countway Library, Harvard University, Boston, MA., Clarence J. Gamble Collection. Edith M. Gates. Pathfinder Fund. **Diary Report**., São Paulo, Caixa 61, Pasta 906, 19 jan-02 fev. 1959.

CENTER FOR THE HISTORY OF MEDICINE, Francis A. Countway Library, Harvard University, Boston, MA., Clarence J. Gamble Collection. Carta de Jeanne Sambin, Rio de Janeiro, a Clarence J. Gamble, Caixa 61, Pasta 913, 26 set. 1962.

CENTER FOR THE HISTORY OF MEDICINE, Francis A. Countway Library, Harvard University, Boston, MA., Clarence J. Gamble Collection. Carta de Jeanne Sambin, Rio de Janeiro, a Edith Gates. Caixa 61, Pasta 921, 17 fev. 1964.

CENTER FOR THE HISTORY OF MEDICINE, Francis A. Countway Library, Harvard University, Boston, MA., Clarence J. Gamble Collection. Carta de Jeanne Sambin, Rio de Janeiro, a Edith Gates, Cambridge, MA. Caixa 61, Pasta 923, 30 jun. 1965.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CNBB. Brasília. Carta de Cardinal Vicente Scherer, Roma, a Dr. Gerson Rodrigues do Lago, 01 out. 1971. **Dossiê – aborto**. Doc. n. 16234. 1972a.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CNBB. Brasília. Carta de Dr. João Evangelista dos Santos e Dr. Dernival da Silva Brandão, Niterói, a D. Aloysio Lorscheider, Presidente da CNBB, 22 abr. 1972. **Dossiê – aborto**. Doc. n. 16234, 1972b.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CNBB. Brasília. Comissão de Emergência da CNBB. **Esboço de anteprojeto**. 1980, Doc. n. 12701, 1980.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CNBB. Brasília. CNBB. **Em prol da vida e em defesa da vida**. XXII CNBB General Assembly, Itaiaci, São Paulo, 25 abr-04 maio. 1984. Doc. n. 17526, 1984.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CNBB. Brasília. Mons. Ney Sá Earp. **Os primeiros ensaios de legislação do aborto no Brasil: Ação direta pro-vida e repercussão legislativa**. Relatório inédito, Rio de Janeiro, Doc. n. 23865, maio 1990.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. **Limitação dos nascimentos. Obras do Padre Charbonneau**, v. 3. São Paulo: CODIL - Companhia Distribuidora de Livros, 1968a [1965].

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. **Moral conjugal no século xx. Obras do Padre Charbonneau**, v. 4. São Paulo: CODIL - Companhia Distribuidora de Livros, 1968b [1966].

CNBB. Plano de Emergência para a Igreja do Brasil. **Cadernos da CNBB**, n. 1, 2. São Paulo: Paulinas, 2004 [1963].

CNBB CENTRAL COMMISSION. A Encíclica ‘Humanae Vitae’. **Comunicado Mensal – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**, Brasília, ed. 194, p. 14-18, 1 nov. 1968.

CONSELHO Federal de Medicina julga ético o emprego de anticoncepcionais. **Boletim da Bemfam**, Rio de Janeiro, ano 1, ed. 10, p. 1, dez. 1967.

CORRÊA, Sonia; ARILHA, Margareth; FALEIROS DA CUNHA, Maísa. Reproductive Statecraft: The Case of Brazil. Em SOLINGER, Rickie; NAKACHI, Mie. **Reproductive states: Global perspectives on the invention and implementation of population policy**. Oxford: Oxford University Press. Cap. 7, p. 218-258, 2016.

CORRÊA, Sonia; KALIL, Isabel. **Políticas antigênero em América Latina: Brasil**. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2020. Disponível em: <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Brasil%2020200204.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2021.

COSTA, Ana Maria. Desenvolvimento e implementação do PAISM no Brasil. In GRIFFIN, Karen; COSTA, Sarah Hawker. **Questões da saúde reprodutiva**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Cap. 17, p. 319-337, 1999. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/t4s9t/pdf/giffin-9788575412916-18.pdf>. Acesso em 11 fev. 2001.

COSTA, Leticia Borges, Fundadora do Serviço de Orientação à Família. **Entrevista (inédita) concedida a Rafael de la Dehesa**. São Paulo, 21 jul. 2017.

COWAN, Benjamin A. **Moral majorities across the Americas: Brazil, the United States and the creation of the religious right**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.

EARP, Msgr. Ney. Confrontation in Brazil. **HLI Reports**, Gaithersburg, MD, v. 7, n. 7, p. 3, 01 jul 1989. Georgia State Library Digital Collections, Disponível em: <https://digitalcollections.library.gsu.edu/digital/collection/arwg/id/12627/rec/1>. Acesso em: 02 jul. 2021.

EM DEFESA da vida. **Carta Mensal das Equipes de Nossa Senhora**, São Paulo, n. 6, p. 25-26, 01 set. 1981. Disponível em: <https://www.ens.org.br/carta-mensal/198109>. Acesso em: 19 dez. 2019.

FELITTI, Karina. Después de *Humanae Vitae*: Moral sexual y paternidad responsable en los discursos católicos de los años 70. Em TOURIS, Claudia; CEVA, Mariela. **Los avatars de la nación católica, cambios y permanencias en el campo religioso contemporáneo**. Buenos Aires: Biblos, 2012, p. 181-198.

FERREIRA, Antônio Rodrigues. Em defesa da família brasileira contra as investidas de um sacerdote: A propósito de um livro do Revmo. Pe. Paul-Eugène Charbonneau, C.S.C. **Catolicismo**, São Paulo, ano 16, n. 192, p. 2-6, dez. 1966. Disponível em: <https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0192/PO2-03.html>. Acesso em: 23 mar. 2022.

FONSECA SOBRINHO, Délcio da. **Estado e população: Uma história do planejamento familiar no Brasil**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos & UNFPA, 1993.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: História ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

GEBARA, Ivone. The abortion debate in Brazil: A report from an ecofeminist philosopher under siege. **Journal of Feminist Studies in Religion**. Madison, New Jersey, v. 11 n. 2, p. 129-135, 1995.

GEBARA, Ivone. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. Entrevista concedida a Maria José Rosado-Nunes. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>. Acesso em: 11 dez. 2021.

HLI STAFF. A Tribute to Humberto Leal-Vieira. **Human Life International**. Front Royal, Virginia, 12 out. 2015. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20201022033505/https://www.hli.org/2015/10/a-tribute-to-dr-humberto-leal-vieira/>. Acesso em: 05 jul. 2019.

HORRORIZADO com mortes, deputado defende o aborto. **Diário do Paraná: Órgão dos Diários Associados**, Curitiba, ano xxvi, n. 7643, 05 nov. 1980. 2, p. 6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=761672&pesq=%22Jo%C3%A3o%20Menezes%22%20and%20aborto&pasta=ano%20197&hf=memoria.bn.br&pagfis=144222>. Acesso em: 05 abr. 2019.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e história do presente. **Cadernos CERU**. São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-70, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Anuário Estatístico do Brasil: 2019**. v. 79, Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

JONES, Daniel Eduardo; AZPARREN, Ana; CUNIAL, Santiago. Derechos reproductivos y actores religiosos. Los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011). **Espacio Abierto**, Maracaibo, VE, v. 22, n 1, p. 110-133, 2013.

JUNQUEIRA, Rogerio Diniz. A invenção da 'ideologia de gênero': A emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero.

**Psicologia Política**, Florianópolis, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018.

LODI DA CRUZ, Pe. Luiz Carlos. Pensamiento e vida de Mons. Ney Affonso de Sá Earp. **Aquinate**, [s.l.] n. 13, p. 135-154, 2010.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, Niterói, n. 5, p. 21-43, 1998.

MCCLORY, Robert. **Turning point: The inside story of the papal birth control commission and how Humanae Vitae changed the life of Patty Crowley and the future of the Church**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1995.

MÉDICOS católicos consagraram o homossexualismo. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, ano 37, no. 13.586, p. 8, 10, 05 mar. 1967. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718\\_04&pesq=congresso%20cat%C3%B3lico%20brasileiro%20de%20medicina&pasta=ano%20196&pagfis=64635](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718_04&pesq=congresso%20cat%C3%B3lico%20brasileiro%20de%20medicina&pasta=ano%20196&pagfis=64635). Acesso em: 04 fev. 2021.

MÉDICOS da TFP Dirigem-se ao Ministro da Justiça. **Catolicismo**, São Paulo, ano 22, n. 261, p. 2, set. 1972. Disponível em: <http://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0261/P02-03.html#.XTzMKZO6O3U>. Acesso em: 27 jul. 2019.

MEYER, David S.; STAGGENBORG, Suzanne. 1996. Movement, countermovement, and the structure of political opportunity. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 101, n. 6, p. 1628-1660, 1996.

MISKOLCI, Richard. 2018. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à 'ideologia de gênero.' **Cadernos Pagú**, Campinas, n. 53, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201800530002>. Acesso em: 11 out. 2021.

MORGAN, Lynn M.; ROBERTS, Elizabeth F.S. Reproductive governance in Latin America. **Anthropology & Medicine**, Abingdon, Oxfordshire, Reino Unido, v. 19, n. 2, p. 241-254, 2012.

NATIONAL ARCHIVES, College Park, MD. Record Group 59, Records of the Department of State, Series Subject Numeric Files 1967-69. American Embassy, Rio de Janeiro, to Department of State/Agency for International Development, **Airgram no. A-1092, Subject: Brazilian Reaction to Birth Control Encyclical**. Caixa 3061, Pasta SOC 13 BRAZ – XR – SOC 13-3 BRAZ., 04 out. 1968.

NECOCHEA LÓPEZ, Raúl. Gambling on the Protestants: The Pathfinder Fund and birth control in Peru, 1958-1965. **Bulletin of the History of Medicine**, Baltimore, v. 88, n. 2, p. 341-377, 2014.

NOGUEIRA, Glória. Aborto: Por que não discutir? **Opinião**, Rio de Janeiro, 07 mar. 1975, p. 4. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=123307&pasta=ano%20197&pesq=%22trist%C3%A3o%20de%20athayde%22&pagfis=2747>. Acesso em 09 ago. 2019.

NUNES, Aurélio. Denúncias de intolerância religiosa desmentem 'crisofobia' de Bolsonaro. **Notícias UOL**, São Paulo, 25 set. 2020, Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/09/25/cristocracia-e-trafficantes-de-jesus-dados-afastam-crisofobia-de-bolsonaro.htm>. Acesso em: 17 maio. 2021.

OAKS, Laury. Irish Trans/national Politics and Locating Fetuses. In MORGAN, Lynn M.; MICHAELS, Meredith W. **Fetal Subjects: Feminist Positions**, Cap. 10, p. 175-198. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

O BRASIL aplaude a Encíclica de Paulo VI. **A Cruz**, Rio de Janeiro, ano 48, n. 2524, p. 1-5, 18 ago. 1968. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=829706&Pesq=%22humanae%20vitae%22&pagfis=15367>. Acesso em: 02 fev. 2021.

OLIVEIRA, Joanyr de. Legalização do aborto. **Mensageiro da Paz**, Rio de Janeiro, v.51, n. 1127, mar 1981, p. 7.

PESSOA, Francisco Lagge (ed.). **Brasil: Control de la natalidad, agosto 1966-67. Algunos documentos clave**. Cuernavaca, MX: CIDOC, 1967.

PITANGUY, Jacqueline. A Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes: Memórias para o futuro. In BERTOLIN, Patrícia Tuma Martins; ANDRADE, Denise Almeida de; SUBACAIÁ MACHADO, Monica. **Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes: 30 anos depois**. São Paulo: Editora Autonomia Literária, 2018. Cap. 1, p. 5-20.

PORTELLA, Rodrigo; SOUSA CARVALHO, Nilmar de Sousa Carvalho. 2022. O retorno à grande disciplina: O pontificado de João Paulo II e a igreja dos pobres no Brasil. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 30, n. 101, p. 206-228, 2022.

RICHERS, Rimar; BUARQUE DE ALMEIDA, Eduardo Augusto. O planejamento familiar e o mercado de anticoncepcionais no Brasil. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 15, n. 4, p 7-21, 1975.

ROCHA, Camila. Cristianismo ou conservadorismo? O caso do movimento antiaborto no Brasil." **Revista TOMO**, São Cristovão, SE, n. 36, p. 43-78, 2020.

ROHDEN, Fabiola. 1997. Catolicismo e protestantismo: O feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagú**, Campinas, n. 8/9, p. 51-97, 1997.

SCHULTHEIS, Franz. 2007. "Salvation goods and domination: Pierre Bourdieu's Sociology of the Religious Field," In STOLZ, Jorg. **Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications**. Berna: Peter Lang, 2007, p. 31-50.

SIGAUD, D. Geraldo de Proença. É a hora da humildade, senhores padres!. **O Jornal**, Rio de Janeiro, ano 49, n. 14391, 27 ago. 1968. 2, p. 6. Disponível em: [https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=110523\\_06&pasta=ano%201968&pesq=sigaud%20and%20humanae&pagfis=67242](https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=110523_06&pasta=ano%201968&pesq=sigaud%20and%20humanae&pagfis=67242). Acesso em: 12 jun. 2021.

SLATTERY, Kathryn. **Building a "World Coalition for Life": Abortion, population control and transnational pro-life networks, 1960-1990**. New South Wales, 2010. Tese (Doutorado em História). School of History and Philosophy, University of New South Wales, 2010.

UM BRADO de Alerta. **A Cruz**, Rio de Janeiro, ano 52, n. 2735, p. 2, 5-6, 16 jul. 1972. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=829706&pasta=ano%20197&pesq=%22brado%20de%20alerta%22&pagfis=16625>. Acesso em: 26 jul. 2019.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In Paul Marx Papers (Daqui em diante CMRX). **Humberto Leal Vieira. The 'Pro-Vida' Movement of Brasília**. 19-- , Caixa 7, Pasta 13. s.d.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In CMRX. **Paul Marx. Human Life International. Diary Report**. 14 set-15 out. 1986: Brazil & Argentina. Caixa 79, 1986.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In CMRX. **Carta de Msgr. Ney A. de Sá Earp, Petrópolis, a Fr. Paul Marx O.S.B, Gaithersburg**. 08 jun 1987. Caixa 7, Pasta 14, 1987.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In CMRX. **Rescue Outreach in Brazil**. Relatório inédito enviado a Paul Marx por Kathleen Essex, 1989. Caixa 7, Pasta 12, 1989.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In CMRX. **Carta de Humberto Vieira Leal, Brasília a Paul Marx, Gaithersburg**. 22 nov. 1990, Caixa 7, Pasta 14, 1990.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME ARCHIVES. In CMRX. **Carta de Humberto Leal Vieira, Brasília, a Fr. Paul Marx, Gaithersburg**. 12 dez. 1992, Caixa 7, Pasta 13, 1992.

USAM mulheres como cobaias!. **A Luta Democrática**, Rio de Janeiro, p. 2, 30 abr. 1967. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030678&pesq=%22frei%20gi%22%20estreito%20&pasta=ano%20196&pagfis=35858>. Acesso em: 12 jun 2021.

VAGGIONE, Juan Marco. 2014. Sexuality, Religion and Politics in Latin America. In CORRÊA, Sonia; DE LA DEHESA, Rafael; PARKER, Richard. **Sexuality & Politics: Regional Dialogues from the Global South**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 136-165. 2014.

VERTER, Bradford. Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. **Sociological Theory**, Nova Iorque, v. 21, n. 2, p. 150-174, 2003.

VIEIRA, Humberto L. Movimentos pró-vida brasileiros. **PROVIDAFAMILIA**, Brasília, s.d. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20080228150007/http://providafamilia.org.br/movimentos.ht>. Acesso em: 05 jul. 2019.

VILLAMÉA, Luiza; TARANTINO, Monica. De Rancho Queimado ao planalto central. **El País**, São Paulo, 07 maio. 2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/24/politica/1556137351\\_969753.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/24/politica/1556137351_969753.html). Acesso em: 07 maio. 2019.

WERLICH, Sabino. Sabino Werlich: 40 anos de luta em defesa da vida não nascida. **Jornal da Arquidiocese de Florianópolis**, Florianópolis, ano XV, n. 178, p. 24, 5 maio 2012.

WOHNRATH, Vinicius Parolin. **Constituindo a Nova República: agentes católicos na Assembleia Nacional 1987-88**. Campinas, 2017. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2017.

WOJTYLA, Card. Karol. Letter to Pope Paul VI. **Lifesite News**, Front Royal, Virginia, Tradução Diane Montagna. 25 jul. 2018 [1969]. Disponível em: <https://www.lifesitenews.com/news/never-before-published-letter-of-cardinal-wojtya-to-paul-vi-on-humanae-vita/>. Acesso em: 1 out. 2021.