



¡Ya no basta con la caridad!

El film *Ya no basta con rezar* y las tensiones políticas dentro del catolicismo romano chileno en la década de 1970

Fabián Bustamante Olguín

Universidad de Chile



Resumen

Este artículo analiza las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia Boido. Se sostiene que, en lo esencial, la película intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes católicos romanos al insertarse en barrios marginales que los llevaron a «optar por los pobres», y en segundo lugar, del interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular.

Palabras clave: Catolicismo Romano, Concilio Vaticano II, Teología Latinoamericana de la Liberación, Chile.

Resumo

Este artigo analisa as tensões dentro do chileno catolicismo romano no filme exibiu *Ya no basta con rezar* (1972) do diretor chileno Aldo Francia Boido. Argumenta-se que, em essência, o filme tenta dar conta, em primeiro lugar, dos desafios para a instituição de caridade de muitos sacerdotes católicos romanos quando inseridos em favelas que levaram a «opção pelos pobres», e em segundo lugar, o interesse do diretor Aldo Francia para fortalecer a relação entre cristãos e marxistas para um projeto comum, como era o «caminho chileno para o socialismo», representada pelo governo da Unidade Popular.

Palavras-chave: Catolicismo Romano, Concilio Vaticano II, Teologia Latinoamericana da Libertação, Chile.



Abstract

This article analyzes the tensions within the Chilean Roman Catholicism exhibited in the film *Ya no basta con rezar* (1972) of Chilean director Aldo France Boido. It is argued that, in essence, the film tries to give an account, firstly, of the questioning of the charity of many Roman Catholic priests by inserting themselves into slums that led them to «opt for the poor» and, secondly, the interest of the director Aldo France to reinforce the connection between Christians and Marxists for a common project as was the «Chilean way to socialism», represented by the government of *Unidad Popular*.

Keywords: Roman Catholicism, Vatican Council II, Latin American Liberation Theology, Chile.

Fabián Bustamante Olgún

Licenciado en Historia (2008) por la Universidad Diego Portales, en Santiago, Chile y Magíster en Historia, mención Chile (2013) por la Universidad de Santiago. Actualmente se desempeña como profesor del Área de Humanidades de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. Sus áreas de investigación son catolicismo romano y política en el Chile del siglo XX.

Cita recomendada de este artículo

Bustamante Olgún, Fabián (2017). «¡Ya no basta con la caridad! El film *Ya no basta con rezar* y las tensiones políticas dentro del catolicismo romano chileno en la década de 1970». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 153–174. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

En el presente artículo se pretende analizar las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia, filmada durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973).¹ Esta película, en efecto, cuenta la historia de un sacerdote —el Padre Jaime, protagonizado por Marcelo Romo—² que toma conciencia paulatinamente de la lucha de clases a medida que iba observando fuera de su entorno parroquial la miseria de los pobladores en las afueras de la ciudad de Valparaíso. La película se encuentra ambientada en los últimos años del gobierno del demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva (1964-1970), que estuvo caracterizado por un conjunto de reformas sociales —financiadas por los Estados Unidos de Norteamérica a través de la *Alianza para el Progreso* (Corvalán Marquéz, 2012: 314)—, orientadas a cambiar la estructura de la sociedad chilena. Tales reformas sociales generaron polarización política y conflicto social que, finalmente, desembocaron en el golpe de Estado en 1973.

A partir de lo dicho sostenemos que —en lo esencial— *Ya no basta con rezar* intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes católicos romanos al insertarse en barrios pobres. A través de ese compromiso observaron las injusticias del capitalismo dependiente, la indolencia de las clases dominantes y de la jerarquía eclesiástica, prefiriendo optar por los pobres y luchar

¹ El objetivo de este artículo no es, por cierto, ahondar en un análisis técnico y cinematográfico de esta película.

² Marcelo Romo es un actor de cine y teatro, quien estudió en la Universidad de Chile en la década de 1970. Participó de las películas más importantes del Nuevo Cine Chileno como *El Chacal de Nahueltoro* (1969) dirigida por Miguel Littin y en las películas *Voto más fusil* (1971) y *La Metamorfosis del Jefe de la Policía Política* (1973), ambas dirigidas por Helvio Soto. Romo militó en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y una semana después del golpe de Estado de 1973 fue detenido y llevado al Regimiento Buin donde fue torturado. Tras años de exilio en Inglaterra, México, Colombia y Venezuela, regresó a Chile en la década de 1990 para trabajar en teleseries en Televisión Nacional de Chile (TVN). Actualmente padece Alzheimer, lo cual lo mantiene alejado de la vida pública.



junto con ellos por su liberación (Salinas, 1992). En segundo lugar, el film muestra interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular.

En ese sentido el camino no fue fácil. La politización de los católico-romanos en esta época dibujaron una división entre un catolicismo romano «liberador», otro «moderado» o «socialcristiano» y un catolicismo romano «conservador», todas ellas divididas en torno a su posición respecto de la reflexión católica romana tradicional sobre la pobreza (Salinas, 1987). Es decir, en la disyuntiva entre la caridad o justicia social —la cual generó serios inconvenientes al interior de la Iglesia Católica Romana post-conciliar— sobre todo en lo que respecta a la caridad. Caridad que, por cierto, es cuestionada a lo largo de toda la película porque lo que subyace en ella es un claro ideologismo tradicionalista, defendido por la jerarquía de la Iglesia Católica Romana que —junto con la oligarquía— promovían conservar el orden social —entendiéndolo como el «orden querido por Dios»—, desigual y con jerarquías naturales, aunque sin modificarlo, por supuesto.

Para entender estas tensiones, en este artículo llevaré a cabo un recorrido por los cambios acontecidos en la Iglesia Católica Romana a partir del Concilio Vaticano II para luego describir cómo influye tal concilio en América Latina, y posteriormente analizar el diálogo entre cristianismo y marxismo. Por último concluiré con el análisis de la mencionada película a fin de interrogar las tensiones al interior del catolicismo romano chileno visualizadas en esta producción.

La Iglesia Católica Romana como «Pueblo de Dios»: El Concilio Vaticano II

Al respecto hay que partir señalando que los cambios producidos en el catolicismo romano mundial —como resultado del Concilio Vaticano II, el cual sesionó entre los años 1962 a 1965— provocaron un profundo impacto puesto que la Iglesia Católica Romana iniciaba una apertura a los asuntos «seculares», sin quedar



indiferente a los cambios socio-políticos acontecidos principalmente en Europa y América Latina. Este proceso, en efecto, conocido como *aggiornamento* colocó a la Iglesia Católica Romana como «Iglesia, pueblo de Dios», adaptándose a los nuevos tiempos. El proyecto de la iglesia como «pueblo de Dios» tenía como objetivo dar una interpretación teológica a los desafíos políticos, económicos y sociales de la posguerra con el propósito de insertarse en el contexto bipolar de la guerra fría.

Estos cambios —como se señaló arriba— permitieron la construcción de una «iglesia» ya no en el sentido de una estructura burocrática, jerárquica e institucional, sino más bien una «iglesia» en tanto comunidad de creyentes. Dicho en otras palabras, el concilio promovía la inclusión de todos los miembros de la Iglesia Católica Romana dentro de la cual — por cierto— estaban llamados a jugar un papel importante.

Al respecto, es interesante subrayar el papel jugado por los laicos considerados por la Iglesia Católica Romana como sujetos activos y no meros receptores de los sacramentos. De allí que, por ejemplo, fueran relevantes para la construcción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), y también de nuevas corrientes dentro del catolicismo romano de esa época como la Renovación Carismática Católica (RCC), —surgida en la década de 1960 en los Estados Unidos—, fuertemente influenciada por el pentecostalismo (Bustamante Olguín, 2011).

Lo dicho, por cierto, no significó la democratización de la Iglesia Católica Romana, sino más bien, la jerarquía se colocaba en función de la mencionada comunidad.

Ahora bien, a contrapelo de los postulados del concilio, existieron otros sectores de la Iglesia Católica Romana que rechazaron rotundamente sus tesis. Tales sectores integristas, en efecto, se aglutinaron en torno a varios grupos —profesando una ideología tradicionalista, por lo demás—, pretendiendo mantener el modelo de Cristiandad que postulaba la tesis según la cual la Iglesia Católica Romana debía estar por encima de los poderes civiles, tal como lo hiciera durante toda la edad media («Modelos eclesiásticos», 2007). En América Latina, por ejemplo, el grupo conocido como «Tradicón, Familia y Propiedad» (TFP) —surgido



en Brasil en la década de 1950, y fundado por Plinio Correa de Oliveira— fue un claro ejemplo de esta tendencia que rechazaba el *aggiornamento* de la Iglesia Católica Romana. Esta organización transnacional tuvo filiales en países como Argentina, Uruguay y Chile. En Chile —a partir del año 1962— se conformó un grupo filial denominado *Fiducia* (término en latín que significa «confianza») en la Universidad Católica de Santiago, lanzando una revista del mismo nombre. El movimiento adquirió personalidad jurídica en 1967, pasando a denominarse «Tradición, Familia y Propiedad» y en la cual participó Jaime Guzmán en su juventud. Es de importancia destacar que Guzmán fue el intelectual orgánico de la dictadura cívico-militar y creador de la Constitución de 1980 que rige actualmente el sistema político chileno (Bustamante Olguín, 2014).

Por otra parte, otro punto interesante de este «giro copernicano» en la Iglesia Católica Romana fue —sin lugar a dudas— sus propulsores, a saber: el Papa Juan XXIII y el Papa Pablo VI. Este último, en su encíclica *Populorum progressio* (1967), planteaba la tesis según la cual los pueblos subdesarrollados pueden luchar por mejorar sus condiciones de vida, a la vez que realizaba un llamado a las naciones desarrolladas para que actuaran con mayor justicia en sus relaciones con los menos favorecidos.

Estos dichos del Papa Pablo VI, en efecto, causaron un gran impacto en América Latina, sobre todo en la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y en la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla (1979). Ésta última, por cierto, sostuvo que el subdesarrollo de los países latinoamericanos se debía al desarrollo de los países industrializados. Tesis que, por cierto, estaba influenciada por la «Teoría de la Dependencia» surgida en la década de 1970 gracias a los estudios del economista argentino Raúl Prebisch, quien planteaba que el *centro* domina y explota a la *periferia* produciendo su subdesarrollo (Del Pozo, 2009: 193-194). Todo ello —y tal como se expresaba en el lenguaje de la época—, era producto del neocolonialismo, propio del capitalismo dependiente, principal factor del atraso económico, tecnológico, social y político de América Latina.



En suma, las consecuencias que trae consigo el subdesarrollo —marginalidad, pobreza, violencia, autoritarismo, entre otras— llevaron a que los católicos romanos latinoamericanos tomaran conciencia de que la única alternativa para terminar con todos esos males era lograr el conjunto de cambios sociales necesarios para hacer más soportable las paupérrimas condiciones de vida de los pobres.

El acercamiento a la realidad latinoamericana: Surgimiento de la «opción preferencial por los pobres»

La mencionada Segunda Conferencia Episcopal de Medellín aplicó las tesis del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, reformulando la dirección de la Iglesia Católica Romana hacia una posición militante estableciendo así la «opción preferencial por los pobres» (Loeza, 2008).

En un año marcado por la rebelión juvenil de París (1968), de la contracultura, de la crítica social y de la crisis del modelo desarrollista en América Latina, Medellín, en efecto, fue la expresión de la Iglesia Católica Romana situada en la periferia subdesarrollada y oprimida. Cuestión que, en consecuencia, derivó en una nueva teología: la Teología Latinoamericana de la Liberación, que aceptó algunos conceptos del marxismo para el análisis de la realidad latinoamericana, tales como el determinismo económico, las relaciones estructura-superestructura, la lucha de clases y la plusvalía (Borja, 1997).

Cabe hacer notar —con respecto a la lucha de clases—, que la teología latinoamericana de la liberación privilegió los métodos pacíficos, aunque no descartó la violencia bajo ciertas circunstancias que implicaran su uso (Borja, 1997). De hecho, algunos sacerdotes dejaron su sotana para enrolarse, por ejemplo, en la guerrilla. Uno de los casos emblemáticos al respecto fue Camilo Torres Restrepo en el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia. Muerto en combate en 1966, fue convertido en «mártir de la izquierda católica», según las palabras del historiador chileno José del Pozo (2009: 224). Dentro de esa misma guerrilla se encontraban entre sus líderes otros ex-sacerdotes: los españoles



Domingo Laín y Manuel Pérez, éste último –incluso– llegó a ser jefe del ELN hasta su muerte en 1997.

No menos importante es destacar –además– que la teología latinoamericana de la liberación rechazó la parte filosófica del marxismo –léase el materialismo dialéctico– que contrastaba, obviamente, con el dogma católico romano (Borja, 1997). Otro elemento a considerar es que sus principales representantes son los teólogos católicos romanos, Gustavo Gutiérrez (1971), Hélder Cámara (1973), Juan Luis Segundo (1975, 1989), Ernesto Cardenal (1976), Segundo Galilea (1985) y Leonardo Boff (1987), entre otros, y los teólogos protestantes como Rubem Alves (1970), José Míguez Bonino (1977) y Emilio Castro (1985), entre otros. No está demás decir que el término se debe al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, aparecido en 1971 en Lima, Perú.

La teología latinoamericana de la liberación postula que el sujeto histórico son los pobres y su pueblo, pueblo que se organiza para arbitrar las luchas por el cambio social. Es por esta razón que buena parte del clero de base se unió a los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda generando en la jerarquía católica romana conservadora una oposición a estos planteamientos cercanos –a su juicio– al marxismo. En ese sentido la Iglesia Católica Romana históricamente ha condenado al comunismo por considerar que la mayoría de sus principios eran contrarios a la doctrina católica romana, sobre todo los aspectos relacionados al materialismo, el ateísmo y la abolición de la propiedad privada. Tales aspectos –a juicio de la jerarquía– se veían verificados en la teología latinoamericana de liberación, representando la «infiltración marxista» en sus cuadros apostólicos llegando –incluso– a amonestar a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Ernesto Cardenal (Borja, 1997). Lo señalado se concentró en un documento del Vaticano con la firma del cardenal Joseph Ratzinger y del Arzobispo Alberto Bovone (1999) titulado «Instrucción de la sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”», emitido por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe el 6 de agosto de 1984, condenando la teología latinoamericana de la liberación.



En esa misma línea, Juan Pablo II (Karol Wojtyła) estuvo convencido bajo su papado de enfrentarse al comunismo, encabezando diversas visitas en América Latina, subrayando en ellas la «opción por los pobres y no la lucha de clases» (Kourliandsky, 2014: 60). Un ejemplo de ello fue el trato humillante de Juan Pablo II a Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura del gobierno revolucionario sandinista en Nicaragua, forzándolo a arrodillarse ante él, en una clara señal de amonestación con su compromiso con la revolución en su visita en 1983. Otro momento importante fue su visita a Chile en 1987, legitimando al dictador Augusto Pinochet, quien también fue conocido por su postura anticomunista.

Lo dicho, por cierto, estuvo en plena correspondencia con la idea de Juan Pablo II de preservar el poder de la Iglesia Católica Romana en nuestro continente. Tal tesis, en efecto, fue el resultado de la actitud de Estados Unidos de Norteamérica que consideró —sobre todo en los gobiernos de Richard Nixon (1969-1974) y Ronald Reagan (1981-1989)— a la Iglesia Católica Romana como cómplice de la Unión Soviética debido al surgimiento en su seno de la Teología Latinoamericana de la Liberación. El resultado de todo ello fue la entrada de algunas iglesias evangélicas derechistas estadounidenses, que se establecieron en diversas ciudades latinoamericanas, expandiendo la llamada «teología de la prosperidad». Frente a ello, Juan Pablo II se reunió con Reagan —dos anticomunistas reconocidos, por cierto— en 1982 para encontrar un compromiso con la Casa Blanca. Sin ir más lejos, cabe mencionar que esta reunión consolidó una alianza estratégica entre Juan Pablo II y Ronald Reagan, quienes trabajaron para poner fin a la Unión Soviética (Kourliandsky, 2014: 60).

Cristianismo y marxismo

Como señalé en páginas anteriores, el mencionado proceso de *aggiornamento* de la Iglesia Católica Romana, sumado a las tesis de la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín y —agréguese además— la flexibilización del dogma estalinista en el marxismo, permitieron el «diálogo cristiano-marxista». Este diálogo —que por cierto superó la clásica expresión de Marx sobre la religión como «opio del pueblo»— se generó por primera vez en Francia con las



tesis del filósofo marxista Roger Garaudy y el jesuita Jean Yves Calvez, cimentado paralelamente en la experiencia de los «curas obreros» en los suburbios franceses. También se podrían nombrar a otros dos neomarxistas abiertos al diálogo con los sectores cristianos, que no eran ni leninistas ni estalinistas: el alemán Ernest Bloch y el italiano Antonio Gramsci.

El acercamiento entre cristianos y marxistas, en efecto, tuvo como consecuencia principal una división fuerte del catolicismo romano latinoamericano. Fue mirado con preocupación —como era lógico— por el ala conservadora del catolicismo romano, que consideraban una verdadera herejía establecer lazos con el marxismo ateo, considerado «intrínsecamente perverso», según lo dicho por el Papa Pío XI.

Demás está demás decir que, en esa misma línea, en 1949 el Papa Pío XII dictó la histórica proclama que imponía pena de excomunión a todos aquellos católicos romanos que apoyaran al comunismo.

En otro plano, en Chile, por ejemplo, el año decisivo para este diálogo fue 1965, año en que ocurrieron dos acontecimientos importantes como respuesta a la ofensiva del gobierno demócrata cristiano expresada en la consigna «religión versus marxismo».³ En primer lugar, la manifestación entre los meses de abril y mayo que unió a cristianos y marxistas para condenar la invasión imperialista estadounidense en República Dominicana, la cual derrocó al presidente Juan Bosch y apoyó al régimen represivo de Joaquín Balaguer. En segundo lugar, la publicación del ensayo *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina* (1969), de los militantes demócratacristianos Jacques Chonchol y Julio Silva Solar. Tal ensayo, en efecto, planteó «una vía no capitalista de desarrollo», contribuyendo a forjar un polo crítico al interior del Partido

³ Sin embargo, hubo una expresión previa en Chile de este «diálogo cristiano-marxista» en el grupo Germen, primera expresión de una «iglesia de los pobres», fundado por Clotario Blest en 1933. Según lo afirma Maximiliano Salinas (1987): «En 1933 el grupo Germen expresaba su decisión de romper definitiva y radicalmente los torpes lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista en que vivimos» (p. 235).



Demócrata Cristiano, que por ese entonces estaba en el gobierno (Amorós: 2005:108).

Sin perjuicio de tales acontecimientos, posteriormente se originó el Movimiento «Iglesia Joven» originado a partir de la «toma» de la Catedral de Santiago en 1968, por parte de sacerdotes y laicos, bajo la consigna de una «iglesia junto al pueblo y su lucha» (Salinas, 1987: 239). Luego esta experiencia derivó en la conformación del grupo «Cristianos por el Socialismo» —en adelante citado como «CpS»—, resultado de un encuentro celebrado en abril de 1971, que culminó con la declaración de los 80 donde manifestaban su adhesión a un socialismo despojado de todo marxismo dogmático. Agréguese además que un centenar de sacerdotes se habían reunido con Fidel Castro —quien por esos días visitaba el Chile de la Unidad Popular— el 29 de noviembre de 1971 en los jardines de la Embajada de Cuba en Santiago (Amorós, 2005: 115-116).⁴

Posteriormente CpS organizó un congreso a nivel continental en el que participaron cristianos católicos y protestantes —latinoamericanos y europeos— reunidos en abril de 1972 en Santiago, que buscaban su integración en el proceso de construcción de un Chile socialista, apoyando abiertamente al gobierno del presidente Salvador Allende.

Lo anterior contrastaba con la posición de la jerarquía católica, liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez, de posición socialcristiana moderada, acusando a CpS de causar división dentro de la iglesia. Del mismo modo —aunque más radical— se refirieron sectores de católicos conservadores integristas que fueron mucho más allá en su descalificación hacia los CpS apuntándolos como una “infiltración marxista” en la iglesia (Bustamante, 2014). Lo interesante de ello es que este último sector apoyó el golpe militar de 1973, condenando abiertamente a

⁴ Posteriormente, Fidel Castro invitó a una delegación de CsP a visitar Cuba en marzo de 1972.



los CpS quienes muchos de ellos terminaron exiliados, torturados y asesinados por la dictadura militar.⁵

En el resto del continente, en tanto, religiosos y creyentes se radicalizaron y se agruparon en torno a grupos comprometidos para luchar contra la pobreza y el subdesarrollo como el Grupo Guacolda en Colombia, la Oficina Nacional de Investigaciones Sociales en Perú y Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina (Arroyo, 1970).

«Ya no basta con la caridad»: La metamorfosis del Padre Jaime

Precisado todo lo anterior procederé ahora a analizar la película *Ya no basta con rezar*. Para ello describiremos las distintas tendencias que representarían cada uno de sus personajes.

Como ya se dijo, el joven Padre Jaime ocuparía la *opción preferencial por los pobres*. Sin embargo, antes de su «metamorfosis», acudía regularmente —como lo hacían la mayoría de los sacerdotes— donde la oligarquía para dar la extremaunción y también pedir dinero para los pobres. Desde el comienzo de la película, las imágenes exhiben tanto al Padre Jaime como a otro sacerdote de la película —el Padre Justo— visitando las bellas mansiones y cenando en los banquetes de la oligarquía, con el propósito de pedir una donación caritativa a través de un cheque. Lo interesante de las secuencias aparecidas a lo largo de la trama es que la oligarquía no tenía ningún interés en mejorar la existencia de las miles de personas de los alrededores en extrema pobreza. De hecho, se referían en duros términos a ellos como «callamperos» — que habitan viviendas humildes o *callampas*— o «gente del hampa».

⁵ Al respecto, es interesante destacar el libro de Teresa Donoso Loero, periodista, activista política y militante del Partido Demócrata Cristiano, titulado *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, publicado en 1975, en un intento de desacreditar el diálogo cristiano-marxista que tuvo como resultado la experiencia de las CpS.



Por ejemplo, es ilustrativa una escena en donde el Padre Jaime va a la casa del dueño de un astillero y lo recibe su esposa, quien se quejaba de las personas que bajaban de los cerros de Valparaíso. En tal marco, el «portavoz» del pensamiento oligárquico estaba condensado por el dueño del astillero quien —en otra secuencia de la película y en diálogo con el padre Jaime— sostiene que las demandas de los trabajadores —y por las que estaban movilizándose— eran «absurdas» y «sin sentido». Es interesante destacar al respecto que mientras el dueño firmaba uno de los cheques al Padre Jaime para el suministro de remedios para un policlínico de la población, se escucha la voz *en off* de un locutor de radio informando sobre la epidemia de tifus. Información que, por cierto, afectó al Padre Jaime. En otra escena, el Padre Jaime —subiendo por los cerros en dirección hacia las poblaciones— entabla una conversación con el Padre Justo —quien es más conservador— diciéndole: «No creo que Dios dedique su tiempo a propagar el tifus entre esta pobre gente», a lo que el Padre Justo responde: «cuidado, la pared que separa el sarcasmo de la blasfemia, es muy débil. Usted parece dudar de nuestro ministerio».

Lo señalado, sin dudas, resulta ser una clara crítica a la concepción sobre los pobres que aparece en la visión más tradicional de un sector de la jerarquía eclesiástica, personificada por el Padre Justo. Según esta visión, los pobres lo eran porque Dios así lo quiso, lo que evidencia claramente un ideologismo tradicionalista (Corvalán Marquéz, 2009), resultado de la politización de los símbolos religiosos durante la década de 1970, que radicalizaba la perspectiva antiliberal del conservadurismo histórico de la Iglesia Católica Romana.

Con respecto al ideologismo tradicionalista tenía un corolario claro, a saber: El «mal» absoluto —representado en este caso por la Teología Latinoamericana de la Liberación— había que erradicarlo. Debido a esto, no sería nada extraño que el Padre Justo —junto a otros sacerdotes— hayan decidido apoyar el golpe de Estado de 1973.

En esa misma dirección, la película da cuenta de los contrastes de dos realidades radicalmente opuestas: por un lado, la de los ricos porteños y su opulencia, con toda clase de comodidades y, por



otro lado, la realidad de las poblaciones que no poseían ni siquiera agua potable y alcantarillado. Lo cual constituía un foco de infecciones gastrointestinales como por ejemplo el tifus. En una de las secuencias aparece el médico del policlínico explicándoles a los dos sacerdotes acerca de las causas del tifus, y se muestran escenas de niños jugando con agua contaminada. En uno de los diálogos el médico señala: «mis estimados amigos» —refiriéndose a los dos curas— «no sacamos nada con hacer “chequecitos” o subvencionar un policlínico. Es muy fácil pagarse por anticipado un silloncito palco en el anfiteatro del Cielo, con tal de dormir con la conciencia tranquila».

A medida que transcurren las secuencias, el Padre Jaime toma paulatinamente conciencia del poco contacto, tanto de la Iglesia Católica Romana como de la oligarquía con la realidad. Ello se verifica en la película por la excesiva preocupación por la moral y las buenas costumbres, y no por la marginalidad reinante. Este tipo de actitud de la oligarquía y de la iglesia, por cierto, es destacada por Gabriel Salazar y Julio Pinto (1999) en el Chile de principios del siglo XX. Tal es el caso de una escena que transcurre en una cena en donde aparecen sentados la familia rica junto a los dos sacerdotes como invitados. Durante la cena conversan sobre una manifestación ocurrida en Valparaíso, en donde hubieron varios heridos. Una de las señoras interrumpe al Padre Jaime cuando este pregunta por los heridos. Así, la mujer señala con tono arrogante y despectivo: «Pero ¿por qué protestan esos?».

Como puede verse, la perspectiva de las clases dominantes concebía la pobreza como un problema moral, más que por las desigualdades existentes en la sociedad chilena. Obviamente que la mirada del Padre Jaime no podía ser legítima, a juicio de la señora, porque el orden social era el «querido por Dios»; de lo contrario significaría una ofensa imperdonable al Creador.

Téngase en cuenta que la misma lógica señalada fue utilizada —en esa década— por grupos católico romanos de extrema derecha como el mencionado *Fiducia* para desacreditar por completo el proyecto de Reforma Agraria, y también al gobierno demócrata cristiano calificándolo como «proto-marxista». De allí su defensa por la tradición, el *statu quo*, la familia y la propiedad privada (Bustamante, 2014).



El Padre Jaime, por su parte, comienza a solidarizarse con los huelguistas de la fábrica. Aún más, los visita y se inmiscuye en su realidad. Todo ello reforzó sus cuestionamientos a las labores de la Iglesia Católica Romana preocupada del sacramento y, sobre todo, de recibir la ayuda de los ricos. Tal inserción, en efecto, no estuvo exenta de complejidades, ya que los trabajadores tenían sus propias lógicas de organización y asociación que distaban mucho de lo que el Padre Jaime aprendió en el seminario. Así, hay una escena en la que el Padre Jaime pretendía interceder en el conflicto para hablar con el dueño del astillero. Sin embargo, los obreros no aceptaron, porque el sindicato prefería dialogar directamente con la empresa.

Sobre este punto se podría decir, como decíamos en páginas anteriores, que la difícil inserción de sacerdotes en los sectores populares —según Salinas (1992)— refleja las tensiones en la convivencia con los pobladores entre los años 1967 a 1973 debido a la incomprensión y poca adaptación de los primeros al mundo poblacional. Salinas, en efecto, sostiene que los pobladores veían a los misioneros como personas ajenas a su mundo y que, por tanto, desconocían absolutamente su modo de vida y realidad. Esto, en consecuencia, trajo consigo una crisis misionera sacerdotal en los sectores populares debido a los complejos desafíos asociados al mundo de los pobres, relacionados con temas afectivos, políticos, éticos y religiosos que desbordaron la capacidad misionera (Salinas, 1992).

Lo dicho arriba se ve reforzado cuando en escenas siguientes de *Ya no basta con rezar*, el dueño de la fábrica decide enviar a la policía, primero para terminar con la huelga, y luego para expulsar a los dirigentes del sindicato, y así quebrar el movimiento de los trabajadores. Lo que, en consecuencia, provocó el enojo del Padre Jaime. El resultado del desalojo terminó con todos los obreros detenidos ante el estupor del sacerdote.

En este contexto, el Padre Jaime acude a su superior para manifestarle su indignación ante la injusticia patronal que veía ante sus ojos. Y es aquí, en esta parte del film, donde se exponen las distintas posiciones dentro del catolicismo romano: El Obispo —que representaría la visión oficial de la Iglesia Católica Romana de tinte socialcristiana—, en efecto, le cita al Padre Jaime algunos



pasajes de la carta encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891) que si bien condenaba al capitalismo y sus excesos advertía los peligros de las interpretaciones críticas que podrían desencadenar una revolución social. Sin embargo, esto no convenció al Padre Jaime, quien terminó por abandonar la casa parroquial y marcharse a la población para levantar una Comunidad Eclesial de Base, con el fin de solidarizarse con las demandas de los pobladores y trabajadores del astillero.

A contrapelo de ello, el Padre Justo consideraba la actitud del Padre Jaime como algo errado, puesto que existirían —a su juicio— muchas otras formas de ayudar a los pobres a quienes consideraba como «niños». Tal visión paternalista del Padre Justo condensa el conservadurismo profesado por un sector de la Iglesia Católica Romana y también de la oligarquía, que pretendía conservar el orden social desigual y sus correspondientes jerarquías naturales. Desde luego que tal ideologismo conllevaba una apelación a la violencia sobre todo cuando ese orden era fuertemente cuestionado. Incluso, en uno de las escenas de la película, el Padre Jaime —junto con un poblador— es golpeado por personas vinculadas con la fábrica.

La violencia ejercida por la oligarquía justificaba, por otra parte, su respuesta por parte de la clase trabajadora, pero también era una opción para el Padre Jaime. En un inicio, él rechazaba la violencia como un medio para la liberación, ya que acarrearía más violencia. Sin embargo, el Padre Jaime —dadas las circunstancias de opresión— optó paulatinamente por la vía revolucionaria, dejando atrás el sinsentido de la caridad del resto de los sacerdotes católico romanos. Otro sacerdote —el Padre Gabriel— trabajaba en las poblaciones defendiendo una postura más socialcristiana. Ni siquiera este sacerdote —como puede verse en otras escenas— pudo convencer al Padre Jaime de abortar su opción revolucionaria. Esto, por cierto, se ve reflejado en una escena donde aparece un diálogo entre el Padre Jaime y el Padre Gabriel en la comunidad de base. El último le pregunta: «Pero ¿qué quieres? ¿Hacerle el juego a los comunistas?», a lo que el Padre Jaime responde: «Bueno, ¿a quién le haces el juego tú?».



Si bien es cierto que la Iglesia Católica Romana en esos años había abandonado su función histórica de soporte del *statu quo*, acentuando su función social, también era consciente de los excesos del compromiso con los más pobres y ser tentada por el socialismo. De alguna forma, el Padre Gabriel reflejaría esa tendencia.

A estas alturas, el padre Jaime estaba absolutamente comprometido con las demandas de los trabajadores. Como aparece en la película, mientras los otros sacerdotes asistían a la celebración de San Pedro, el Padre Jaime se preparaba para asistir a la marcha. En la parte final de la película, el sacerdote fue detenido en algún momento por la policía y dejado en libertad por presiones del Obispado, pero al día siguiente prepara los carteles en su comunidad —junto a los feligreses y trabajadores— en dirección al Palacio de Justicia para protestar contra la injusticia patronal. Es en este momento donde quedaron las imágenes inmortalizadas para siempre en el imaginario de la época: el Padre Jaime, vestido de modo común, sin ropajes de sacerdote. Al llegar por fin a dicho Palacio, los manifestantes reciben como respuesta gas disuasivo, mientras el padre Jaime, en medio de la multitud, tomaba una piedra para lanzársela a la policía. Concluida la película —con esa imagen congelada— aparece una dedicatoria final del director que dice: «A mis amigos cristianos por ser cristianos».

El señalado mensaje pretendía reforzar la vinculación entre marxistas y cristianos para el proyecto de la Unidad Popular. Ello estaba en plena correspondencia con el compromiso cristiano católico romano aglutinado en Cristianos por el Socialismo (CpS), y también en los deseos del presidente para su gobierno popular. Al respecto, Allende (1976), en un discurso que leyera en la Universidad de Guadalajara el 2 de abril de 1972, destacaba:

Y nosotros en Chile, hemos dado un paso un trascendente: la base política de mi gobierno está formada por marxistas, por laicos y cristianos, y respetamos el pensamiento cristiano; que interpreta el verbo de Cristo, que echó a los mercaderes del templo.



Sin embargo, pese a los esfuerzos de Allende, la oligarquía optó por apelar a la violencia concluyendo violentamente el día 11 de septiembre de 1973 con el golpe de Estado. La represión sobrevino y muchos sacerdotes fueron torturados y asesinados.

En ese contexto, la Iglesia Católica Romana —que en un primer momento tuvo un papel ambiguo frente al golpe de Estado—, actuó en favor de los perseguidos. La Iglesia Católica Romana junto con otras iglesias cristianas —Bautista, Metodista, Ortodoxa, y Luterana— y el judaísmo crearon el Comité de Cooperación para la Paz en Chile (COPACHI), el 6 de octubre de 1973 —que luego se transformó en la Vicaría de la Solidaridad en 1976—, y el Comité de Ayuda a los Refugiados (CONAR) (Fernández, 1996), con el propósito de ayudar a los perseguidos chilenos y extranjeros por parte de los servicios de inteligencia de la dictadura militar, representado en la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), creada en 1974.

Cabe mencionar, por último, que el trabajo de la Iglesia Católica Romana en los sectores populares —a través de las CEBs— fue de vital importancia, no sólo para la protección de los perseguidos políticos sino también para la reconstrucción del tejido social popular, profundamente quebrantado por la represión.

Conclusión

A modo de conclusión podríamos señalar que las transformaciones propias del catolicismo romano —a partir del Concilio Vaticano II— provocaron cambios en la forma en que la Iglesia Católica Romana abordó ciertos temas del mundo como por ejemplo su relación con la pobreza. En ese sentido las condiciones propias de países subdesarrollados como Chile —y en general América Latina— llevaron a sacerdotes a cuestionar la estructura de la Iglesia Católica Romana, ya que ésta no ayudaba del todo a los miles de pobres viviendo en la miseria.

Aquella cuestión —en consecuencia— generó la radicalización de muchos sacerdotes, que decidieron comprometerse a fondo con los pobres y adhirieron a la opción revolucionaria, apoyando a los movimientos sociales y partidos de izquierda. Tal ha sido el caso,



como hemos visto, del padre Jaime que, poco a poco, cuestionaba el accionar de la Iglesia Católica Romana que sólo se preocupaba de los sacramentos y de la recaudación de dinero para sus labores pastorales. Todo ello lo alejó cada vez más de la caridad y de la propia Iglesia Católica Romana para encontrar a Jesús entre los pobres y —quizás no sería exagerado decirlo—, transformarse también en él.

En vistas del análisis realizado en este artículo, el mensaje de *Ya no basta con rezar* nos lleva a preguntarnos: ¿Cuántos feligreses católico romanos de los sectores populares en la actualidad —tanto en Chile como en el resto de América Latina— no extrañan a curas como el Padre Jaime para acompañarlos en cambiar sus condiciones de vida?

Referencias bibliográficas

- Allende, Salvador (1976). «Discurso en la Universidad de Guadalajara» [Guadalajara, 2 de abril de 1972]. *Revista de la Educación Superior* 5, N° 19 (julio-septiembre). Disponible en: <http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista19_S2A2ES.pdf> [consultado el 26 de agosto de 2017].
- Alves, Rubem (1970). *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Biblioteca Mayor). Montevideo: Tierra Nueva.
- Amorós, Mario (2005). «La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo». En: Julio Pinto, (coord.), *Cuando Hicimos Historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: Editorial LOM, pp. 107-126.
- Arroyo, Gonzalo (1970). «La Iglesia en la década del 70». En: Naudon, Carlos, *América 70. ¿Servidumbre o independencia en la presente década?* Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Boff, Leonardo (1987). *Jesucristo, el liberador: Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.



- Borja, Rodrigo (1997). *Enciclopedia de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bustamante Olgúin, Fabián (2011). «Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983». *Persona y Sociedad* 25, N° 3 (diciembre): pp.127-148.
- Bustamante Olgúin, Fabián (2014). «La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizona*, 1965-1973». *Persona y Sociedad* 28, N° 1 (enero-abril): pp.57-83.
- Cámara, Hélder (1973). *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cardenal, Ernesto (1976). *La santidad de la revolución*. Salamanca: Sígueme.
- Castro, Emilio (1985). *Sent free: Mission and unity in the perspective of the kingdom* (The Risk Book Series N° 23). Ginebra: WCC Publications.
- Chonchol, Jacques y Julio Silva Solar (1969). *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Corvalán Marquéz, Luis (2012). *Centenario y Bicentenario: Los textos críticos*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Corvalán Marquéz, Luis (2009). *Nacionalismo y Autoritarismo durante el siglo XX en Chile. Los orígenes, 1903-1931*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Del Pozo, José (2009). *Historia de América Latina y del Caribe*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Donoso Loero, María (1975). *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Vaitea.



- Francia, Aldo, Dir. (1973). *Ya no basta con rezar*, 87 minutos. Cine Nuevo Viña del Mar / Emelco Chilena, Pires, 35 mm.
- Fernández, David (1996). *La Iglesia que resistió a Pinochet: Historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. Madrid: Editorial IEPALA.
- Galilea, Segundo (1985). *El camino de la espiritualidad*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima: CEP.
- Kourliandsky, Jean Jacques (2013). «América Latina, una persistente prioridad de la santa Sede». *Dossier Revista Vanguardia* 48 (julio-septiembre): pp. 57-61.
- Loaeza, Soledad (2008). «La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX». En: Marco Palacios y Gregorio Weinberg (dirs.), *Historia General de América Latina. Vol. VIII: América Latina desde 1930*. París/Madrid: UNESCO / Editorial Trotta, pp. 411-434.
- Míguez Bonino, José (1977). *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.
- «Modelos eclesiales» (2007). En: Le Monde Diplomatique (ed.), *Involución de la Iglesia Católica chilena. El catolicismo del siglo XXI: De la teología de la liberación al papa Benedicto XVI*. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños, s/p.
- Papa Leon XIII (1891). «Carta encíclica *Rerum Novarum*, sobre la situación de los obreros». Ciudad del Vaticano, 15 de mayo. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> [consultado el 26 de agosto de 2017].



Papa Pablo VI (1967). «Carta encíclica *Populorum progressio*, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos». Ciudad del Vaticano, 26 de marzo. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> [consultado el 26 de agosto de 2017].

Ratzinger, Joseph y Alberto Bovone (1984). *Instrucciones sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto (1999). *Historia Contemporánea de Chile, Tomo IV*. Santiago de Chile: Editorial LOM.

Salinas, Maximiliano (1987). *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

Salinas, Maximiliano (1992). «Los pobladores y la Iglesia Católica: 1962-1992». *Documento de Trabajo N°2*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Segundo, Juan Luis (1975). *Liberación de la Teología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Segundo, Juan Luis (1989). *El dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae.

