L'atelier d'Érasme

Lovaina/ Santiago

JUSTICE SOCIALE, CIRCULATIONS DE SAVOIRS ET DE PERSONNES, XXe-XXIe SIÈCLES

Sous la direction de Carlos Alvarez et Silvia Mostaccio

PUL PRESSES UNIVERSITAIRES DE LOUVAIN

Lovaina/Santiago. Justice sociale, circulations de savoirs et de personnes, XXe-XXIe siècles

Lovaina/Santiago. Justice sociale, circulations de savoirs et de personnes, XXe-XXIe siècles

Sous la direction de
Carlos Alvarez et Silvia Mostaccio

PUL PRESSES UNIVERSITAIRES DE LOUVAIN

© Presses universitaires de Louvain, 2025
http://pul.uclouvain.be
Dépôt légal : D/2026/9964/1
ISBN : 978-2-39061-667-2
ISBN pour la version numérique (pdf) : 978-2-39061-668-9
Imprimé en Belgique par CIACO scrl – n° d'imprimeur : 109515

Ce livre a été publié grâce au soutien de WBI international, de l'Institut IACCHOS et du centre de recherche LaRHis.

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays, sauf autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

Couverture : Hélène Grégoire

Distribution :
Belgique, France, Luxembourg et Suisse – DOD&Cie
Entrepôt Logistique
Zone d'activité de Langres Sud
2 rue Combe St Père
52160 Perrogney-les-Fontaines

Reste du monde – Diffusion universitaire CIACO (DUC)
Grand-Rue, 2/14
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Tel. 32 10 45 30 97
duc@ciaco.com

Lovaina/Santiago. L'option collective pour une construction des savoirs engagée. Introduction

Carlos Alvarez
Silvia Mostaccio

Ce livre est le résultat d'un travail triennal mené grâce aux contributions d'une large équipe internationale et multidisciplinaire qui, depuis 2023, s'est posée la question des résultats des échanges intellectuels et de la co-construction de connaissances entre le Chili et l'Université catholique de Louvain, avec son implantation à Louvain-la-Neuve à partir de 1972.[1] Ce questionnement s'insérait dans le cadre de trois commémorations importantes : les vingt-cinq ans d'existence de la coopération Chili/Wallonie-Bruxelles, le 50e anniversaire du coup d'État d'Augusto Pinochet (1973) et le 600e anniversaire de l'Université de Louvain. Loin d'une célébration de circonstance, il s'agissait de faire émerger les grandes lignes d'une collaboration qu'on savait particulièrement féconde et de longue durée.

En effet, dès les années 1930, des contacts constants s'établissent entre l'Université de Louvain et le Chili, à partir notamment de réseaux liés à l'Église catholique et tout particulièrement à la Compagnie de Jésus. L'université de Louvain devint un lieu privilégié pour la formation des catholiques chiliens et spécialement des prêtres qu'y venaient étudier la théologie, mais aussi la pédagogie et la sociologie. Certains d'entre eux étaient sensibles à la justice sociale et à l'engagement politique. À partir de la fin des années 1950, les prêtres ont été rejoints par des laïcs et, à côté de la formation universitaire, de véritables réseaux de personnes et de connaissances se sont créés. Autant au Chili qu'en Belgique, ces réseaux ont conditionné le développement de diverses disciplines telles que la théologie (fondamentale, biblique et pratique), la sociologie, l'économie, l'architecture, la pédagogie, entre autres. Après l'installation à Louvain-la-Neuve, la collaboration avec diverses universités chiliennes et ONG a connu une accélération importante : dans sa contribution à ce volume le sociologue Michel Molitor rappelle comment pendant les années Septante, avec les dictatures militaires, « la coopération avec le Chili et plus en général avec l'Amérique latine, fut une option institutionnelle décidée par le Conseil d'Administration de l'Université et

1. Nous tenons à remercier WBI internationale et la coopération internationale du gouvernement chilien pour le financement du projet triennale *Louvain(-la-Neuve)/Santiago : circulation des savoirs et des personnes, siècles XXe-XXIe. Cultures catholiques, théologies, justice sociale et abus de pouvoirs*. Programme de travail 2023-2025 (WBI, Projet ACA05). Ce projet reposait sur la coopération académique UCLouvain-Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

par les autorités académiques ». Face au nombre grandissant de réfugiés politiques et de personnes qui s'auto-exilaient, cette option institutionnelle, avec les moyens économiques nécessaires, permit de tenir dans la longue durée, non seulement en accueillant avec une bourse un nombre important d'étudiant.e.s, de doctorants et de doctorantes -notamment en sciences humaines- mais aussi en créant des initiatives telles que le *Programa de Economía del Trabajo* (PET) qui, avec des activités d'enseignement et de recherche-action au Chili et à Louvain-la-Neuve, facilita la réflexion sur travail et politiques économiques, ainsi que l'action de résistance conceptuelle et pratique à la dictature (1973-1990). Ces échanges ont abouti à la formation de plusieurs générations d'individus et d'institutions dont les actions ont eu des conséquences importantes pour la défense des droits humains, la justice sociale, les transitions démocratiques, ainsi que pour l'élaboration d'épistémologies de recherche et d'action qui prenaient et prennent les distances du capitalisme global et globalisant en Europe comme en Amérique latine. Ce fut le cas, par exemple, de Rosanna Forray, architecte spécialiste de la mobilité urbaine dans les secteurs vulnérables, qui a mené son doctorat en travaillant sur les quartiers populaires des villes du Nord Est français et de Bruxelles (1989-2004), et qui coordonne aujourd'hui une activité de recherche et de consultance internationale via des projets participatifs de requalification urbaine, à partir d'un programme sur les quartiers défavorisés de Santiago de Chile (2006-2024).[1]

La première partie de ce livre - *Du geste théologique au défis des expériences en sciences humaines et sociales* – démêle un fil rouge à travers les résultats scientifiques et sociales de décennies d'interactions à partir de témoignages de biographies intellectuelles personnelles, ainsi que de projets d'enquête collectifs passés ou en cours. Bien évidemment cet itinéraire louvaniste et chilien n'est pas unique : il reflet les plus générales mises en adéquation entre des sociétés sécularisées et les systèmes disciplinaires académiques. A cet égard, la progressive diversification de la théologie, qui à partir des années 1970 se traduit de plus en plus dans une multiplicité de gestes théologiques explicites ou implicites, s'appropriant la question de Dieu et plus généralement du sens depuis les réalités humaines et sociales, est une donnée majeure pour une histoire de la construction des savoirs.[2] S'il faut dégager une spécificité Louvain-Chile dans ce mouvement plus général, elle réside avant tout dans une option assumée pour la quête de justice sociale via l'interculturalité : « l'interculturalité n'est pas un supplément d'âme que chaque culture pourrait faire valoir à travers la découverte d'autres manières de comprendre et d'interpréter le monde : elle désigne un processus d'altération durable de sa propre culture au contact d'autres expériences et d'autres significations. Loin de se réduire

1. R. FORRAY, *El desarrollo social y regeneración urbana. De Louvain a Santiago*, in *Louvain (-la-Neuve)/Santiago: circulación de saberes y personas, siglos XX-XXI. Culturas católicas, teologías, justicia social y abuso de poder*. 26-27 junio 2024, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.

2. C. ALVAREZ, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*. Paris, Cerf, 2024.

à une simple tolérance, elle est à la fois désir de rencontre et consentement aux transformations qui pourront en résulter ».[1] Ainsi, alors qu'à partir des réflexions en philosophie sociale de Jean Ladrière se développent des enquêtes sur la « racionalidad intercultural » permettant de redéfinir non seulement les relations entre Suds et Nords globales, mais aussi entre les différentes composantes ethniques et sociales à l'intérieur d'un même état (Salas), le « geste interculturel » (de Nanteuil) devient un *habitus*, qui pousse à interroger radicalement son attitude de recherche, pour éviter le piège de « l'extractivisme intellectuel » (Fabry), en mettant au centre du geste académique en littérature comme en économie les besoins et les réponses concrètes et plurielles des communautés locales (González). La séparation dichotomique entre centres et périphéries, entre groupes subalternes et hégémoniques, entre langues nationales et langues minorées se complexifie, jusqu'à la mise en place de projets d'enseignement généralisé de ces dernières en Amérique latine comme en Europe (Lucchini, Colognesi, Calderon, Fuenzalida, Sotomayor). A partir de l'option de fond d'une analyse interculturelle critique, les épistémologies et les méthodologies de travail se renouvellent permettant, entre-autre, de relire une réalité européenne géographiquement située à partir de catégories chrono-interprétatives élaborées ailleurs : c'est la cas de la *postsecularidad* (Parker et al.), désormais acquise en tant que catégorie temporelle pertinente autant dans le *Conosur* qu'en Europe et qui permet de réintégrer sur des bases nouvelles les manifestations du religieux à l'analyse culturelle (Fabry). Dans son ensemble, cette première section du livre permet de réaliser l'étendu et les conséquences scientifiques et sociales d'une option collective pour une construction des savoirs engagée, dont l'une des priorités explicites a été celle de l'élaboration de cadres théoriques efficaces pour dire, penser et agir aussi par les marges, avec et pour les pauvres. A cet égard, les parcours de Juan Eduardo García-Huidobro Saavedra, docteur en sciences de l'éducation et philosophie, ainsi que du sociologue Michel Molitor qui ouvrent le livre, ne témoignent pas seulement le leur exceptionnalité respective, mais aussi d'orientations importantes du quotidien académique de générations de chercheurs et de chercheuses.

La deuxième partie du livre – *Pour une archéologie du geste disciplinaire : ajustements, porosités et débats* – s'organise autour du constat de l'importance structurante et spécifique des disciplines théologiques et sociologiques à l'intérieure du cadre plus général des interactions intellectuelles, s'étant développées pendant presque un siècle d'interactions. Certains des résultats de ce dialogue structurant et souvent assumé de la part des scientifiques et des institutions concernées, sont ici présentés à partir de leurs étapes plus significatives.

Le terme archéologie[2], repris de Michel de Certeau, désigne une méthodologie qui nous permet d'analyser les diverses couches de pratiques, de discours et de savoirs qui configurent notre présent. De ce point de vue, la méthode archéologique aide à

1. Dans ce livre, Matthieu de Nanteuil, *Entre sociologie et théologie. La fabrique des sciences sociales entre Louvain et l'Amérique Latine, fin XXe – début XXIe siècle* ; en part. p. 47-68.

2. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, p. 30-31.

rendre visibles les éléments tacites, réprimés ou oubliés qui, malgré leur invisibilité, continuent présents dans nos façons de penser et nos cadres d'interprétation. Écrire l'histoire des effets des échanges et de la co-construction des savoirs entre Louvain et le Chili – afin de mieux comprendre le geste disciplinaire qui sous-tend la relation entre ces deux espaces académiques – nous oblige à expliciter l'histoire intellectuelle de la sécularisation au cœur du XXe siècle[1]. Les dialogues tacites entre la théologie et la sociologie, ainsi que les interférences, débats et malentendus entre ces champs disciplinaires, ouvrent une porte privilégiée pour saisir l'épistémè propre aux époques étudiées. Notre hypothèse est que pratiquer l'archéologie du geste disciplinaire implique de revisiter l'évolution de la « question sociale[2] », terme fortement diffusé en Europe au milieu du XIXe siècle et arrivé au Chili dans la décennie 1880, né dans le contexte de la Révolution industrielle comme réaction au problème ouvrier. Les discours sur la « question sociale » trouveront une formulation spécifique dans l'encyclique *Rerum Novarum* et dans le développement ultérieur de la doctrine sociale de l'Église. Cette dernière cherchera la construction d'un ordre social chrétien – avec des étapes et des nuances diverses – tentant toujours de se poser comme une sorte d'alternative face à l'irruption du socialisme et au libéralisme individualiste. Grâce à l'Action catholique et à d'autres mouvements de jeunesse comme la JOC, cette doctrine évolue au XXe siècle et emprunte des trajectoires variées.

La complexification des dispositifs et des méthodologies utilisés pour comprendre la « question sociale » aura pour corollaire, dans certains cas, une confrontation épistémologique avec la propre doctrine sociale de l'Église, ainsi qu'un renforcement des dialogues entre le marxisme et le christianisme, comme le montre Álvarez à partir de la crise de l'ILADES à la fin des années 1960 au Chili. Il faudra attendre la période postérieure à la Seconde Guerre mondiale, au cours des années 1950, pour voir émerger dans le champ des sciences sociales et économiques – avec des interférences tant dans les théologies que dans la doctrine sociale de l'Église elle-même – les trinômes « développement / changement social / réforme », et, à partir du milieu des années soixante, « dépendance / libération / révolution ». Ces trinômes fonctionneront comme des cadres conceptuels qui abritent et reconfigurent les relations entre la théologie, la philosophie et les sciences sociales. Dans la phase qui

1. D. PELLETIER, « Les savoirs du religieux » dans la France du XXe siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation », *RSR*, Tome 101/2, Avril-Juin 2013, p. 167-180.

2. S. MONREAL, "Catolicismo en el Cono Sur : genealogía de un ideario", en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad* (F. BERRÍOS, J. COSTADOAT, D, GARCÍA), Ediciones Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, p. 21-43. "Hay varias definiciones para el concepto de "cuestión social". James Morris (1967) habla de "consecuencias sociales, laborales e ideológicas de la industrialización y urbanización nacientes. Estas tendrían relación con la vivienda, la salud, los derechos de los trabajadores, las huelgas y la proliferación de ideas extremistas". A.M. STUVEN, "Cuestión social y Catolicismo Social : de la nación oligárquica a la nación democrática", en (F. BERRÍOS, J. COSTADOAT, D, GARCÍA), Ediciones Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, p. 79.

commence à la fin du XXe siècle et se prolonge jusqu'à nos jours, le cadre « genre / écologie / interculturalité » commence à se configurer comme un nouvel horizon analytique, réorganisant les agendas de recherche et transformant les relations entre ces disciplines.

Un premier niveau de cette archéologie concerne le renouveau du catholicisme à l'Université de Louvain, qui, durant la première moitié du XXe siècle, se transforma en « phare de la pensée catholique mondiale » (Servais). Ce centre d'études devint un foyer d'intense développement intellectuel grâce à l'impulsion – entre autres – du futur cardinal Désiré-Joseph Mercier, qui promut la doctrine sociale de l'Église et fonda l'Institut supérieur de philosophie en 1887. Mercier chercha à étendre et à renouveler le néothomisme en recourant aux méthodes scientifiques les plus récentes. Son projet impliquait une reformulation de la néoscolastique à travers un thomisme revisité, voie qui sera reprise par Joseph Maréchal dans son dialogue entre la pensée de l'Aquinate et les catégories kantiennes, formulant ainsi son « thomisme transcendantal », lequel ouvrira des perspectives importantes à une génération de théologiens parmi les plus novateurs du Concile Vatican II.

Dans le même temps – comme le souligne Servais – « pratiquement à la même époque [que Mercier], la faculté de théologie de Louvain commence une mue, qui la conduira à s'inscrire progressivement, et prudemment, dans les approches contemporaines qui se manifestent dans le champ théologique au début du XXe siècle » (Servais). C'est dans cet environnement de renouveau intellectuel, alliant dialogue avec la tradition et ouverture aux méthodes scientifiques nouvelles, que se forme une figure clé de l'histoire de la circulation des savoirs entre la Belgique et le Chili : le jésuite Alberto Hurtado. Comme le résume Manuel Salas, « la nouvelle philosophie issue de ce dialogue [entre la scolastique médiévale et la philosophie kantienne] servit de base aux études théologiques qu'Alberto Hurtado réalisa durant son séjour dans la ville belge et, comme fruit de cette symbiose, se développa également son intérêt pour les sciences humaines auxquelles il consacra ses études doctorales, la pédagogie et la psychologie ». L'impact de Louvain sur sa pensée constitue ainsi un maillon décisif pour comprendre la relation entre les modèles innovants qu'Hurtado adopte de manière créative et « son projet de transformation sociale conçu pour surmonter les problèmes que connaissait le Chili de son époque » (Salas).

Une deuxième étape de l'archéologie du geste disciplinaire – analysée dans la deuxième partie de cet ouvrage – correspond à la période allant des années Cinquante jusqu'au milieu des années Soixante. Il s'agit du moment où émergent les études socio-religieuses et où se consolident les dispositifs développementistes, configurant une nouvelle manière d'articuler les savoirs théologiques et les sciences sociales. Sur le plan institutionnel, la COPAL, la FERES et le Centre Bellarmino des jésuites à Santiago du Chili constituent des jalons essentiels pour comprendre les glissements épistémologiques qui se produisent au sein du catholicisme belge et chilien. Au cours des années 1950, une série d'organismes d'aide ecclésiale, de coopération missionnaire et scientifique orientés vers l'Amérique latine sont mis en place, en

réponse à une « géostratégie vaticane » (Sappia). Les figures de Pierre Charles[1], promoteur d'un renouveau de la missiologie, et de Joseph Cardijn, fondateur de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC), doivent être considérées comme des antécédents décisifs de ce nouveau moment, que la sociologue Fernanda Beigel a décrit comme la *Misión Santiago*[2]. Les nombreux voyages de Cardijn en Amérique latine – et en particulier au Chili – ont facilité la diffusion et la transmission de sa méthode *voir-juger-agir*, dont l'influence durable se fera sentir tant dans le développement des études socio-religieuses que dans la formulation méthodologique des théologies de la libération. Pour agir, il fallait d'abord connaître, conformément à l'impératif d'« observer et analyser le monde tel qu'il est[3] ». Ainsi, les avancées pastorales et les initiatives destinées à dépasser le sous-développement en Amérique latine exigèrent de nouveaux outils analytiques capables d'appréhender, d'une part, la situation de l'Église et du christianisme sur le continent, et d'autre part, les causes structurelles profondes de la pauvreté et de l'injustice. Dans ce cadre, François Houtart et la FERES jouèrent un rôle décisif. Comme le synthétise Sappia : « Agir en Amérique latine et documenter l'Amérique latine au tournant des années 1960 et 1970 sont des enjeux interdépendants – s'alimentant l'un l'autre – et cruciaux pour le catholicisme. Cela implique des visions d'Église et des positionnements idéologiques forts. »

Ces positionnements idéologiques sont, à leur tour, étroitement liés à des déplacements d'ordre épistémologique, ce qui apparaît avec une clarté particulière dans le passage des théologies du développement aux théologies de la libération. Un exemple particulièrement éloquent de ces mutations peut être observé au sein du Centre Bellarmino, notamment dans la crise traversée par l'ILADES (Institut Latino-Américain d'Études Sociales) en 1969. Cette crise constitue un symptôme de « l'accentuation des débats idéologiques et théologiques qui impliquent une reconfiguration de la relation entre doctrine sociale de l'Église et théorie sociale, entre christianisme et marxisme, dans le contexte de la guerre froide » (Álvarez). Dans cette même perspective, l'itinéraire du jésuite belge Rogers Vekemans s'avère paradigmatique pour lire ces déplacements. Il est impossible d'ignorer son rôle tant dans le déploiement de plateformes politico-institutionnelles consacrées à la production des savoirs sociologiques sur le continent, que dans l'élaboration de politiques publiques visant à remédier à la profonde marginalité qui frappait les sociétés latino-américaines (Fernández). Fondateur de l'École de sociologie de

1. P. CHARLES, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de Missiologie*, 2e ed., Louvain, 1939.

2. F. BEIGEL, *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*, LOM Ediciones, 2011.

3. Lettre de M.D. CHENU à M.G. McGRATH, Fond Mcgrath, 14 septembre 1964, FMGR, 1.1.17. « L'objet de l'Introduction est l'analyse objective, phénoménologique, de la condition humaine telle qu'elle est, de fait, aujourd'hui. Ce serait une erreur de méthode d'introduire prématurément des jugements de valeur, même évangéliques. Il est urgent d'observer et d'analyser le monde tel qu'il est ; car c'est á ce monde existant qu'il faut porter la Parole de Dieu, - non á un monde construit selon nos catégories. C'est un des traits essentiels du schéma de respecter cette objectivité. Ce serait un échec grave d'y renoncer».

l'Université Catholique du Chili en 1959 et, un an plus tard, du DESAL (Centre de Développement Économique et Social pour l'Amérique Latine), Vekemans incarne de manière exemplaire la rencontre -et la tension ultérieure- entre développementisme catholique, sciences sociales et action politique. De même, on ne saurait passer sous silence sa ferme opposition aux théologies de la libération à partir des années Soixante-dix, en particulier après son auto-exil à Bogotá, à la suite de l'élection de Salvador Allende.

Après le coup d'État, le nombre d'étudiants à Louvain-la-Neuve augmente considérablement. « Avec l'arrivée du régime dictatorial au Chili, en septembre 1973, les universités ont été intervenues par les militaires et nombre de leurs universitaires en furent expulsés, certains même assassinés » (Corvalán). Une fois de retour au Chili, ces jeunes, souvent issus de l'humanisme chrétien mais pas uniquement, jouent un rôle essentiel dans l'opposition aux abus de pouvoir du régime dictatorial et dans le développement scientifique et pédagogique de plusieurs disciplines, telles que la sociologie, le droit, l'histoire et la pédagogie. Dans ce cadre, différents programmes et accords entre le monde académique chilien et l'UCL se mettent en place. Un exemple emblématique est l'accord CIDE-PIIE-UCL[1], signé en 1985. Il est intéressant de souligner que « cette relation de coopération s'installe à un moment où la dichotomie Nord-Sud dans le monde – ou, autrement dit, la relation entre pays développés et sous-développés – est pleinement en vigueur, et où elle se déploie en outre dans un contexte européen qui portait encore les échos du post-colonialisme, ainsi que dans un monde engagé dans les phases finales de la Guerre froide » (Corvalán). Depuis lors, la situation géopolitique a connu des transformations profondes. Les défis sociopolitiques et culturels sont autres, comme le reflètent les itinéraires académiques présentés dans la première partie de cet ouvrage, qui montrent un champ intellectuel reconfiguré et des sensibilités disciplinaires répondant à des logiques davantage pluralisées, certaines d'entre elles étant même marquées par les pensées postcoloniales, voire décoloniales.

Dans ce sens, il nous semble que l'attention que *La Revue Nouvelle* porte au Chili constitue un laboratoire privilégié pour observer les reconfigurations du regard belge sur cette relation. La revue « renvoie tant à l'actualité qu'aux évolutions sociétales de moyen et de long terme et à leurs cadres d'analyse » (Warland), ce qui permet d'identifier clairement quels acteurs – religieux, politiques ou économiques – émergent dans cette histoire, et comment ils l'interprètent ou sont

1. Dans cet accord convergeaient trois institutions : le Centre de Recherche et de Développement de l'Éducation (CIDE), fondé en 1964 par le jésuite Patricio Cariola ; le Programme de Recherches Interdisciplinaires en Éducation (PIIE), créé en 1971 au sein de l'Université Catholique du Chili et devenu une ONG indépendante en 1977, après que l'UC – intervenue par les militaires – lui eut retiré son soutien ; et, enfin, l'Université Catholique de Louvain. L'accord prévoyait essentiellement que « un/e jeune chercheur/euse de chacune de ces institutions se rendrait à l'UCL pour y réaliser des études doctorales financées par l'UCL et que, parallèlement, des échanges réguliers entre universitaires belges et chiliens seraient mis en place » (Corvalán). Depuis le Chili, Juan Eduardo García-Huidobro, et depuis la Belgique, Michel Bonami, furent les principaux artisans de cet accord.

interprétés. De même, « la laïcisation des effectifs de la revue est en marche » (Warland) : donnée qui non seulement décrit une transformation interne, mais éclaire aussi le processus plus large de sécularisation dans lequel s'inscrivent les interactions entre Louvain et Santiago tout au long du XXe siècle. Ainsi, la trajectoire éditoriale de *La Revue Nouvelle* devient un indicateur privilégié des déplacements épistémologiques, institutionnels et politiques qui traversent cet espace d'échange et de porosité disciplinaire.

L'histoire de la co-construction des connaissances entre le Chili et l'Université catholique de Louvain met en évidence les trajectoires de sécularisation qui ont marqué tant la société belge que la société chilienne au cours du XXe siècle. Elle montre en particulier les interférences, les déplacements et les passerelles entre la théologie et la sociologie, articulés autour de ce que l'on pourrait appeler « la question sociale », problématique déclinée de manières très diverses – et de plus en plus complexes – aux différentes étapes de cette histoire : du développementisme aux théories de la dépendance, en dialogue respectivement avec la construction des théologies du développement puis des théologies de la libération. La prise de conscience croissante de la raison interculturelle – dans un contexte marqué par les multiples crises qui traversent nos sociétés à l'échelle globale – constitue une promesse pour continuer à cultiver les conditions de possibilité d'une co-construction des savoirs capable de répondre aux défis de la « justice intergénérationnelle ».

Lovaina/Santiago. La opción colectiva por una construcción de saberes comprometida. Introducción

Carlos Alvarez
Silvia Mostaccio

Este libro es el resultado de un trabajo de tres años llevado a cabo gracias a las contribuciones de un amplio equipo internacional y multidisciplinario que, desde 2023, se ha planteado la cuestión de los efectos de los intercambios intelectuales y de la co-construcción de conocimientos entre Chile y la Universidad Católica de Lovaina, así como del impacto de su instalación en Lovaina-la-Nueva a partir de 1972[1]. Esta reflexión se inscribió en el marco de tres conmemoraciones importantes: los veinticinco años de existencia de la cooperación Chile/Valonia-Bruselas, el quincuagésimo aniversario del golpe de Estado de Augusto Pinochet (1973) y el sexcentenario de la Universidad de Lovaina. Lejos de tratarse de una celebración circunstancial, se trataba de hacer emerger las grandes líneas de una colaboración que se sabía particularmente fecunda y de larga duración.

En efecto, desde los años treinta se establecen contactos constantes entre la Universidad de Lovaina y Chile, especialmente a partir de redes vinculadas a la Iglesia católica y, muy particularmente, a la Compañía de Jesús. La Universidad de Lovaina se convirtió en un lugar privilegiado para la formación de católicos chilenos – especialmente de los sacerdotes que allí estudiaban teología, pero también pedagogía y sociología – . Algunos de ellos estaban marcados por una fuerte sensibilidad hacia la justicia social y el compromiso político. A partir de fines de la década de 1950, los sacerdotes comenzaron a ser acompañados por laicos y, además de la formación, se fueron creando verdaderas redes de personas y de saberes. Tanto en Chile como en Bélgica, estas redes condicionaron el desarrollo de diversas disciplinas como la teología (fundamental, bíblica y práctica), la sociología, la economía, la arquitectura y la pedagogía, entre otras disciplinas. Tras la instalación en Lovaina-la-Nueva, la colaboración con diversas universidades chilenas y ONG experimentó una aceleración importante. En su contribución a este volumen, el sociólogo Michel Molitor recuerda cómo, durante los años setenta y en

1. Queremos agradecer a WBI International y a la cooperación internacional del gobierno chileno por la financiación del proyecto trienal Louvain(-la-Neuve)/Santiago: circulación de saberes y de personas, siglos XX–XXI. Culturas católicas, teologías, justicia social y abusos de poder. Programa de trabajo 2023-2025 (WBI, Proyecto ACA05). Este proyecto se basó en la cooperación académica entre la UCLouvain y la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

el contexto de las dictaduras militares, "la cooperación con Chile y, de manera más general, con América Latina fue una opción institucional decidida por el Consejo de Administración de la Universidad y por las autoridades académicas". Ante el número creciente de refugiados políticos y de personas que se autoexiliaban, esta opción institucional, respaldada con los recursos económicos necesarios, permitió sostener la colaboración a largo plazo, no sólo acogiendo con becas a un número importante de estudiantes y doctorandos – especialmente en ciencias humanas – , sino también creando iniciativas como el Programa de Economía del Trabajo (PET), que mediante actividades de docencia e investigación-acción en Chile y en Lovaina-la-Nueva favoreció la reflexión sobre el trabajo y las políticas económicas, así como la acción de resistencia conceptual y práctica frente a la dictadura (1973-1990).

Estos intercambios dieron lugar a la formación de varias generaciones de personas e instituciones cuyas acciones tuvieron consecuencias importantes en la defensa de los derechos humanos, la justicia social y las transiciones democráticas, así como en la elaboración de epistemologías de investigación y acción que tomaban – y siguen tomando – distancia del capitalismo global y globalizante, tanto en Europa como en América Latina. Este fue el caso, por ejemplo, de Rosanna Forray, arquitecta especialista en movilidad urbana en sectores vulnerables, quien realizó su doctorado trabajando sobre los barrios populares del noreste francés y de Bruselas (1989-2004), y que hoy coordina una actividad de investigación y consultoría internacional a través de proyectos participativos de revalorización urbana, a partir de un programa sobre los barrios desfavorecidos de Santiago de Chile (2006-2024)[1].

La primera parte de este libro – Del gesto teológico al desafío de las experiencias en ciencias humanas y sociales – desenreda un hilo conductor a través de los resultados científicos y sociales de décadas de interacciones, a partir de testimonios de biografías intelectuales personales, así como de proyectos de investigación colectivos, pasados o en curso. Evidentemente, este itinerario lovaniense y chileno no es único: refleja los procesos más generales de adecuación entre sociedades secularizadas y sistemas disciplinares académicos. En este sentido, la progresiva diversificación de la teología – que, a partir de los años 1970, se expresa cada vez más en una multiplicidad de gestos teológicos explícitos o implícitos que se apropian la cuestión de Dios y, más generalmente, la del sentido, desde las realidades humanas y sociales – constituye un elemento mayor para una historia de la construcción de los saberes[2].

Si hubiera que señalar una especificidad Louvain–Chile dentro de este movimiento más amplio, esta reside ante todo en una opción asumida por la búsqueda de la justicia social a través de la interculturalidad: «la interculturalidad no es un suplemento del

1. R. FORRAY, *El desarrollo social y regeneración urbana. De Louvain a Santiago*, in *Louvain (-la-Neuve)/Santiago: circulación de saberes y personas, siglos XX-XXI. Culturas católicas, teologías, justicia social y abuso de poder*. 26-27 junio 2024, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.

2. C. ALVAREZ, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*. Paris, Cerf, 2024.

alma que cada cultura podría hacer valer mediante el descubrimiento de otras maneras de comprender e interpretar el mundo: designa un proceso de alteración duradera de la propia cultura en contacto con otras experiencias y otros significados. Lejos de reducirse a una simple tolerancia, es a la vez deseo de encuentro y consentimiento a las transformaciones que puedan resultar de ello[1]». Así, mientras que a partir de las reflexiones en filosofía social de Jean Ladrière se desarrollan investigaciones sobre la "racionalidad intercultural", que permiten redefinir no solo las relaciones entre los Sures y los Nortes globales, sino también entre las distintas componentes étnicas y sociales dentro de un mismo Estado (Salas), el "gesto intercultural" (de Nanteuil) se convierte en un *habitus* que impulsa a interrogar radicalmente la propia actitud de investigación para evitar la trampa del "extractivismo intelectual" (Fabry). Este gesto pone en el centro del trabajo académico – tanto en la literatura como en la economía – las necesidades y respuestas concretas y plurales de las comunidades locales (González). La separación dicotómica entre centros y periferias, entre grupos subalternos y hegemónicos, entre lenguas nacionales y lenguas minorizadas se complejiza, hasta llegar a la implementación de proyectos de enseñanza generalizada de estas últimas en América Latina y en Europa (Lucchini, Colognesi, Calderón, Fuenzalida, Sotomayor). A partir de la opción fundamental por un análisis intercultural crítico, las epistemologías y metodologías de trabajo se renuevan, permitiendo, entre otras cosas, releer una realidad europea situada geográficamente a partir de categorías crono-interpretativas elaboradas en otros lugares: es el caso de la postsecularidad (Parker et al.), hoy asumida como una categoría temporal pertinente tanto en el Cono Sur como en Europa, y que permite reintegrar, sobre nuevas bases, las manifestaciones de lo religioso en el análisis cultural (Fabry).

En su conjunto, esta primera sección del libro permite apreciar el alcance y las consecuencias científicas y sociales de una opción colectiva por una construcción comprometida del saber, cuya una de sus prioridades explícitas ha sido la elaboración de marcos teóricos eficaces para decir, pensar y actuar también desde los márgenes, con y para los pobres. A este respecto, los recorridos de Juan Eduardo García-Huidobro Saavedra, doctor en ciencias de la educación y en filosofía, así como el de Michel Molitor – que abren el libro – no solo dan testimonio de su excepcionalidad respectiva, sino también de orientaciones importantes del quehacer académico cotidiano de generaciones de investigadores e investigadoras.

La segunda parte del libro – Para una arqueología del gesto disciplinario: ajustes, porosidades y debates – se organiza en torno a la constatación de la importancia estructurante y específica de las disciplinas teológicas y sociológicas dentro del marco más general de las interacciones intelectuales desarrolladas durante casi un siglo. Algunos de los resultados de este diálogo estructurante – y a menudo asumido plenamente por parte de los científicos y de las instituciones implicadas – se presentan aquí a partir de sus etapas más significativas.

1. En este libro, Matthieu de Nanteuil, *Entre sociologie et théologie. La fabrique des sciences sociales entre Louvain et l'Amérique Latine, fin XXe – début XXIe siècle* ; en part. p. 47-68.

El término arqueología[1], retomado de Michel de Certeau, designa una metodología que nos permite analizar las diversas capas de prácticas, discursos y saberes que configuran nuestro presente. De este modo, el método arqueológico ayuda a hacer visibles los elementos tácitos, reprimidos u olvidados que, pese a su invisibilidad, continúan presentes en nuestros modos de pensar y en nuestros marcos de interpretación. Escribir la historia de los efectos de los intercambios y de la co-construcción de conocimientos entre Lovaina y Chile -con el fin de comprender mejor el gesto disciplinar que subyace a la relación entre ambos espacios académicos- nos obliga a explicitar la historia intelectual de la secularización en el corazón del siglo XX[2]. Los diálogos tácitos entre la teología y la sociología, así como las interferencias, debates y los malos entendidos entre estos campos disciplinares, abren una puerta privilegiada para captar la *episteme* propia de las épocas estudiadas. Nuestra hipótesis es que hacer la arqueología del gesto disciplinar implica revisitar la evolución de la "cuestión social[3]", término puesto en circulación con fuerza en Europa a mediados del siglo XIX y en Chile en la década de 1880, y que nace en el contexto de la Revolución industrial como reacción al problema obrero. Los discursos sobre la cuestión social encontrarán una formulación propia en la Encíclica *Rerum Novarum* y en el desarrollo posterior de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta última buscará la construcción de un orden social cristiano -con etapas y matices diversos- buscando siempre navegar como una suerte de alternativa frente a la irrupción del socialismo y el liberalismo individualista. Gracias a la Acción Católica y a otros movimientos de jóvenes como la JOC, esta doctrina evoluciona en el siglo XX y toma trayectorias diversas.

La complejización de los dispositivos y metodologías utilizados para comprender la "cuestión social" tendrá como corolario, en algunos casos, una confrontación epistemológica con la propia Doctrina Social de la Iglesia, así como un fortalecimiento de los diálogos entre el marxismo y el cristianismo, tal como lo muestra Álvarez a partir de la crisis de ILADES a fines de los años 60 en Chile. Será necesario esperar el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, durante la década de 1950, para ver emerger en el campo de las ciencias sociales y económicas -con interferencias tanto en las teologías como en la misma Doctrina Social de la Iglesia-

1. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, p. 30-31.

2. D. PELLETIER, « Les savoirs du religieux » dans la France du XXe siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation », *RSR*, Tome 101/2, Avril-Juin 2013, p. 167-180.

3. S. MONREAL, "Catolicismo en el Cono Sur : genealogía de un ideario", en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad* (F. BERRÍOS, J. COSTADOAT, D, GARCÍA), Ediciones Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, p. 21-43. "Hay varias definiciones para el concepto de "cuestión social". James Morris (1967) habla de "consecuencias sociales, laborales e ideológicas de la industrialización y urbanización nacientes. Estas tendrían relación con la vivienda, la salud, los derechos de los trabajadores, las huelgas y la proliferación de ideas extremistas". A.M. STUVEN, "Cuestión social y Catolicismo Social : de la nación oligárquica a la nación democrática", en (F. BERRÍOS, J. COSTADOAT, D, GARCÍA), Ediciones Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, p. 79.

los trinomios desarrollo/cambio social/reforma, y desde mediados de la década de los sesenta, dependencia/liberación/revolución. Estos trinomios operarán como marcos conceptuales de sentido que abrigan y reconfiguran las relaciones entre la teología, la filosofía y las ciencias sociales. En la etapa que comienza a fines del siglo XX y hasta nuestros días, nos parece que es el marco género/ecología/interculturalidad el que comienza a configurarse como una nuevo horizonte analítico, reordenando las agendas de investigación y transformando las relaciones entre estas disciplinas.

Un primer jalón de esta arqueología tiene que ver con la renovación del catolicismo en la universidad de Lovaina, que durante la primera mitad del siglo XX se transformó en el "faro del pensamiento católico mundial" (Servais). Este centro de estudios se convirtió en un foco de intenso desarrollo intelectual gracias al impulso -entre otros- del futuro Cardenal Désiré-Joseph Mercier, quien promovió la Doctrina Social de la Iglesia y fundó el Instituto Superior de Filosofía en 1887. Mercier buscó expandir y renovar el neotomismo utilizando los métodos científicos más recientes. Su proyecto implicó una reformulación de la neoescolástica mediante un tomismo revisitado, camino que será retomado por Joseph Maréchal a través del diálogo del pensamiento del Aquinate con las categorías kantianas, formulando su "tomismo trascendental" que abrirá puertas importantes a una generación de los teólogos más avanzados del Concilio Vaticano II.

Al mismo tiempo -como señala Servais- "Prácticamente en la misma época [de Mercier], la Facultad de Teología de Lovaina inicia una transformación que la llevará, de manera progresiva y prudente, a inscribirse en los enfoques contemporáneos que aparecen en el campo teológico a comienzos del siglo XX" (Servais). En este ambiente de reforma intelectual, que combinaba diálogo con la tradición y apertura a nuevos métodos científicos, se forma una figura clave en la historia de la circulación de saberes entre Bélgica y Chile: el jesuita Alberto Hurtado. Tal como sintetiza Manuel Salas "la nueva filosofía resultante de ese diálogo [entre la escolástica medieval y la filosofía kantiana] sirvió de base a los estudios teológicos que realizó Alberto Hurtado, durante su estancia en la ciudad belga y, como fruto de esta simbiosis, se generó a la vez su interés por las ciencias humanas a las que dedicaría sus estudios doctorales, la pedagogía y la psicología". El impacto de Lovaina en su pensamiento constituye así un eslabón decisivo para comprender la relación entre los modelos innovadores que Hurtado adopta creativamente y "su ideario de transformación social concebido para la superación de los problemas que vivía el Chile de su época" (Salas).

Una segunda etapa de la arqueología del gesto disciplinar -analizada en la segunda parte de este libro- corresponde al período que va desde los años cincuenta hasta mediados de los sesenta. Se trata del momento en que emergen los estudios socio-religiosos y se consolidan los dispositivos desarrollistas, configurando un nuevo modo de articulación entre saberes teológicos y ciencias sociales. En el plano institucional, la COPAL, la FERES y el Centro Bellarmino de los jesuitas en Santiago de Chile constituyen hitos fundamentales para comprender los deslizamientos epistemológicos que se producen en el seno del catolicismo belga y chileno.

Durante los años 50 se ponen en marcha una serie de organismos de ayuda eclesial, cooperación misional y científica orientados hacia América Latina, en respuesta a "la geoestrategia vaticana" (Sappia). Las figuras de Pierre Charles, impulsor de la misionología[1], y de Joseph Cardijn, fundador de la Juventud obrera católica (JOC), deben leerse como antecedentes decisivos de este nuevo momento, que la socióloga Fernanda Beigel ha caracterizado como la *Misión Santiago*[2]. Los múltiples viajes de Cardijn por América latina -y particularmente por Chile- facilitaron la difusión y transmisión de su método ver-juzgar-actuar, que ejercerá una influencia verdadera tanto en el desarrollo de los estudios socio-religiosos como en la formulación metodológica de las teologías de la liberación.

Para actuar, era necesario conocer, siguiendo el imperativo de "observar y analizar el mundo tal y como es en la actualidad[3]". Así, los avances pastorales y las iniciativas para superar del subdesarrollo en América Latina exigieron nuevas herramientas analíticas capaces de abordar, por una parte, la situación de la Iglesia y del cristianismo en el continente, y por otra, las causas estructurales profundas de la pobreza y la injusticia. En este marco, Francois Houtart y la FERES desempeñaron un rol decisivo. Tal como sintetiza Sappia "Actuar en América latina y documentar América latina en el cambio de las décadas de 1960 y 1970 son cuestiones interdependientes -que se alimentan mutuamente- y cruciales para el catolicismo. Ello implica visiones de Iglesia y posicionamientos idelógicos fuertes".

Estos posicionamientos ideológicos están, a su vez, estrechamente entrelazados con desplazamientos en el orden epistemológico, algo que se hace especialmente visible en el tránsito desde las teologías del desarrollo hacia las teologías de la liberación. Un botón de muestra particularmente significativo de dichas mutaciones puede observarse al interior del Centro Bellarmino, en especial en la crisis que atraviesa ILADES (Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales) en 1969. Dicha crisis constituye un síntoma de "la agudización de los debates ideológicos y teológicos que implican una reconfiguración de la relación entre doctrina social de la Iglesia y teoría social, entre cristianismo y marxismo, en el marco de la guerra fría" (Alvarez). En esta misma línea, el itinerario del jesuita belga Rogers Vekemans resulta paradigmático para leer estos desplazamientos. Es imposible desconocer su papel tanto en el "despliegue de sus plataformas político-institucionales vinculadas a la generación de conocimiento sociológico sobre el continente, como en la

1. P. CHARLES, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de Missiologie*, 2e ed., Louvain, 1939.

2. F. BEIGEL, *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*, LOM Ediciones, 2011.

3. Lettre de M.D. Chenu á Mcgrath, Fond Mcgrath, 14 septembre 1964, FMGR, 1.1.17. «L'objet de l'Introduction est l'analyse objective, phénoménologique, de la condition humaine telle qu'elle est, de fait, aujourd'hui. Ce serait une erreur de méthode d'introduire prématurément des jugements de valeur, même évangéliques. Il est urgent d'observer et d'analyser le monde tel qu'il est ; car c'est á ce monde existant qu'il faut porter la Parole de Dieu, - non á un monde construit selon nos catégories. C'est un des traits essentiels du schéma de respecter cette objectivité. Ce serait un échec grave d'y renoncer».

elaboración de políticas públicas destinadas a remediar el estado de marginalidad que asolaba a las sociedades latinoamericanas" (Fernández). Fundador de la Escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile en 1959 y, un año más tarde, de DESAL (Centro de Desarrollo Económico y Social para América Latina), Vekemans encarna de modo ejemplar encuentro -y posterior tensión- entre desarrollismo católico, ciencias sociales y acción política. Del mismo modo, no puede soslayarse su firme oposición a las teologías de la liberación a partir de los años 70, en particular tras su autoexilio a Bogotá luego de la elección de Salvador Allende.

Después del golpe de Estado, el número de estudiantes en Lovaina-la-Nueva aumenta considerablemente. « Con la llegada del régimen dictatorial a Chile, en septiembre de 1973, las universidades fueron intervenidas y muchos de sus académicos expulsados de ellas y algunos, incluso, asesinados" (Corvalán). Estos jóvenes, a menudo provenientes del humanismo cristiano -aunque no exclusivamente-, una vez de regreso en Chile, desempeñaron un papel esencial tanto en la oposición al abuso de poder del régimen dictatorial como en el desarrollo científico y pedagógico de diversas disciplinas, como la sociología, el derecho, la historia y la pedagogía. En este marco, diferentes programas y convenios entre la academia chilena y la UCL se ponen en acto. Un ejemplo icónico es el convenio CIDE-PIIE-UCL[1], firmado en 1985. Nos parece particularmente interesante subrayar que "esta relación de cooperación se instala en un momento de plena vigencia de la dicotomía norte-sur en el mundo, o bien de relación entre países desarrollados y subdesarrollados la que, además, se producía en un contexto europeo que todavía tenía los ecos del post colonialismo y en un mundo en las etapas finales de la Guerra Fría" (Corvalán). Desde entonces, la situación geopolítica ha experimentado transformaciones profundas. Los desafíos sociopolíticos y culturales son otros, como lo reflejan los itinerarios académicos presentados en la primera parte de este libro, que muestran un campo intelectual reconfigurado y sensibilidades disciplinarias que responden a lógicas más pluralizadas, alguna de ellas marcadas incluso por los pensamientos post-coloniales o incluso decoloniales.

En ese sentido, nos parece que la atención que la *Revue Nouvelle* presta a Chile constituye un laboratorio privilegiado para observar las reconfiguraciones de la mirada belga sobre esta relación. La revista, « remite tanto a la actualidad como a las evoluciones sociales de medio y largo plazo y a sus marcos de análisis » (Warland), lo

1. En este convenio convergían tres instituciones: el Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE), fundado en 1964 por el jesuita Patricio Cariola; el Programa de Investigaciones Interdisciplinarias en Educación (PIIE), creado en 1971 al interior de la Universidad Católica y transformado luego en una ONG independiente en 1977, luego que la UC -intervenida militarmente- le quitara su respaldo; y, por último, la Universidad Católica de Lovaina. Este consistía básicamente en que "un/a investigador/a joven de cada una de estas instituciones viajaría a la UCL para realizar estudios de doctorado, financiados por la UCL y que, junto a ello, se desarrollarían intercambios regulares de académicos belgas y chilenos" (Corvalán). Juan Eduardo García-Huidobro desde Chile y Michel Bonami, fueron los principales articuladores de este convenio.

que permite identificar con claridad qué actores -religiosos, políticos o económicos- emergen en esta historia y cómo la interpretan o son interpretados. Asimismo, « la laicización del personal de la revista está en marcha » (Warland), un dato que no solo describe una transformación interna, sino que ilumina el proceso más amplio de secularización en el que se inscriben las interacciones entre Louvain y Santiago a lo largo del siglo XX. De este modo, la trayectoria editorial de la *Revue Nouvelle* se convierte en un indicador privilegiado de los desplazamientos epistemológicos, institucionales y políticos que atraviesan este espacio de intercambio y porosidad disciplinar.

La historia de la co-construcción entre Chile y la Universidad católica de Lovaina evidencia, por un lado, las trayectorias de secularización que han marcado tanto a la sociedad belga como a la chilena a lo largo del siglo XX. En particular, muestra las interferencias, desplazamientos y pasarelas entre la Teología y la Sociología, articuladas en torno a lo que podríamos llamar "la cuestión social", una problemática declinada de maneras muy diversas -y cada vez más complejas- en las distintas etapas de esta historia: desde el desarrollismo a las teorías de la dependencia, ambas en diálogo con la construcción de las teologías del desarrollo y, posteriormente, de las teologías la liberación. La creciente toma de conciencia de la razón intercultural -en un contexto marcado por las múltiples crisis que atraviesan nuestras sociedades a escala global- constituye una promesa para seguir cultivando las condiciones de posibilidad de una co-construcción de saberes capaz de responder a los desafíos de la "justicia intergeneracional".

Cronología de una historia de circulación de saberes y de personas

Pedro Milos[1]

Introducción[2]

En el proceso de preparación de esta conferencia internacional sobre las relaciones entre Lovaina (-la-Nueva) y Santiago, surgió la necesidad de dotarla de un cierto marco histórico sobre el cual trazar la 'circulación de saberes y personas' que interesaba relevar. Si bien la comprensión profunda de los fenómenos históricos requiere sobrepasar las coordenadas espacio temporales en que los hechos pueden ser ubicados y, por tanto, ir más allá de las cronologías y las periodizaciones, estas -sin duda- ayudan a contextualizarlos.

Fue así como se optó por intentar, en el eje temporal, identificar los momentos que habrían marcado esta circulación de saberes y personas, en los siglos XX y XXI, para luego, en el eje espacial, esbozar los contextos nacionales y regionales en que ella se ha producido. En tercer lugar, pareció importante identificar los actores relevantes en cada momento histórico, tanto institucionales como personales, para luego indagar acerca de las cualidades o características que, sobre estas bases, habrían marcado la circulación de saberes y personas en sus respectivos contextos temporales y espaciales.

Finalmente, con esos elementos desplegados sobre la mesa, se buscó extraer algunos aprendizajes o conclusiones, por supuesto provisorias, ya que la propia conferencia estaría llamada a enriquecer o contradecir el análisis que a continuación se expone.

1. El eje temporal: cuatro momentos

Lo primero fue identificar, temporalmente, los períodos o momentos que pudieran darle relieve a casi ochenta años de relaciones belgo-chilenas en los que se insertan los intercambios específicos que se analizarían durante la conferencia. Los momentos escogidos, finalmente, tratando de pensar en las vicisitudes tanto europeas como

1. Becario UCL, 1991-1996; doctor en Ciencias históricas UCL, 1996; profesor invitado UCL, 1998-2020; vicerrector académico Universidad Alberto Hurtado, 2013-2022.

2. Texto elaborado a partir de la presentación oral realizada por el autor, en la sesión inaugural de la conferencia, el 26 de junio de 2024. Video (minuto 0:27 a 1:06) disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=4F_FrBwcVtk&t=1110s

latinoamericanas, tanto belgas como chilenas, fueron los siguientes: 1930-1960, es decir, la Segunda Guerra Mundial y el periodo de la postguerra, hasta fines de los años 50; 1960-1970, los años en que la historia social y política se acelera con distintas expresiones tanto en el mundo desarrollado como en el mundo en desarrollo o tercer mundo; 1970-1990, período fuertemente influenciado por lo que ocurre en América Latina y, en Chile en particular, por el período de las dictaduras; 1990-2000 y años posteriores marcados por la globalización, un relativo florecimiento democrático y el llamado auge del neoliberalismo.

La pregunta central respecto de estos períodos, evidentemente, fue qué pasaba tanto en Chile como en Bélgica, cuáles eran los contextos nacionales y regionales más específicos, grosso modo. Cómo los fenómenos más globales se vivían en estas dos sociedades, cómo las marcaban.

2. El eje espacial: los contextos nacionales y regionales

El período de los años 30 a fines de los años 50 es clave para ambas sociedades. En el caso de Bélgica, los años de guerra y post guerra no son fáciles, ya que se debate la posición adoptada y el papel jugado en el conflicto: la sociedad se posiciona y tensiona en torno a la llamada 'question royale'. Por su parte, hacia fines de los años 50 se abre el horizonte de la unidad europea con los Tratados de Roma en 1957, mientras que al año siguiente los socialistas belgas pierden las elecciones y serán los socialcristianos más los liberales quienes asumirán el gobierno, marcando un hito en el clivaje entre las dos principales corrientes ideológicas y políticas de Bélgica. En 1959 se da inicio a un plan de austeridad económica. En Chile, por su parte, son años de modernización y desarrollo que marcan la economía, la política y la cultura, oscilando aún entre dos modelos, el europeo, que pierde influencia, y el norteamericano, en ascenso. Es así como el año 1937 se crea la Falange Nacional, desgajamiento del Partido Conservador y que más tarde dará origen a la Democracia Cristiana, que tendrá en Bélgica un importante referente. La influencia del catolicismo europeo y belga se reflejará también en la creación de la JOC, Juventud Obrera Católica, en 1946. Entretanto, en 1938 se ha creado el Frente Popular siguiendo la experiencia francesa. Esta unión entre socialistas, radicales y comunistas liderará un creciente proceso de industrialización e instalará la demanda por una mayor justicia social; generará condiciones, sin embargo, para el desarrollo de un fuerte anticomunismo, consistente con la creciente influencia de Estados Unidos en la región. Hacia fines de los años 50 se consolida en Chile un escenario ideológico y político marcado por una derecha conservadora, un centro socialcristiano y una izquierda marxista.

Los convulsionados años 60 se vivirán intensamente tanto en Bélgica como en Chile, marcando diferencias, pero generando también nuevos puntos de encuentro. En 1960, los procesos de descolonización, iniciados en los cincuenta, llegarán a Bélgica con la independencia del Congo. Al estremecimiento que implicaba el quiebre de los lazos coloniales con África, se sumaron tensiones económicas y sociales internas:

los costos de la austeridad tendrán su máxima expresión en la gran huelga general del invierno de 1961, que paralizó al país durante cuatro semanas movilizando un millón de trabajadores. Al mismo tiempo, el conflicto entre las comunidades flamenca y valona llevará, a partir de 1962-63, a la instauración de 'fronteras lingüísticas' con innumerables consecuencias. Entre ellas, la separación -en 1967-68- de la antigua Universidad católica de Lovaina en dos secciones: una de habla neerlandesa y otra francófona, que implicó a su vez la creación de Lovaina-la-nueva. A nivel regional, en 1967 se firma el Tratado de Bruselas y en 1968 se reciben los ecos del mayo francés. En América latina, a inicios de los años 60 se vivía otro tipo de impactos como lo era el triunfo de la Revolución Cubana, ocurrido en 1959. La región experimenta un galopante proceso de politización y de ideologización marcado por la llamada 'guerra fría' y por la creciente influencia de uno de sus dos protagonistas en ella. Chile no es ajeno a esos procesos: el centro socialcristiano y la izquierda se enfrenta en las elecciones de 1964, dejando al margen a la derecha tradicional. El triunfo será del candidato democratacristiano Eduardo Frei, dándose inicio a un proceso de reformas, entre ellas la agraria, que buscaban cambios estructurales en el país. El gobierno y el Partido Demócrata Cristiano estrecharán vínculos con el socialcristianismo europeo, principalmente alemán y belga. La izquierda, por su parte, ve surgir movimientos que buscan renovarla, instalando en su seno la discusión entre 'reforma y revolución'. La Iglesia católica cobra renovada importancia en América latina a partir de las conclusiones del Concilio Vaticano II, en diciembre de 1965; así, luego, la conferencia de obispos latinoamericano en Medellín, en 1968, marcará un giro emancipatorio, sentando las bases para el desarrollo de las teologías de la liberación. En Chile, todas estas tendencias cristalizarán en el triunfo del candidato de la izquierda en la elección presidencial de 1970: Salvador Allende.

El período de 1970 a 1990 será un tiempo de importantes transformaciones internas en ambos países, que los ubicarán en posiciones muy diferentes respecto de la relación entre ambos y sus intercambios académicos. En Bélgica, a partir de 1970, se vivirá con intensidad el inicio de un proceso de federalización, con la consiguiente formalización de comunidades y regiones, que intentará dar salida institucional a la conflictividad vivida en los años sesenta. En paralelo se vivirá un reordenamiento de las hegemonías internas y un cambio de eje en el dinamismo económico: son los años en que se experimenta el desarrollo industrial de Flandes, mientras la Wallonie busca el modo de hacer frente al declive de sus actividades económicas tradicionales. En relación a Chile, entre 1973 y 1975, Bélgica se transforma en un importante lugar de destino y acogida del exilio chileno, fruto del golpe de estado de 1973. Los cambios institucionales internos que reformaron al estado belga, terminarán de consolidarse a través de dos nuevos hitos: las reformas constitucionales de 1980 y de 1988. En cuanto a Chile, los primeros cinco años de los 70 serán vertiginosos: entre 1970 y 1973 se vive un acelerado proceso de cambios, en que el gobierno de la Unidad Popular busca una transición democrática y pacífica hacia el socialismo, que se ve tempranamente enfrentada al hostigamiento y bloqueo por parte de Estados Unidos y a una creciente oposición interna. Así, antes

de que se logre concretar una salida institucional al conflicto, las fuerzas armadas intervendrán poniendo término anticipado al gobierno constitucional de Salvador Allende, a través del golpe de Estado de septiembre de 1973. Siendo este el quiebre más importante de la historia republicana del país, se inicia, sobre la base de una feroz represión interna, entre 1974 y 1976, una etapa de transformación regresiva en cuanto a los derechos políticos, económicos y sociales de la población y una apertura sin límites al neoliberalismo en boga a fines de los setenta e inicios de los ochenta en occidente. Esta experiencia modificó sustantivamente la tradición política del país, haciendo surgir, por una parte, una inédita dictadura, de base nacionalista autoritaria, con el compromiso tanto de civiles como de militares, y, por otra, profundos procesos de reconfiguración de la izquierda y del centro político, que fueron desde explorar la vía insurreccional hasta la renovación socialista y el diálogo entre marxistas y socialcristianos. El exilio masivo de familias chilenas implicó también una transformación cultural y el establecimiento o reforzamiento de lazos de solidaridad con numerosos países, entre ellos, Bélgica. El término de la dictadura, a través de un amplio ciclo de movilizaciones, conocido como las 'protestas sociales', y de un proceso electoral, que incluyó el plebiscito de 1988 y las elecciones libres de 1990, dio paso a la recuperación de la vida democrática, marcando el curso futuro de la sociedad chilena.

En el inicio de los años 90, las sociedades belga y chilena vivieron, desde el punto de vista político, procesos divergentes. Las elecciones de 1991 marcaron, en Bélgica, el inicio de un proceso de avance de las posiciones de ultraderecha, encabezado por el Vlaams Blok; las reformas federales, por su parte, tuvieron un nuevo hito en 1993, mismo año en que en Europa entró en vigor el Tratado de Maastricht, que había creado la Unión Europea y que establecía la unidad económica y monetaria, a través del euro. Desde un punto de vista social, la sociedad belga se vio remecida por el descubrimiento de los crímenes de Marc Dutroux contra menores de edad y una serie de otros abusos de menores, lo cual originó una inédita movilización ciudadana conocida como la Marche Blanche. En la víspera del siglo XXI, el Partido Social Cristiano perdió las elecciones, iniciándose un período de inestabilidad en los gobiernos que llegó a su culmine en 2011, cuando durante siete meses no fue posible constituir gobierno, dando origen a nuevas movilizaciones de la sociedad civil. Dos atentados terroristas en Bruselas, en marzo de 2016, dejaron 35 muertos y centenas de heridos creando una brecha entre la población belga y la población migrante. Entre 2020 y 2022, al igual que el resto de Europa y el mundo, Bélgica vio avanzar la pandemia del Covid, con su corte de secuelas. Mientras en Bélgica avanzaba la ultra derecha, en Chile se volvía a un régimen democrático después de 17 años de dictadura militar, a través de una amplia alianza de partidos que iban desde grupos liberales hasta socialistas, incluido los democratacristianos. Respaldado por un crecimiento económico más o menos sostenido, un conjunto de políticas públicas impulsadas desde el Estado, permitió reducir las tasas de pobreza heredadas de la dictadura y posicionó a la sociedad chilena en un nivel de desarrollo por sobre la media de la región. Si bien entre 2005 y 2018 hubo alternancia en el poder, ello no

impidió que se incubara un gran malestar ciudadano que terminó por aflorar en el llamado 'estallido social' de 2019. El manto de la pandemia global vino a sofocar las manifestaciones, pero no impidió que luego se intentara un proceso de cambio constitucional, fracasado finalmente en 2023, tras dos intentos.

3. Los actores del intercambio

Contando con este marco espacio temporal general -limitado, por cierto, y perfectible- era necesario reconocer qué actores podían ser los más significativos, pensando específicamente en los intercambios culturales que nos interesaban, para luego poder reconocer su realidad y algunos de sus comportamientos más relevantes. En este ejercicio, lo que aparece son actores institucionales ligados a la Iglesia católica y al mundo académico, pero también a la sociedad civil y a los partidos políticos, dependiendo de cada momento histórico. Surgen también nombres de personas relevantes, exponentes de estas realidades, agentes proactivos que lideraron muchas veces los intercambios.

Así, para el primer período, hasta fines de los años 50, lo más relevante desde Bélgica, a nivel institucional, es la presencia de la UCL como referente intelectual y académico atractivo y atrayente para América Latina y para Chile. Tal vez vale la pena mencionar, como antecedente, la visita del médico belga Rene Sand, secretario de la Cruz Roja internacional, invitado en 1924 por la Universidad de Chile a dictar un ciclo de conferencias sobre el desarrollo del trabajo social en Europa, que sirviese de referente para la formación de trabajadores/as sociales en Chile. Así también la influencia de Joseph Cardijn en la ya mencionada creación de la JOC en Chile. Hacia los años 50, la existencia del Collège pour la Amérique Latine, dependiente de la iglesia belga, que formaba sacerdotes que vendrían a realizar trabajo pastoral a la región, es también importante; lo mismo que la COPAL. Y, a nivel de personas, en 1957 Roger Vekemans visita Chile por primera vez, constituyéndose en adelante un actor fundamental. Desde Chile, un hito importante será la estadía de Alberto Hurtado en Bélgica entre 1933 y 1936, como parte de la formación que recibía en la Compañía de Jesús, siendo, entonces, ésta y la Iglesia católica chilena, actores institucionales importantes en este período.

En el segundo momento, entre los años 1960 y 1970, la acción de Vekemans sigue siendo relevante, pero ahora ya a través de los centros que ha creado, como el CIES y el DESAL. A este respecto, cabe mencionar el libro Misión Santiago[1], que reconstruye muy bien la influencia intelectual eclesiástica de esos años, identificando una serie de 'misiones' llevadas adelante en la región, entre las cuales se ubica el trabajo de Vekemans. En este período, por ejemplo, Freddy Debuyst, profesor de la UCL, visita Chile por primera vez, promediando los años sesenta, mientras el año 1967 la UCL crea el Secretariado para la cooperación con el tercer mundo, encabezado por Guy Bajoit; ambos, Debuyst y Bajoit, al amparo institucional de la UCL, serán actores

1. F. BEIGEL, Fernanda, *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*, Santiago, LOM, 2011

fundamentales en el periodo siguiente. Por el lado chileno, además de la acción del CIES y DESAL, se crea ILADES (Instituto Latinoamericano de doctrina y estudios sociales) al alero de la Compañía de Jesús, con un sello propiamente académico. Pero quizás lo más relevante que se produce en este período, a nivel de actores, es la llegada de la democracia cristiana al gobierno, bajo la presidencia de Eduardo Frei, que reforzará los lazos del socialcristianismo chileno con sus homólogos belgas. Es así como el Partido Demócrata Cristiano envía a sus cuadros a formarse política y profesionalmente a Bélgica, en beneficio de la acción gubernamental. A los actores eclesiásticos y académicos, se suma de este modo un actor propiamente político, un hecho que cobra sentido en el contexto general del periodo.

A partir de 1970 y hasta 1990, el secretariado para la cooperación de la UCL jugará un papel clave en los intercambios entre Lovaina y Santiago, sobre todo después del golpe de estado de 1973. Inmediatamente producido el golpe, el secretariado crea una comisión técnica especial, destinada a analizar y asignar becas a estudiantes chilenos, en el marco de sus programas de apoyo a distintos países del tercer mundo. A partir de esta acción, se transformó en un soporte fundamental para la migración político-académica que se produciría desde Chile hacia la Universidad Católica de Lovaina. Figuras claves en la UCL, además de los ya mencionados Guy Bajoit y Freddy Debuyst, serán Michel Molitor, como decano de la facultad de Ciencias Sociales, primero, y como vicerrector académico luego, y Michael Bonami en la facultad de Psicología y educación, entre muchas otras. El estrechamiento de los lazos académicos con la UCL se produce en paralelo a la acogida de centenares de exiliados chilenos a cargo de organismos públicos europeos, agencias de cooperación y fundaciones y organizaciones solidarias. Desde Chile, en estos años, la contraparte de la UCL para los intercambios académicos, entre ellos el envío de becarios, fue la Academia de Humanismo Cristiano, creada por el cardenal Raúl Silva Henríquez y dirigida por Enrique D'Etigny, de la cual formaban parte los centros PET (Programa de economía del trabajo), GIA (Grupo de investigaciones agrarias), PIIE (Programa interdisciplinario de investigación en educación). A ellos se sumaban ILADES y el CIDE (Centro de investigación y desarrollo de la educación), vinculados a la Compañía de Jesús. Colaboradores fundamentales para estos intercambios y cooperación con la UCL fueron Juan Eduardo García Huidobro, en el área de educación, y Eugenio Ruiz Tagle en economía. Los exiliados chilenos, más en general, se transformaron también en actores importantes, a través de sus propias organizaciones, tanto de representación, como de acción o con fines profesionales. Si bien esta realidad no era parte de la red más inmediata con la UCL, cuando se visitaba o se vivía en Lovaina-la-nueva, se descubría que había muchos chilenos y latinoamericanos que no necesariamente canalizaban su esfuerzo, su energía, su conocimiento, su creatividad o su compromiso a través de la estructura de la universidad, pero hacían de Lovaina-la-nueva, de Bruselas y de Bélgica, en general, un lugar muy interesante y cautivante.

Desde los 90 en adelante, sobre todo con el regreso de la democracia en Chile, las relaciones entre Santiago y Lovaina-la-nueva, así como muchas de sus iniciativas y

actores, se formalizaron o institucionalizaron y otras probablemente desaparecieron. En el caso de Bélgica, la UCL continuó siendo el principal polo de referencia académica. Las personas que habían impulsado e iniciado la cooperación en el período anterior continuaron jugando roles de liderazgo, pero involucrando cada vez más a las estructuras o unidades académicas regulares. El flujo de becarios continuó durante un tiempo, en virtud de los convenios prexistentes, hasta que, avanzados ya los 90, fruto de la recuperación económica de Chile, el país dejó de calificar como prioridad para la cooperación. Esta comenzó también a canalizarse por organismo públicos como la WBI (Wallonie-Bruxelles International). Los cambios en Chile, tras el retorno de la democracia, no tardaron en producirse y repercutieron en los actores del intercambio. Si durante la dictadura habían sido actores fundamentalmente de la sociedad civil, ahora, al recuperarse la capacidad de actuar desde el espacio público o desde el estado, surgieron instituciones como la Agencia de Cooperación y Desarrollo Internacional, ACDI, homóloga de la WBI. Por otra parte, la actividad académica que durante años se había realizado fuera de las universidades, terminada la dictadura volvieron paulatinamente a ellas. La UCL comenzó a encontrar en Chile contrapartes propiamente universitarias, como la Universidad Alberto Hurtado, la Pontificia Universidad Católica de Chile o la Universidad de Chile.

4. Las características generales (o cualidades) de la circulación de saberes y personas entre Santiago y LLN

Cualquier análisis y reflexión de carácter más comprensivo requiere preguntarse por cuestiones de orden cualitativo, que pueden operar como hipótesis o simplemente como interrogantes orientadoras. En este caso, ellas permitirían desentrañar tanto los sentidos que los actores dieron a sus acciones en el momento histórico que las impulsaron, como los resultados agregados de ellas, o su evolución tal vez divergentes en cada momento. Valga, respecto de este ejercicio, una advertencia: si ya la reconstrucción del marco histórico general y el reconocimiento de la gestión de determinados actores -ejercicios revestidos de una cierta objetividad- estuvieron expuestos a una dosis de arbitrariedad, este segundo componente del análisis lo estará, ciertamente, mucho más.

Dicho eso, las cuestiones que parecieron más interesantes de indagar y sobre las cuales se levantaron interrogantes, fueron las siguientes, cuyas respuestas tentativas quedan -al igual que el resto de esta introducción- disponibles para ser discutidas a la luz de los contenidos de esta conferencia internacional y sus debates:

a) ¿Con qué propósitos se ha desarrollado el intercambio entre Bélgica y Chile, entre Lovaina y Santiago en esos distintos momentos? ¿Qué motivaciones han animado a los actores intervinientes?

En términos de propósitos del intercambio, para el primer período se podría afirmar que ellos fueron, probablemente, de carácter formativo, y, considerando los actores predominantes, se trataba de una formación de tipo doctrinal. La estadía de Alberto Hurtado en Lovaina lo expresa bien, ya que ella constituía una escala dentro

de su formación sacerdotal; sin embargo, le agrega un componente interesante: esa estadía incluyó un doctorado en educación, siguiendo las tendencias emergentes en ese campo, como lo era, por ejemplo, la ascendencia de John Dewey. Al período siguiente, ya en los 60, aparecen intereses o motivaciones más 'mundanas' asociadas a la dimensión socio-política que emerge en las relaciones en este período. Por una parte, están los propósitos 'científico-sociales' que representaba Vekemans y sus centros, destinados a conocer mejor la realidad latinoamericana y buscar que su desarrollo se ajustara a ideales de justicia social, pero sin arriesgar que se alejara de los parámetros capitalistas de occidente. En cuanto a Chile, la democracia cristiana, ya en el gobierno, se interesaba por la formación técnica profesional y por la formación política de sus cuadros, aunque muchas veces estos dos componentes iban por carriles separados. Al respecto, un caso, algo anecdótico, pero que ayuda a ilustrar el periodo: el de un ingeniero belga que tempranamente en esos años vino a reforzar la capacidad de la industria cuprífera chilena de refinar su propio cobre. Fue en una conversación con Guy Bajoit que salió este caso: un profesor de ingeniería de la UCL que, 'enamorado de Chile', dedicó mucho tiempo y energía a ayudar a que el cobre fuese procesado en Chile y no enviado sin elaborar a Estados Unidos. Al final del relato, Bajoit acotó: 'pero no tenía nada que ver con nosotros, además, era más de derecha'. Luego, es en los 70-90 que se expanden los propósitos asociados a una formación de tercer grado, con las becas para realizar doctorados orientados a la investigación. Si bien esto respondía a un interés predominantemente 'chileno' (ir a formarse a la UCL), es evidente que formaba parte también de un interés 'belga' (ampliar la influencia de la UCL en los países en desarrollo). Finalmente, en el momento actual, pero que se remonta a los 90-2000, se ha ido avanzando cada vez más a propósitos articulados en torno a 'proyectos académicos', formativos o de investigación. Ya no se trata solo de doctorados que responden a motivaciones individuales, sino que cada vez más se insertan en líneas institucionales, tanto en Lovaina como en Santiago. Esto que es muy claro en proyectos de investigación, también se observa en el ámbito de la enseñanza y la formación, con intercambio de docentes. Por ejemplo -disculpándome de que aluda a un caso personal-, fue el caso de la colaboración a la formación de estudiantes belgas en la historia de América Latina que tuve la fortuna de realizar, durante veinte años, en el seno del departamento de Historia de la UCL. A ello se ha sumado, también, asociado a la investigación, el interés común -tanto allá como acá- de aportar a la solución de agudos problemas sociales a través de políticas públicas. Un buen ejemplo, en educación, es el trabajo conjunto que diversas universidades chilenas realizan con el GIRSEF (Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur la Socialisation, l'Éducation et la Formation) de la UCL.

b) ¿Qué disciplinas, qué áreas temáticas han tenido mayor relevancia o han destacado en los distintos momentos de esta relación que nos interesa reconstruir o conocer con mayor profundidad?

Si se miran transversalmente los distintos períodos, puede observarse que, si las disciplinas predominantes en el primer periodo (40-60) eran la teología y la filosofía,

además de esta incursión de Alberto Hurtado en educación, es en el segundo período, los años 60-70, cuando se produce una mayor expansión y apertura disciplinar. Nuevamente el contexto histórico ayuda a comprender el curso de los hechos: ¿cómo sustraerse a los desafíos que los años sesenta le plantean a América Latina y al mundo? Las ciencias sociales van a ser el nuevo instrumental, que ayudará a comprender, interpretar y tratar de transformar una realidad cada vez más inquietante. No es casualidad que Vekemans, junto con crear los centros ligados a la acción social, haya contribuido a la creación de la Escuela de Sociología en la Universidad Católica, a fines de los años 50 y que ésta se haya desarrollado con fuerza en los años 60. Lo mismo había sucedido en la Universidad de Chile. La educación también se vuelve prioritaria en este período dados los desafíos de ampliación del sistema escolar y de renovación de las formas de enseñar. Esta relevancia que se observa de las ciencias sociales no significa que las otras ciencias, las llamadas exactas, no estuviesen presentes en el escenario de los sesenta; ya se vio en el caso del cobre, mencionado más arriba. De los años 70 a los años 90, como se ha visto, la realidad de la dictadura en Chile marcó fuertemente la relación con Lovaina-la-nueva; será un período en el cual se producirá una nueva apertura disciplinar, que, paradojalmente respecto de la asfixia que vive el medio académico nacional, ofrecerá oportunidades para la formación y la investigación en los campos de la psicología, la economía, la antropología, las ciencias del trabajo, el urbanismo… Este enriquecimiento disciplinar fue acompañado también de un incremento del intercambio, tanto de profesores belgas que venían a Chile como de profesionales y académicos chilenos que iban a la UCL. Y en cuanto al último periodo, la verdad es que lo señalado recién es válido también como tendencia para los años 90 en adelante, hasta el presente: las humanidades, con valiosos intercambios en el campo de la historia y la literatura; la teología y los estudios religiosos; las ciencias sociales, con toda su diversidad; son en la actualidad los campos disciplinares por los que siguen circulando saberes y personas entre Lovaina-la-nueva y Santiago y viceversa.

c) ¿Es posible reconocer alguna orientación ideológica dominante o predominante en cada momento o que se haya mantenido a lo largo del tiempo, o bien estas orientaciones han cambiado junto con el contexto?

Las orientaciones ideológicas, al igual que las otras características del intercambio, fueron cambiando con los tiempos, en el marco de los contextos, pero, tal vez, con una particularidad: más que relevos se ha tratado de nuevas síntesis, manteniéndose en el tiempo un rasgo centrado en el humanismo. Así, consistente con los contextos y los actores y con un propósito más doctrinal, es probable que en el primer período los intereses y propósitos hayan tenido un tinte más conservador, sin que por ello hayan estado alejados de una preocupación social y una inspiración humanista. Pero, lo que es claro es que, a partir del segundo momento, desde fines de los cincuenta hasta fines de los sesenta se observa, de modo constante, un cierto 'progresismo' que anima la relación y el intercambio, y que, en esta etapa, es de inspiración claramente socialcristiana. La cercanía o pertenencia eclesial de los actores, así como la importancia política que adquiere el socialcristianismo explican esta orientación.

Del mismo modo en que los cambios que se producen a fines de los sesenta, con la emergencia de nuevas derivas doctrinales en la catolicidad y el auge del marxismo en América latina, incidieron en que el progresismo se hiciese cada vez más 'de izquierda' y estuviese animado de una vocación por los cambios estructurales, oponiéndose cada vez más a una visión capitalista del mundo. El fenómeno del exilio puso a estos dos 'progresismos', el socialcristiano y el marxista, en contacto con el mundo, en momentos en que Europa vivía procesos de reflexión y cambio, que favorecieron sendos 'aggiornamientos' y el mutuo entendimiento. Durante el cuarto período, que para estos efectos se concentra ya en lo que va del siglo XXI, se mantiene ese 'élan' progresista del periodo anterior, pero en un contexto que ha cambiado; en donde las ideologías se han debilitado; en que por momentos se ha impuesto un 'pensamiento único'; en que la inevitabilidad del régimen económico imperante fagocitaba cualquier pensamiento alternativo; y que ha inclinado los intercambios más al plano estrictamente académico. El 'progresismo' propio de esta relación y circulación de saberes y personas entre Santiago y Lovaina-la-nueva se percibe hoy de manera menos estereotipada, tal vez, que en otros momentos y se expresa en una inquietud social compartida y en la búsqueda de mayores niveles de justicia en nuestras sociedades, que hoy son escasos y hacen falta. Y en el sentimiento de que en este vínculo desarrollado por tantos años hay una pequeña cantera que podemos seguir explotando en función de esa contribución.

d) ¿Cuáles han sido los 'vectores'[1] que permitieron que esta circulación de saberes y personas se produjera y fuera efectiva, es decir a través de qué o por qué medios se produjo la circulación?

Desde el primer período en adelante se observa un 'vector eclesial' que, tal vez, va perdiendo relevancia en el tiempo pero que nunca llega a desaparecer; es decir, la Iglesia católica, su institucionalidad, sus agentes, fueron canalizadores y conductores de este flujo en una y otra dirección, dándole sentido. Incipientemente también se configura un 'vector académico', vinculado en estos primeros años a la formación. En el cruce de ambos, de manera paradigmática, se instala la experiencia de Alberto Hurtado. El vector eclesial se mantiene claramente durante los años 60, siendo el concilio Vaticano II y Medellín, dos espacios que facilitaron la circulación de saberes y personas. El vector académico no solo se mantiene, sino que se desarrolla más allá de lo universitario, incorporando el espacio técnico y profesional. Sin embargo, la novedad del período años 60-70 va a ser la aparición de un más 'vector político', propiamente tal, conformado por la acción de los partidos y los gobiernos. Durante el tercer momento, es decir a partir de los años 70 y hasta el inicio de los años 90, se mantiene el vector político; en algún sentido se debilita el vector eclesial más institucional, aunque los actores vinculados a la iglesia son animadores importantes de un vector emergente que podría reconocerse como 'vector social',

1. La idea de vectores está tomada de Henry Rousso, de sus trabajos sobre la memoria de la Segunda Guerra Mundial en Francia y de la experiencia traumática de Vichy. Rousso habla de 'vectores del recuerdo', a través de los cuales la memoria circula y transita en las sociedades, dándole sentido y dirección.

constituido por dinámicas menos institucionales, organizativas, ligadas a la sociedad civil. Formalmente, se mantiene también el vector académico. Pero será en el último período, a partir de los años 90 pero especialmente hacia los 2000, cuando este vector académico se verá fortalecido, especificándose y cualificándose como más estrictamente universitario. Por su parte, el antiguo vector político, propiamente partidario, se debilita dando paso a dinámicas de cooperación e intercambio que podrían ser definidas como sociopolíticas, por ejemplo, ligadas al desarrollo de políticas públicas.

e) ¿Hasta qué punto la circulación de la que hablamos y su influencia han sido bidireccionales entre Lovaina y Santiago, en sus distintos momentos, o bien hubo períodos en que éstas tendieron a ser unidireccionales?

En el primer momento, hasta fines de los años 50, la asimetría es evidente: la influencia viene desde Bélgica y la relación consiste, para Chile, en el fondo, en tratar de captar y asimilar lo mejor posible la experiencia de una realidad que se la asume más avanzada que la nuestra. La mirada está puesta allá. Será recién a partir de los 60 que comienzan a observarse signos de una influencia más mutua, en donde América latina es vista como una región que hay que conocer y de la cual algo se puede aprender, por ejemplo, en términos religiosos, teológicos o eclesiológicos, también en aspectos culturales, valorando las expresiones literarias o artísticas autóctonas; pero la preeminencia la seguirá teniendo Bélgica. La experiencia reformista del gobierno democratacristiano, pero sobre todo la de la Unidad Popular y el gobierno de Salvador Allende, así como su trágico final, atraen la mirada de Bélgica hacia Chile de una manera nueva: ven unos intentos de resolver tensiones y problemas que las sociedades europeas también han vivido, como, por ejemplo, intentar conciliar socialismo y democracia. El exilio latinoamericano y chileno llevó consigo a Europa y a Bélgica experiencias y aprendizajes que fueron valorados, vistos como una contribución y, en muchos casos, integrados a sus realidades. Así, de los años 70 en adelante hasta iniciados los 90 se podría hablar también de una influencia mutua, aunque esta vez con una cierta preeminencia del sur. Y, finalmente, desde los 2000 y hasta el presente hay señales de una relación más simétrica, con intercambios más equilibrados, con dinámicas de trabajo conjunto, que aseguran -o auguran al menos-, una circulación más rica de saberes y personas.

5. En suma

¿Qué conclusiones o aprendizajes podrían obtenerse del análisis espacio temporal realizado, así como de la identificación de los principales actores de esta relación, de sus comportamientos y de las características del intercambio sostenido? Somera y provisoriamente podrían arriesgarse los siguientes:

1. Los hitos y las personas, tan importantes como los procesos y las instituciones.

Al repasar esta historia en común se ha hecho referencia tanto a hitos como a procesos y difícilmente podríamos afirmar que unos son más importantes que los

otros. La creación, por ejemplo, del secretariado de la cooperación fue, ciertamente, un hito que marcó a fuego la relación entre la UCL y el tercer mundo, pero sin los procesos que hicieron posible que a lo largo de los años se mantuviera un flujo importante de becarios, su impacto hubiese sido menor. Entonces, de allí la afirmación de que ambos son igualmente necesarios. Lo mismo sucede cuando se reflexiona sobre el papel de las instituciones y de las personas; ya ha sido dicho: las acciones de Debuyst, Bajoit o Molitor no hubiesen tenido la efectividad que tuvieron sin el soporte institucional de la UCL. Lo mismo al revés: el papel jugado por la UCL en esta circulación de saberes no hubiese sido tan significativo y gravitante si no hubiese contado entre sus cuadros a personas como las mencionadas.

2. Los contextos permiten comprender las inflexiones.

Si bien no ha sido un ejercicio exhaustivo, la reconstitución realizada de los contextos por los cuales ha transitado esta colaboración entre Lovaina-la-nueva y Santiago, permite entender un poco mejor las continuidades y los cambios a lo largo del tiempo. Faltaría, ciertamente, sumar a los contextos históricos generales, un análisis más detallado de los contextos institucionales, lo cual no sería tan complejo para el caso de la UCL porque es un actor institucional que permanece a lo largo del tiempo: podría rehacerse su historia y ver el lugar que ocuparon estos intercambios en ella, o dimensionar -por ejemplo- cuánto influyeron el rector Edouard Massaux o el rector Pierre Macq, en el pasado, lo mismo que podrá hacerse a futuro respecto de la nueva rectora Françoise Smets, clara impulsora de la mantención y profundización de esta relación. Para el caso de Chile, al tratarse de actores e interlocutores más diversos, eso sería más difícil. En todo caso, lo importante es considerar que en los contextos hay claves de comprensión de las inflexiones y del curso seguido por esta historia. Lo cual es tan importante como lo contrario: si se deseara producir cambios o alcanzar ciertos logros a futuro, debiesen analizarse muy bien los contextos y su posible evolución, así como las acciones posibles, sobre dichos contextos, para así alcanzar tales logros o cambios.

3. Lo académico aparece como una constante, aunque no siempre predominante

Efectivamente, a nivel de vectores, el académico aparece de un modo permanente a través del tiempo, asumiendo distintas expresiones y niveles de complejidad. Sin embargo, en determinados momentos convive con otros, no siendo el más predominante. Tal es el caso de los años 60-70 y 70-90, en que coexiste, bajo una cierta subordinación, con vectores políticos o sociales. Otras veces debió mutar la forma de proyectarse como, por ejemplo, cuando Chile, por su supuesto nuevo nivel de desarrollo, avanzados los noventa, dejó de calificar para beneficiarse de ciertas políticas y fondos de cooperación, que hasta ese momento financiaban las becas de doctorado, principal instrumento de intercambio académico hasta ese momento. Entrado el siglo XXI, el vector académico ha vuelto a ser dominante, bajo nuevas modalidades y propósitos, en tanto proyectos académicos, ya sea de investigación o de formación.

4. Los aportes de cada país han sido diferenciados

Probablemente esta sea una especie de condición para la circulación de saberes y personas y para el intercambio y la cooperación: que los aportes ente los partenaires se diferencien. En este caso, así ha sucedido en muchos planos. Si hubiera que escoger alguno para ilustrar, y al mismo tiempo formularlo de manera efectista, podría señalarse que Chile ha aportado lo político y la inestabilidad propia de su historia; mientras Bélgica, desde lo académico, ha dado estabilidad y permanencia a la relación. En un caso, se ha tratado de un sentido político y de una inestabilidad virtuosas, que han permitido enriquecer el sentido de los intercambios introduciendo algo tan propio de la historia de América Latina como son los conflictos por el poder, las desigualdades sociales, las injusticias económicas y los proyectos de emancipación. Del otro lado del Atlántico, una paciente práctica académica y una estabilidad, que lejos de renunciar al cambio lo incentivan desde la calidad del conocimiento que generan.

5. Rol fundamental de la UCL

Tal vez esta conclusión sea una encarnación de la anterior, en el sentido de que la UCL es la que le ha dado -en el tiempo- el soporte y la continuidad a esta relación de intercambio y cooperación. Lo cual no implica sobrevalorar su contribución ni eximirla de la crítica, simplemente constatar que esta circulación de saberes y personas entre Santiago y Lovaina-la-nueva, a través del tiempo, hubiese sido muy distinta -si no inexistente- si es que en la UCL no hubiera habido una continuidad en la preocupación, voluntad e interés por esta relación con Chile. Reflexionar sobre esto parece fundamental de cara al futuro y a la sustentabilidad de estos intercambios.

6. Mayor visibilidad de las humanidades y las ciencias sociales

Si lo académico aparece como un vector privilegiado y un elemento de continuidad, al interior de lo académico son las humanidades las que aparecen con mayor constancia y visibilidad, por sobre las ciencias exactas. Junto, por cierto, a las ciencias sociales. Visibilidad es el término adecuado, ya que no hay evidencia de que la presencia de las otras ciencias haya sido significativamente inferior a las humanidades y las ciencias sociales. Sin embargo, el intercambio más fecundo, la circulación más persistente, se ha observado en estos campos disciplinares por sobre otros.

7. Se ha podido crear conocimiento, pero también cultura

Por supuesto que se ha creado conocimiento, mucho y bueno, necesario y útil, en las distintas áreas disciplinares trabajadas en conjunto. Se ha compartido el existente, se ha investigado, se ha innovado y se ha producido nuevo conocimiento. De ello no cabe duda. Sin embargo, queda la impresión de que, por sobre o a un costado de esa función de creación de conocimiento, esta relación sostenida en el tiempo ha desarrollado, ha producido más ampliamente, algo que puede sonar como una

obviedad: cultura. Una cultura compartida, que se reconoce en distintos ámbitos del intercambio: en las disposiciones, en las finalidades, en los modos de conocer, en la convivencia, en la solidaridad, en el compromiso colectivo. Y que aflora cuando se visita Lovaina-la-nueva y la UCL y también cuando se recibe a los colegas belgas en Santiago o en Chile. Una 'producción cultural' que es fruto del intercambio, de la circulación, de la cooperación y que habría que explorarla en paralelo o como parte del conocimiento disciplinar que se ha creado fruto de esta relación.

8. Un presente promisorio

Al parecer hoy se experimenta un nuevo momento de inflexión, esta vez temático y generacional. Emerge como un interés común, por ejemplo, el tema del medio ambiente y los desafíos de la transición necesaria para volvernos sustentables. A ello se suma un nuevo cambio generacional, siendo visible ya una tercera, ¿o cuarta?, generación tanto en Chile como en Bélgica. Los tiempos de los pioneros, de los años 60-70, están cada vez más lejos y quienes se formaron con ellos, actores de los 70-90, estamos próximos a la 'retraite'. Son otros actores los que hoy tienen el relevo. Los expositores de este seminario dan buena cuenta de esta otra transición, que felizmente al parecer trae también una mayor presencia de mujeres.

9. ¿El futuro?

Como siempre, el futuro está abierto y desafiante. Debiese ser enfrentado con el impulso que da la historia compartida, pero con las claves de los nuevos tiempos. Se dice que la proyección histórica 'hacia adelante' es directamente proporcional a la proyección histórica 'hacia atrás', porque ella le da impulso y sentido; de ser así, somos afortunados: los saberes y las personas seguirán circulando entre Lovaina-la-nueva y Santiago por largo tiempo.

Unas experiencias con Chile

Michel Molitor[1]

Hice una interpretación muy personal de su invitación respondiéndola en dos niveles. En primer lugar, lo que la Universidad de Lovaina ha aprendido de sus contactos con América Latina. En otras palabras, qué ha aportado América Latina a la Universidad de Lovaina. Entonces, más acerca de mi experiencia personal, ¿qué aprendí, desde el punto de vista de las ciencias sociales, de mi colaboración con un equipo chileno −el Programa de Economía del Trabajo (PET)− entre 1984 y 1994?

Hablaré de una manera necesariamente subjetiva. Mi experiencia de trabajo con Chile comenzó a mediados de los años 80 del siglo pasado, continuando de diversas formas hasta principios de los años 2000. Inicialmente trabajé con una ONG académica, el PET; luego, cuando terminé este programa, trabajé de una manera más institucional en diversos proyectos de cooperación en el ámbito de la educación superior. Además, me jubilé en 2006 y el tiempo transcurrido filtra la memoria, de tal manera que hoy solo emergen los rasgos generales de la experiencia. Por tanto, tendremos que contentarnos con ello.

Por fin, tengo que confesar que mi castellano nunca ha sido excelente. Además, hoy tengo menos práctica que ayer y mi castellano está muy oxidado.

Aprendiendo sobre lo universal

Para empezar, hay una universidad: Lovaina. Lovaina tenía una larga tradición de acoger a estudiantes extranjeros y, en particular, a estudiantes sudamericanos. Durante un largo tiempo, constituían la población extranjera más numerosa. En el pasado, estos estudiantes estaban mayoritariamente matriculados en segundo ciclo (licenciatura).

En este tiempo, no se hablaba de una política activa de internacionalización del reclutamiento estudiantil ni tampoco de movilidad, como será el caso al principio del siglo XXI con los cambios en el sector europeo de la educación superior. Pero, por varias razones ligadas a su historia, Lovaina atraería una población estudiantil, principalmente de América Latina y, más tarde, de África y de algunos países árabes. Sin duda, la identidad católica de la universidad era un factor importante.

Me gustaría detenerme un momento en la evocación de una experiencia que me parece interesante. En 1959, se creó en la universidad una estructura específica

1. Michel Molitor, Professor emérito de la UCLouvain. Este texto es el de la intervención por videoconferencia de Michel Molitor, durante el coloquio internacional de junio de 2024 en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

para estudiantes extranjeros: el Círculo Internacional de Estudiantes Extranjeros (CIEE). El CIEE se convertirá rápidamente en un doble lugar de intercambio: entre estudiantes extranjeros y entre estudiantes extranjeros y belgas. A finales de los años 1960, podemos decir que la CIEE fue un agente de socialización política bastante original. La organización de conferencias y debates sobre las crisis postcoloniales, la guerra de Vietnam y la política de Estados Unidos, las opciones revolucionarias en América Latina, abren una conciencia múltiple sobre las luchas y conflictos del Tercer Mundo (como se decía en este tiempo) y sus denominadores comunes. Muchos estudiantes extranjeros aprenderán política a través de estos intercambios. A su vez, seremos testigos de una forma de politización de los estudiantes belgas que están en contacto regular con estudiantes extranjeros. Esta politización tomará dos formas: una fuerte conciencia de los problemas del Sur, que se materializará más tarde para algunos a través de la participación en las actividades de las ONG activas en el Sur. Y, por otro lado, de manera más inesperada, algunos estudiantes importarán a sus análisis de las situaciones belga y europea los cuadros analíticos en términos de explotación y dependencia creados para interpretar los problemas específicos de los países del Sur. Descubrirán una cara idéntica de la explotación en el Norte y en el Sur. Sin duda, este fenómeno es relativamente minoritario; el movimiento estudiantil nunca ha preocupado ni involucrado a la mayoría de los estudiantes. Pero, al total, esta experiencia fue una oportunidad bastante única de encuentros e intercambios.

En la década de los años 70, con la aparición de regímenes militares en Brasil (1964), Chile (1973), Argentina (1976) y Uruguay (1976), una nueva oleada de estudiantes sudamericanos llega a Lovaina. Algunos son explícitamente refugiados, otros están en el exilio voluntario y otros salen al campo y se alejan de sus países por un tiempo. Los chilenos son particularmente numerosos debido a vínculos históricos (especialmente a través de las redes de la Democracia Cristiana). En este contexto particular, Lovaina desarrollará una política activa de solidaridad que adoptará diversas formas. En primer lugar, la asistencia o protección a antiguos alumnos amenazados por diversos motivos. El ejercicio de la solidaridad adopta formas clásicas: la concesión de becas universitarias, el apoyo al retorno cuando sea posible, el apoyo a una actividad en Bélgica o en el extranjero. La universidad financia esta política con fondos propios o mediante el uso de apoyos que solicita a fundaciones u organizaciones diversas. En Lovaina, el operador de este apoyo es una célula de la administración, la Secretaría del Tercer Mundo –más tarde, la *Secretaría a la cooperación internacional*–, dirigida por Guy Bajoit. La Secretaría trabaja en conexión con investigadores o profesores con contactos en América Latina.

Esta actividad era una opción explícita de la institución y no el producto de opciones individuales. Eso es muy importante: la cooperación con Chile, o más ampliamente con América Latina, fue una *opción institucional* decida por el Parlamento de la universidad y las autoridades académicas, mismo si los operadores fueron profesores u otras personas.

Libertad académica bajo control y ciencias sociales

Esta experiencia general de cooperación se construyó también a través de varias actividades en América Latina. Dentro de ellas, una que vivimos con algunos colegas en el ámbito de las ciencias sociales fue la cooperación con el Programa de Economía del Trabajo (PET) en Santiago de Chile. Hubo otras, con otros centros, en el sector educativo, por ejemplo, pero me limitaré a la experiencia con el PET. Podríamos hablar de una práctica de libertad académica de ciencias sociales a pesar del control político. Recuerdo las palabras de mi amigo Jaime Ruiz-Tagle, después de una tarde de manifestación violenta: "Aquí en el PET, estamos en una isla de libertad". ¡Era la verdad! De hecho, a finales de los años 1970, una ONG académica, el Programa de Economía del Trabajo (PET), llevó a cabo un cierto número de actividades de investigación y capacitación en temas laborales.

El PET pertenecía a una estructura más amplia, la Academia de Humanismo Cristiano que ofrecía una protección institucional de la Iglesia a varios equipos en el ámbito de las ciencias sociales. En la práctica, la AHC era muy pluralista. En el PET, se abordaron particularmente tres temas: políticas económicas, estrategias de subsistencia y organizaciones del sector informal y, finalmente, condiciones de trabajo y funcionamiento del mercado laboral. Este programa desarrolló sus actividades en un contexto muy específico: un régimen militar que había excluido del sistema universitario todo un campo de investigación vinculado a las ciencias sociales y, en particular, a los problemas laborales. Siguiendo las políticas económicas del poder vigente, el país atravesaba una grave crisis económica, al mismo tiempo que se iba implantando un modelo neoliberal, provocando un doble impacto: social (marcada dualización −una forma de división− de la sociedad, así como control autoritario del trabajo) y cultural (transformación de las formas de iniciativa y modos de legitimación de la actividad económica).

El programa del PET perseguía varios objetivos. Por una lado, mantener y desarrollar una capacidad de conocimiento y análisis sobre cuestiones laborales o más particularmente sobre los problemas del mundo popular; por otro, transmitir o comunicar estos análisis al mundo popular (y promover así su "autoconocimiento"), y a ciertos interlocutores democráticos en los círculos económicos; asimismo, la capacitación, tanto a dirigentes de base como a jóvenes académicos, en el ámbito laboral. A medio plazo, formación de directivos y expertos susceptibles de acceder a puestos de responsabilidad política tras la dictadura. Esta opción da como resultado el establecimiento de una *maestría en ciencias del trabajo* con contenidos exigentes. Lovaina decidió dar su apoyo y su patrocinio académico a este programa.

Por su parte, el PET era un equipo de muchas personas: investigadores sénior y júnior, estudiantes (al mismo tiempo ayudantes de investigación a tiempo parcial), personal administrativo tan amable que competente, todos sobre el liderazgo de Humberto Vega, asistido por Jaime Ruiz-Tagle. Talentos múltiples, pero una voluntad común: servir la causa de la vuelta a la democracia.

La cooperación con el PET ha adoptado diversas formas en América Latina y Europa. No los detallaré aquí. Básicamente, en Europa adoptó la forma de acogida y formación de estudiantes de doctorado y reciclaje científico de investigadores experimentados. En América Latina, la participación en actividades docentes de maestría y ciertas actividades de investigación han sido las formas dominantes de nuestra participación. También, gracias a los compañeros del PET, tuve la oportunidad de encontrar a actores sociales como dirigentes de la CUT.

Me gustaría especialmente resaltar lo que aprendimos de la experiencia con el PET. Fuimos algunos profesores de Lovaina que participaron en este programa. Rápidamente se hizo evidente que se trataba de una *asociación*. Se ha desarrollado en la dirección de una actividad apoyada tanto por investigadores latinoamericanos como europeos, persiguiendo ambas partes objetivos comunes, pero con ciertos impactos o ciertas consecuencias que pueden distinguirse. En otras palabras, los resultados obtenidos por los investigadores chilenos se transformaron rápidamente en logros valiosos y muy beneficiosos para el socio europeo. Más precisamente, me parece que se pueden destacar varias dimensiones al establecer esta evaluación. Si bien es innegable que la cuestión laboral se presentó en nuestros dos países en términos muy diferentes, no es menos claro que la experiencia allí contenía lecciones útiles para ambas partes. Me gustaría mencionar aquí cuatro ejemplos que encuentro particularmente útiles y pertinentes.

Primero, fue en Chile donde comprendí la relevancia de las hipótesis relativas a la dualización social, es decir, una forma nueva de segmentación social entre los participantes al movimiento general de la sociedad y los excluidos. Estos constituyeron una clave rica para "leer" y comprender, en comparación, ciertos aspectos de la realidad europea. De este modo, arrojan luz sobre el fenómeno contemporáneo de la reestructuración de las sociedades europeas en los años 1980-90, a través de sus diversas manifestaciones, en particular en el ámbito laboral. Pienso, por ejemplo, en el fenómeno de "desafiliación" analizado por Robert Castel en Europa, un proceso de debilitamiento de la cohesión social que implica inseguridad laboral y el debilitamiento de otros vínculos sociales.

Luego, las limitaciones particulares (vinculadas al contexto político-económico) que pesaron sobre las actividades del equipo chileno llevaron a sus investigadores a desarrollar enfoques metodológicos más cualitativos y refinados. Los aportes y el éxito de estos nuevos caminos metodológicos nos invitaron a cuestionar ciertas estrategias de investigación. Dos tipos de actividades me parecieron notablemente fructíferas. Por un lado, la realización de estudios sectoriales, es decir, trabajos de tipo monográfico cuyo objetivo era describir de la forma más completa la situación de los distintos sectores de la actividad productiva vistos desde la perspectiva tecnológica, económica, profesional y laboral (condiciones de trabajo, remuneración, dinámica social). Pienso también en las encuestas sobre las condiciones de vida en las zonas populares. A través de este trabajo, los investigadores establecieron un retrato de la actividad productiva en Chile, entendida en sus múltiples dimensiones. Se recordará que los documentos oficiales ignoraron estas realidades. Además, el Programa

desarrolló sistemáticamente encuestas sobre las condiciones de vida en entornos populares vistas desde el ángulo de las estrategias de subsistencia, las condiciones laborales y de salud, la vida familiar y la vivienda. En ambos casos, la imposibilidad de recurrir a un trabajo estadístico a gran escala (vinculado a las contingencias políticas y materiales ya mencionadas, que obstaculizan gravemente la recopilación de información) empujó a estos equipos hacia enfoques mucho más cualitativos y "comprensivos". Los resultados de esta estrategia han sido positivamente sorprendentes; de hecho, ha dado lugar a encuestas cualitativamente comparables a las principales encuestas sociales de Lazarsfeld en los años 1930, de las que hoy estamos redescubriendo la riqueza de información que contienen en relación con los datos estadísticos tradicionales. Por lo tanto, parece que la necesidad se ha convertido en virtud: las limitaciones que pesan sobre la investigación a veces pueden conducir a una reinversión inteligente en prácticas de investigación olvidadas.

Por otra parte, el estudio comparado de las representaciones culturales constituyó a mis ojos un tercer ámbito donde la riqueza de los intercambios parecía prometedora. A pesar de las innegables diferencias en los contextos sociopolíticos y económicos, fue sorprendente observar cuántas de las cuestiones podían superponerse. Para convencerse de ello, basta considerar las investigaciones realizadas paralelamente en los dos países sobre los modelos culturales de los jóvenes (un solo grupo de edad con múltiples realidades sociales). Pienso, por ejemplo, en las investigaciones de José Weistein dedicadas a los "aplanadores de calle", los jóvenes marginalizados. La convergencia de las hipótesis que surgieron fue asombrosa; estos nos enseñaron mucho sobre el impacto del neoliberalismo en las representaciones sociales, o incluso sobre la progresión de los temas de la modernidad.

Por último, hay un cuarto y último elemento que me gustaría destacar, que refleja especialmente los aspectos enriquecedores de la asociación. Se hizo una comparación muy interesante sobre la forma en que diversas sociedades viven (o han vivido) la experiencia práctica del vínculo entre el desarrollo económico, la disciplina del trabajo (definida por la organización racional del trabajo y el aumento de la productividad), la negociación profesional y la concepción de la democracia política. Concretamente, esta comparación brindó un aporte valioso, permitiendo a los investigadores arrojar luz sobre la cuestión de las regulaciones en el campo laboral que surgió en América Latina.

Los investigadores europeos que participaron en las actividades del Programa aprendieron mucho de la experiencia adquirida por los equipos locales. Es en esta experiencia que construí una filosofía de la cooperación universitaria concebida como un verdadero intercambio −es decir, un trabajo conjunto del que cada uno de los dos socios se beneficia− y esto, tanto en los aspectos vinculados a la formación como en el propio intercambio de conocimientos. Esta visión fue la base de una política de cooperación con países de América Latina y África desarrollada por la Comisión de cooperación al desarrollo común a las universidades belgas, de la que fui presidente entre 1996 y 2000.

La deuda de Lovaina

Eso me lleva a hablar de lo que podríamos llamar "la deuda de Lovaina" hacia América Latina. Dije un día que América Latina era una de las dimensiones históricas de la identidad de la UCL. En otras palabras, en la vida de la universidad, en la construcción progresiva de su experiencia, en la definición de ciertas opciones, América Latina ha jugado un papel a veces importante. Un buen ejemplo es el impacto de la teología latinoamericana en la teología de Lovaina. Para entender mejor la idea aquí, hay que recordar que, antes que nada, la universidad es una *institución cultural.*

De hecho, la acción cultural de la universidad se construye a través de su labor formativa e investigadora. Más que formación, deberíamos hablar de educación, es decir, de construcción de personalidades a través de diversas experiencias y un trabajo reflexivo. Los factores educativos no son solamente los programas de estudios, sino también las experiencias de vida que se presentan, como la experiencia de socialización de la que hablé con el Centro internacional para estudiantes extranjeros. En la actividad educativa, el encuentro con otras experiencias es fundamental. Es la riqueza de estudiantes de otros países u otra cultura. Muchas veces, estudiantes latinoamericanos me dijeron que descubrieron la democracia política en Bélgica.

Es la misma cosa con la investigación. La investigación no puede separarse de la pregunta de ¿por qué y para quién?, más particularmente en el ámbito de las ciencias sociales. Fue el honor del PET de ser activamente el portador de estas exigencias.

Una institución cultural accede a su verdadera dimensión de conocimiento, pero también de competencia, a través del encuentro y discusión de múltiples experiencias culturales, políticas o sociales. La presencia de América Latina en la Universidad de Lovaina –este lugar altamente simbólico que llamamos "Lovaína"– nos ha permitido ser más verdaderamente una universidad, es decir, una institución cultural que da una dimensión universal a experiencias singulares. Los estudiantes o investigadores latinoamericanos trajeron a la UCL sus experiencias, sus preguntas, sus elecciones, sus negativas. A través de su presencia, descubrimos la expresión única de las preguntas que atraviesan la Universidad de Lovaina como todas las universidades (dignas de ese nombre): ¿qué es una sociedad justa? ¿Cómo contribuye el conocimiento al desarrollo humano? ¿Cuáles son nuestras solidaridades? ¿Cuáles son los rostros de Dios hoy? ¿Cómo podemos asumir nuestras responsabilidades como intelectuales? La América Latina encontrada en Lovaina fue una oportunidad particularmente fructífera para experimentar la alteridad. Tomamos conciencia de una historia cercana y lejana. Lovaina, o América Latina en Lovaina, al mostrarnos a la vez similares y diferentes, nos permitió situarnos en la universalidad. Además, los investigadores y profesores de la UCL que han trabajado en América Latina, a menudo por invitación de antiguos alumnos de la UCL, han descubierto en estos países otra cara del trabajo de las sociedades de finales del siglo XX: experimentos económicos, búsqueda de nuevas regulaciones sociales, invención cultural. Los análisis de investigadores latinoamericanos nos han permitido comprender mejor los

mecanismos de la reestructuración mundial y sus problemáticas. En definitiva, esta historia común está hecha de deudas y reconocimientos individuales y colectivos. Nos ha enriquecido; sobre todo ha creado obligaciones.

Voy a concluir aquí esta evocación de mi experiencia. Mis consideraciones se refieren a una experiencia ya antigua. Dejé el servicio universitario hace quince años y el trabajo con el PET realizado en Chile se remonta a los años 80-90 del siglo pasado. ¿Toda esta historia es cosa del pasado o todavía tiene significado hoy? Es evidente que el mundo ha cambiado, al igual que el entorno de las universidades, pero siguen siendo *instituciones culturales* sujetas a un aprendizaje permanente. Las universidades no son autosuficientes. Aprenden de la experiencia, pero también de las asociaciones y la cooperación. Así fue en Lovaina y lo será mañana.

Por fin, desde un punto de vista más personal, tengo un inmenso agradecimiento por todas las personas que me asociaron con sus proyectos en Chile, sus trabajos, sus esperanzas. Sus caras están en mi memoria. Ustedes han enriquecido profundamente mi vida

Juan Eduardo García-Huidobro: experiencias pedagógicas en Chile y Bélgica.

Carmen Sotomayor E[1].

En esta ocasión tan especial, en que compartimos los saberes producidos entre académicos de la UCL y de distintas universidades chilenas, quisiéramos rendir un homenaje a una de las personas más significativas de esta relación en el ámbito de la educación.

Juan Eduardo García-Huidobro realizó su doctorado en Ciencias de la Educación y Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica (1976), y a su vuelta en el CIDE (Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación), rápidamente se convirtió en un referente clave del movimiento de Educación Popular, que se constituyó en una corriente muy relevante de resistencia a la dictadura militar en Chile.

Juan Eduardo fue un articulador de este movimiento, promoviendo encuentros de educación popular a nivel nacional y latinoamericano, y desarrollando en esos años un importante proyecto investigativo que sistematizó esta experiencia y le dio un sentido teórico y práctico, siempre relacionado con la educación de los más pobres, de los desatendidos, de los reprimidos en aquella época.

Era muy interesante este movimiento educativo que transcurría fuera de las escuelas, ligado a la Iglesia católica –en aquella época firme defensora de los derechos humanos– y a las distintas organizaciones populares que se creaban para enfrentar la emergencia social y política de ese entonces. Allí estaba la educación unida a las ollas comunes, a las organizaciones juveniles, a los sindicatos de trabajadores. Inspirada en Paulo Freire, se entremezclaba el aprendizaje de nuevos conocimientos con la acción concreta y la reflexión sobre la realidad.

En este contexto, a mediados de los años 80´, Juan Eduardo impulsó desde el CIDE un convenio con la Universidad Católica de Lovaina, para que jóvenes profesionales chilenos –que habíamos participado del movimiento de educación popular– desarrollaran sus doctorados en educación. Este convenio, realizado conjuntamente con otra ONG hermana, el PIIE (Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación), y con la Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación de la UCL, permitió que más de diez jóvenes investigadores realizaran sus doctorados entre los años 80 y 90. La contraparte belga de este convenio académico fue el profesor Michel Bonami, quien se comprometió profundamente con esta iniciativa e involucró a muchos más profesores como Jean-Marie De Ketele, Etienne Bourgeois, Michel

1. Profesora de Estado en Castellano, Universidad de Chile.

Garant, Michel Legrand, Guy de Villers, entre otros. También hay que destacar el rol cumplido por el Secretariado de Cooperación del Tercer Mundo de la UCL, dirigido en esos años por Christian Duqué, organización que otorgó las becas de estudio para que esta iniciativa pudiera llevarse a cabo.

Nombro a todas estas personas que hicieron posible este convenio tan importante y que dio tantos frutos. Por de pronto, los doctores de Lovaina del convenio liderado por Juan Eduardo García-Huidobro son hoy día académicos que están aportando al desarrollo del conocimiento en educación, al diseño de políticas para mejorar la calidad y equidad de la educación de los sectores más vulnerables y también están aportando al desarrollo universitario en nuestro país. Un ejemplo interesante es el caso de Elisa Araya, primera rectora mujer de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, universidad pública donde estudia la gran mayoría de los futuros profesores de la Región Metropolitana.

La recuperación de la democracia en los 90 afianzó el papel de Juan Eduardo García- Huidobro como agente de cambio en la educación chilena. Hay que destacar allí su trabajo como jefe de Educación General en el Ministerio de Educación donde, nuevamente, su gran preocupación fue siempre la equidad y la calidad de la educación y de los aprendizajes.

La creación del Programa de las 900 Escuelas –enfocado en atender las necesidades educativas de las comunidades educativas más desfavorecidas– fue tal vez una de las expresiones más claras de esta convicción tan fuerte en Juan Eduardo, de darle lo mejor a los más pobres. El Programa de las 900 Escuelas fue emblemático en la vuelta a la democracia, porque se desarrolló con los mejores especialistas, se crearon los mejores materiales educativos (que hasta el día de hoy son recordados y usados por profesores y profesoras), y se instalaron las primeras bibliotecas escolares en estas escuelas.

También este programa marcó muchas de las demás políticas educativas de las reformas de los 90 en que Juan Eduardo fue claramente un protagonista, como fueron los programas de Mejoramiento de la Calidad y Equidad de la Educación Básica y de la Educación Media, el Programa de Educación de Adultos, las becas para estudiantes indígenas, la Ley de Integración Escolar y, más adelante, la Ley de Subvención Escolar Preferencial que otorga casi más de un 50% de financiamiento adicional a los estudiantes de los grupos socioeconómicos más bajos.

Saliendo del Ministerio de Educación, en los 2000, Juan Eduardo se volcó a la Universidad Alberto Hurtado, creando su Facultad de Educación, que es actualmente una de las instituciones formadoras de profesores más interesantes que tenemos en el país por su malla curricular innovadora y, sobre todo, por los docentes que salen de esta universidad, con el sello de Juan Eduardo, comprometidos con una educación para la justicia social.

Esta labor tan clara, tan convencida e inspiradora llevó a reconocerlo recientemente, y de manera unánime, como Premio Nacional de Educación. ¡Qué premio tan merecido, pensamos los educadores y educadoras que hemos conocido de cerca su trabajo!

Quiero terminar este breve homenaje, afirmando que Juan Eduardo García-Huidobro ha sido un pilar fundamental en la transformación del sistema educativo chileno en los últimos años. Su compromiso incansable con la construcción de una educación justa, inclusiva y de calidad, como cimiento de una sociedad democrática, resuena hoy con fuerza frente a los múltiples desafíos que aún tenemos en educación.

Muchas gracias a Juan Eduardo y a la UCL que nos permitió encontrarnos.

Entre sociologie et théologie. La fabrique des sciences sociales entre Louvain et l'Amérique Latine, fin XXe – début XXIe[1]

Matthieu de Nanteuil[2]

Ce chapitre propose de rendre compte des liens entre l'Université catholique de Louvain et l'Amérique Latine d'une manière particulière : nous n'explorerons pas les échanges institutionnels ou de personnes (professeurs, étudiants, chercheurs) qui ont été nombreux ; nous ne chercherons pas non plus à saisir les influences culturelles réciproques à travers la façon dont des travaux sur l'Amérique Latine ont été produits à Louvain ou réciproquement – là encore, beaucoup a été fait. Nous chercherons plutôt à rendre compte de ces échanges à travers une matrice interdisciplinaire particulière : le "dialogue" entre sociologie et théologie qui s'est noué à l'occasion de ces divers rapprochements, entre la fin du XXe et le début du XXIe siècle.

Dans ce texte, notre hypothèse est en effet la suivante. On ne peut comprendre ce que l'Amérique Latine a représenté pour Louvain, et inversement, sans voir que chacune fut l'une pour l'autre l'occasion d'un *décentrement disciplinaire*: d'un côté, les sciences sociales louvanistes ont vu en Amérique Latine un terreau particulièrement fécond pour penser le changement social en lien avec une culture d'inspiration chrétienne; d'un autre côté, les universitaires latino-américains ont pu trouver à Louvain un milieu propice pour déployer une pensée critique en lien avec la réflexion théologique à laquelle eux-mêmes étaient sensibles. Dans l'ensemble, c'est un enchevêtrement de liens, de projets et de rencontres qui s'est mis en place avec, en toile de fond, l'idée que la sociologie et la théologie avaient beaucoup à se

1. Communication au Colloque «Lovaina/Santiago: circulación de saberes y personas, siglos XX-XXI. Culturas católicas, teologías, justicia social y abuso de poder», Santiago, 26 et 27 juin 2024.

2. Professeur de sociologie à l'UCLouvain, Matthieu de Nanteuil est membre du Centre Environnement, Organisation, Société (EOS) et du Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivités (CriDIS), au sein de l'Institut pour l'Analyse du Changement dans l'Histoire et les Sociétés Contemporaines (IACCHOS). Depuis 2023, il est également Doyen de la Louvain School of Management (LSM). Email : matthieu.denanteuil@uclouvain.be

dire[1].

Dans ce contexte, ce chapitre abordera successivement trois aspects : une définition minimale, non de chacune des disciplines, mais de ce que *chacune représente pour l'autre* ; une *cartographie* des interférences possibles entre sociologie et théologie dans le cadre des relations qui se sont nouées entre Louvain et l'Amérique Latine ; enfin, une brève *synthèse* à partir du concept d'"interculturalité" forgé naguère par Raúl Fornet-Betancourt[2].

Sociologie et théologie : ce que chacune représente pour l'autre

Il serait présomptueux de prétendre, en quelques lignes, fournir une définition exhaustive de chacune de ces disciplines. Cela n'aurait d'ailleurs que peu d'utilité dans la mesure où chacune d'elle englobe des orientations multiples : en privilégier l'une ou l'autre ne pourrait se faire sans une longue argumentation préalable, dont ce texte n'est nullement le lieu.

En revanche, il est intéressant de noter que ces disciplines se sont, au moins dans un premier temps, largement construites par opposition à l'autre : pour la théologie, la sociologie risquerait de mettre à mal la primauté du texte sur le contexte, et les orientations doctrinales pouvant en découler ; pour la sociologie, la théologie représenterait les vestiges d'un monde "ancien" n'ayant pas encore fait sien le principe de rationalité à l'œuvre dans les activités humaines. En toile de fond, une procédure d'exclusion serait à l'œuvre, visant à fonder une discipline au détriment de l'autre. Mais cette procédure dit aussi, paradoxalement, ce que chacune pourrait apporter à l'autre. Pour la théologie, la sociologie n'est pas une menace : elle permet non seulement de mieux saisir le contexte dans lequel le texte sacré a été composé, mais aussi de préciser le rôle de l'histoire et de la culture dans la construction du texte comme dans ses diverses interprétations, qui ont pu varier au cours temps. Pour la sociologie, la théologie n'est nullement un vestige : elle ouvre au contraire sur un horizon de sens, qui mêle indissociablement production symbolique et normativité éthique. C'est même ce qui distingue la voie théologique d'autres perspectives propres à la modernité comme l'éthique ou l'esthétique. Avec l'interrogation théologique se dessine un champ qui combine à la fois un ensemble de normes morales (relatives au sens de la justice dans les relations humaines, tel que cela ressort des lectures possibles du texte sacré ou des éléments doctrinaux accumulés au fil des siècles) et un espace symbolique, lui-même nourri par une esthétique du sacré (où prend forme

1. Notre texte porte exclusivement sur la façon dont l'Amérique Latine a constitué un terreau particulier pour la sociologie louvaniste –et, plus largement, pour les sciences sociales pratiquées à Louvain–, en raison du décentrement disciplinaire qu'elle a permis d'opérer en direction de la théologie. Un travail complémentaire pourrait être mené en sens inverse, concernant la façon dont la théologie latino-américaine a trouvé, à Louvain, l'occasion d'un décentrement vers les sciences sociales. Ce deuxième versant ne sera pas traité ici mais mériterait à son tour une exploration approfondie.

2. R. FORNET-BETANCOURT, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde,* Paris, Atelier, 2011.

l'ouverture à un au-delà de soi dont le Nom propre –Dieu– ne désigne sans doute rien d'autre que le terme d'une interminable quête). Nous nous inscrivons ici dans la voie tracée par Walter Benjamin, par opposition à celle de Kant : la rationalité morale est incapable de fonder la réflexion critique tant qu'elle demeure dissociée de l'expérience du symbolique[1]. La théologie n'est sans doute pas la seule discipline à combiner ces deux plans, mais elle le fait de manière irréductible –d'où sa spécificité dans le champ des disciplines scientifiques comme des activités humaines.

On voit alors que se dessine sinon une convergence, du moins l'espace d'un "dialogue" possible: la sociologie désigne la base matérielle et relationnelle de la réflexion théologique, sans laquelle celle-ci risque toujours de verser dans l'abstraction, sinon la fétichisation; la théologie désigne un champ d'expérience que la sociologie aurait tort d'ignorer, tant celui-ci dessine la possibilité pour les êtres humains de se penser sur d'autres bases que celles fournies – parfois jusqu'à la saturation – par l'expérience du temps immédiat. Toujours sur les traces de Benjamin, nous ajouterons en effet que la théologie dessine un autre rapport au temps que celui fourni par la sociologie : loin du temps linéaire, elle souligne les percées d'un temps qui fait irruption dans le réel pour distendre le présent, nous relier à ce qui fut et nous rendre disponibles à ce qui vient[2]. Pour nous les humains, elle demeure le lieu d'une altérité sans mesure, là où la sociologie n'a d'autre objet, sinon d'autre passion, que de décrire sans relâche les conditions matérielles et relationnelles de la vie en société.

Or notre hypothèse est qu'un tel dialogue a trouvé dans les liens entre Louvain et l'Amérique Latine un ressort particulier. Pourquoi ? Plusieurs raisons peuvent être évoquées :

- le réseau des Universités catholiques dans le monde post-colonial latino-américain et, réciproquement, la place spécifique qu'occupe Louvain dans la formation en théologie chrétienne ;
- le fait que les sociétés latino-américaines héritent de structures sociales profondément inégalitaires, où se mêlent, notamment, inégalités redistributives, discriminations, invisibilisation culturelle et violences de genre : une telle situation donne aux aspirations à un monde plus juste et moins violent une actualité brûlante, en dépit des dispositifs ou des forces politiques visant à les réprimer ;
- enfin, le fait que champ symbolique propre aux mondes latino-américains n'entretienne pas avec la rationalité des liens de même nature que dans la modernité européenne : alors qu'en Europe, le champ symbolique est souvent pensé comme un prolongement possible de la rationalité (sous la forme d'un complément original voire exotique ne remettant jamais en cause l'hypothèse même d'un monde organisé rationnellement), il constitue

1. W. BENJAMIN, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Payot, 2011.
2. W. BENJAMIN, *Sur le concept d'Histoire*, Paris, Payot, 2017.

davantage en Amérique Latine un univers de sens à part entière. C'est au sein de cet univers que se déploie l'hypothèse de rationalité propre à la modernité – et non l'inverse –, la rendant beaucoup plus poreuse à d'autres traditions (christianisme, mais aussi cultures indigènes, cultures populaires, métissages multiples, etc.).

Telles sont à nos yeux les raisons qui font que les échanges entre Louvain et l'Amérique Latine ont été l'occasion d'un dialogue interdisciplinaire particulièrement fécond. Parallèlement, il est possible d'avancer que ce dialogue a trouvé en Amérique Latine une "scène" particulièrement propice pour se mettre en œuvre. On voit alors que, dans notre esprit, l'Amérique Latine ne doit pas d'abord être vue comme un ensemble de partenaires institutionnels (ce qu'elle est néanmoins) encore moins comme un terrain d'enquête (ce qu'elle est encore). Elle désigne plutôt une scène sur laquelle se joue une pièce particulière, celle d'un dialogue original entre sociologie et théologie. Une scène avec ses textes (la production scientifique comme telle), ses personnages (les académiques louvanistes) et ses gestes (ou plus exactement *son* geste, ce que nous appellerons ici le geste théologique qui sous-tend une part de la sociologie louvaniste). Autant d'éléments dont nous allons chercher à rendre compte dans la partie suivante.

L'Amérique latine et Louvain: textes, personnages, geste

Rappelons néanmoins que notre perspective se limite à deux aspects précis : elle porte sur (i) la façon dont la sociologie louvaniste, et d'autres sciences sociales avec elle, se sont ouvertes à certaines catégories de la théologie à l'occasion (ii) de leur rencontre avec le sous-continent latino-américain. Bien d'autres aspects seraient susceptibles de compléter ou d'enrichir ce qui n'est donc qu'une première tentative pour comprendre la façon dont s'est construite une partie de la production scientifique en sciences sociales au cours de ces dernières décennies. Pour y parvenir, notre projet est de dresser une sorte de cartographie des textes, personnages et geste engagés dans ce dialogue interdisciplinaire. Quatre catégories émergent, que nous présentons et détaillons ci-dessous.

1. L'horizon des possibles : mouvements sociaux et eschatologie

Une première série de travaux a trait, non seulement à la théorie, mais à la pratique du changement social à travers une proximité assumée avec les mouvements sociaux, en particulier les mouvements sociaux anti-capitalistes. Cette démarche consiste à identifier les défis stratégiques et politiques des mouvements sociaux, à travailler avec les acteurs qui les composent, à participer le cas échéant à leur formation, et à proposer une sociologie globale à partir du diagnostic que ces mouvements élaborent sur le terrain.

A première vue, cette perspective s'inscrit directement dans ce qui fut l'un des mots d'ordre de l'Eglise catholique après Vatican II, à savoir "l'option préférentielle

pour les pauvres". Elle puise également des ressources dans le pontificat de François, dans l'engagement de nombreux prêtres ou laïcs en soutien aux populations les plus démunies, mais aussi dans le texte même des Evangiles. Pourtant, elle ne se limite pas à un simple engagement social de la part de chrétiens partageant ces différentes options. La perspective qui se dessine ici est à la fois plus radicale et plus concrète : il s'agit de s'associer aux mouvements sociaux eux-mêmes, en partageant leur diagnostic ou en s'identifiant à leurs luttes, à partir d'une double option sociologique et théologique. Sur le terrain sociologique, l'idée est de proposer une analyse des sociétés à travers l'action transformative des mouvements sociaux –héritée d'Alain Touraine, cette perspective a largement irrigué la sociologie mondiale ; sur le terrain théologique, il s'agit de se projeter dans une perspective qui fait de la "fin"–ou au moins de la "sortie"– du capitalisme un horizon eschatologique.

Certes, l'eschatologie en question n'est pas à proprement parler la venue du Messie. Elle ne porte pas directement sur l'idée de "fin de l'Histoire", ni sur le fait que le Messie viendra, "à la fin des temps", récapituler toute chose et régénérer l'humanité elle-même. Mais la dynamique eschatologique est bien présente dans cette mobilisation anti-capitaliste : il s'agit de faire du dépassement du capitalisme, non seulement un enjeu de la mobilisation sociale, mais un horizon d'espérance. L'eschatologie fonctionne ici à plusieurs niveaux: elle fournit des clés d'interprétation des réalités socio-économiques à partir du texte sacré; elle permet de situer le dépassement des formes "mondaines" de la vie sociale dans une perspective de longue durée, celle de l'Alliance nouée entre Dieu et son peuple; enfin et surtout, elle fonde les mobilisations sur ce que le philosophe allemand Ernst Bloch appelait le "principe espérance", à savoir l'idée que les promesses scellées dans la Révélation transcendent les aléas de la vie humaine et permettent de continuer à croire que les transformations sont possibles malgré les échecs rencontrés[1]. Dans les termes évoqués ici, nous dirons que le texte est celui d'une sociologie des mouvements sociaux ou du changement social, alors que *le geste théologique est celui d'une eschatologie tournée vers l'espérance.* Quels sont les personnages ?

La première figure qui émerge ici est celle de François Houtart. Il n'est évidemment pas question ici de citer l'ensemble de ses publications, mais d'insister sur le fait que sa sociologie, en particulier sa sociologie des religions –il est à l'origine de la revue *Social Compass*–, reposait en grand partie sur l'idée que les transformations sociales ne pouvaient se limiter à une critique "déconstructive" du système capitaliste : elles sont aussi portées, travaillées, par l'espérance de parvenir un jour à s'en libérer définitivement[2]. Dans la théologie chrétienne, l'engagement social a toujours un double statut: c'est à la fois un appel à la responsabilité face aux injustices sociales et

1. E. BLOCH, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976.

2. Parmi ses publications les plus lues, qui témoignent de l'extraordinaire écho que cet auteur a rencontré auprès des peuples du Sud, on lira notamment : F. Houtart, « La conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre-Mère », dans *Mouvements,* 2010, 63, n°3, p. 82-87 ; « Les révolutions citoyennes en Amérique latine », dans *Savoir/Agir,* 2015, 31, n°1, p. 57-62.

la réponse à une très ancienne promesse, celle faite au peuple de Dieu dès l'Ancien Testament. En d'autres termes, l'engagement social y est sous-tendu par une éthique, celle de l'action sociale comme telle, mais aussi par une symbolique, celle qui consiste à espérer dans la possibilité du changement social envers et contre tout, en considérant que l'avenir est toujours ouvert à la promesse divine. Il faut insister ici sur la force "pscyho-sociale" de cette dynamique eschatologique : elle crée les conditions d'une mobilisation collective que la seule rationalité critique, même la plus instruite, est incapable de fournir.

Remarquons qu'elle n'est pas sans lien avec ce qui fut longtemps au cœur du marxisme orthodoxe, à savoir l'importance des luttes sociales pour renverser le système de domination, mais aussi le fait que le capitalisme serait voué à disparaître par "nécessité historique". Chez Marx, ou plus exactement chez celles et ceux de ses successeurs qui ont "forcé" une telle analyse, cette construction avait une dimension rhétorique : elle visait à asseoir la légitimité des luttes sociales et à affaiblir les adversaires de classe, qui n'auraient rien compris au sens de l'Histoire... On connaît néanmoins les méfaits d'une telle perspective : d'une part, elle occulte la contingence dont est faite le temps présent ; d'autre part, elle ignore les dynamiques d'acteur qui rendent l'Histoire beaucoup plus inventive, surprenante ou chaotique que ce à quoi l'on aurait pu s'attendre. D'autant qu'on ne se mobilise pas "par simple nécessité historique" : comme le montrent Bénédicte Havard Duclos et Sandrine Nicourd dans leur travail sur l'engagement militant, celui-ci renvoie toujours à un complexe d'intérêts, de valeurs, d'alliances ou d'objectifs stratégiques qui déterminent largement les formes concrètes de l'engagement[1].

La sociologie de François Houtart était profondément ancrée dans l'expérience des mouvements sociaux. Elle était à la fois portée par une dynamique eschatologique explicitement chrétienne et soutenue par une lecture marxiste de l'Histoire, qui inscrivait les luttes sociales dans une perspective de longue durée. Un tel ancrage lui a permis de travailler avec de nombreux mouvements à travers le monde, de s'identifier à la cause des peuples du Sud –visible à travers la fondation du Centre Tricontinental–, de se livrer à une critique sans fard du capitalisme –parmi ses livres récents, on mentionnera notamment *L'Agroénergie. Solution pour le climat ou sortie de crise pour le capitalisme*[2]–, mais aussi de s'intéresser au destin de l'humanité, à travers son travail préparatoire à une "Déclaration du Bien commun de l'humanité"[3].

Là encore, on remarquera que cette volonté de se déplacer de la seule critique anti-capitaliste vers l'idée d'une déclaration des droits universels marque une distance par rapport à l'héritage marxiste traditionnel. Pour mémoire, celui-ci s'était livré à une déconstruction radicale de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen

1. B. HAVARD DUCLOS et S. NICOURD, *Pourquoi s'engager ? Bénévoles et militants dans les associations de solidarité*, Paris, Payot, 2005.

2. F. HOUTART, *L'agroénergie. Solution pour le climat ou sortie de crise pour le capital ?*, Bruxelles, Couleur livres, 2009.

3. F. HOUTART, *Le Bien commun de l'humanité*, Bruxelles, Couleur livres 2013; « Déclaration universelle du bien commun de l'humanité », dans *La Pensée,* 2014, 377, n°1, p. 61-67.

de 1789 : non seulement celle-ci serait trop éloignée des réalités sociales, mais elle ne ferait que souffler sur les braises d'une société d'individus égoïstes, sans s'attaquer aux sources de l'inégalité sociale. L'affirmation de droits universels serait un masque, voire un instrument, permettant de perpétuer cet ordre des choses. Ce n'est pas la position de François Houtart qui, sans reprendre le vocabulaire des droits individuels, propose une déclaration du Bien commun comme principe juridico-politique permettant à la fois de s'émanciper du capitalisme et de réaffirmer son attachement à l'Etat de droit, au fondement des démocraties modernes.

Un autre titre souligne, plus que d'autres, la présence d'une telle dynamique eschatologique dans ses réflexions : *Délégitimer le capitalisme, reconstruire l'espérance*[1]. On voit alors comment cette catégorie propre au champ théologique permet de faire des mouvements sociaux tant le lieu d'une analyse critique que le support d'une espérance religieuse, au moins dans une perspective chrétienne. Une telle perspective n'est pas sans limite : la rhétorique du "dépassement" ou de la "fin" du capitalisme fonctionne comme un mot d'ordre indépassable qui a souvent pour effet d'homogénéiser des réalités profondément différenciées, d'occulter la complexité des phénomènes économiques –en ce compris des rapports de production– et de méconnaître les liens, souvent beaucoup moins déterminés qu'on ne le pense, entre économie et société.

C'est la raison pour laquelle d'autres travaux méritent d'être cités, qui se sont intéressés de près aux mouvements sociaux, sans pour autant se référer, au moins explicitement, à une telle dynamique eschatologique. Chez Guy Bajoit, la sociologie des mouvements sociaux débouche en fait sur une théorisation sociale de haut niveau: cherchant à s'arracher à une sociologie trop déterministe[2], s'intéressant initialement à l'analyse des conflits entre les principaux acteurs de la modernité industrielle –des acteurs en lutte les uns contre les autres pour imposer leur vision, leur "historicité"[3]–, elle s'est finalement muée en une sociologie critique de l'individu dans la modernité avancée, observant de près les liens entre individus et acteurs collectifs, les difficultés et ruptures qui caractérisent la construction des identités individuelles, ainsi que les questions existentielles qui traversent ou déchirent l'espace social[4].

A la croisée entre sociologie et psychanalyse, une telle approche se veut à la fois compréhensive et critique : attentive à l'émergence du sujet individuel dans la modernité avancée, elle entend également rendre compte des "modèles culturels" sur

1. F. HOUTART, *Délégitimer le capitalisme, reconstruire l'espérance,* eBook, Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA), 2017.

2. G. BAJOIT, *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, Presses Universitaires de France,1992.

3. G. BAJOIT, *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris, Armand Colin, 2003.

4. G. BAJOIT, *L'individu sujet de lui-même. Vers une socio-analyse des relations sociales*, Paris, Armand Colin 2013.

lesquels cet individu est susceptible de prendre appui[1]. S'il n'y a plus chez Bajoit de sociologie déterministe, reste cette conviction que les idées, les paroles et les actions ("il faut comprendre les raisons pour lesquelles les acteurs pensent ce qu'ils pensent, disent ce qu'ils disent ou font ce qu'ils font" a-t-il souvent coutume de glisser au détour d'une conversation) sont façonnées par des contextes culturels spécifiques. La critique anti-capitaliste y demeure importante, mais le capitalisme constitue moins un stade à dépasser qu'un système dont il faut constamment se démarquer pour fonder une société heureuse[2]. La tâche de la sociologie est alors d'être "au service des acteurs" et, plus concrètement, de fournir aux mouvements sociaux engagés dans la critique des rapports de domination les instruments d'analyse nécessaires à une meilleure intelligibilité du présent.

C'est dans une perspective assez proche que s'inscrit le travail de Geoffrey Pleyers, dont la sociologie s'intéresse au devenir des mouvements sociaux à l'échelle globale, mettant l'accent sur leurs évolutions, leur fragilisation ou leur diversité[3]. Sans renouer explicitement avec la perspective eschatologique de François Houtart, cette sociologie défend une perspective ouvertement "globale" ou "globalisante" et fait de la planète entière (mais aussi du rapport aux limites planétaires) son terrain de prédilection. Ajoutons ici un point important : le travail scientifique de Guy Bajoit est lié, en grande partie, à sa connaissance du Chili –où il a longtemps enseigné et été fait Docteur Honoris Causa–, tandis que Geoffrey Pleyers est un spécialiste de la société mexicaine, où il a contribué à fonder la revue de sociologie, et dispose de réseaux dans l'ensemble du sous-continent latino-américain, en particulier au Brésil.

Arrivé à ce stade, on doit alors s'interroger : à Louvain, la sociologie des mouvements sociaux aurait-elle abandonné la dimension eschatologique mise en lumière précédemment ? Oui, dans une large mesure[4]. Dans l'ensemble, une nouvelle réalité semble apparaître, celle d'une sociologie des mouvements

1. Parmi son travail sur les « modèles culturels », on lira notamment : *Le modèle culturel civique de la cité grecque, Le modèle culturel aristocratique de la Rome antique* et *Le modèle culturel chrétien de la France médiévale*, tous publiés chez Academia-L'Harmattan, respectivement en 2013, 2017 et 2020.

2. G. BAJOIT, *Le capitalisme néo-libéral : comment il fonctionne et comment le combattre*, Louvain-la-Neuve, Editions Academia, 2021.

3. Parmi les nombreux travaux de Geoffrey Pleyers sur la question, on mentionnera notamment : G. PLEYERS, *Movimientos sociales en el siglo XXI,* Buenos Aires & Barcelone, CLACSO, 2018 ; *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*, Cambridge, Polity, 2011 ; ainsi que G. PLEYERS et B. CAPITAINE (eds), *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016.

4. Chez BAJOIT, l'impression demeure néanmoins que cette eschatologie a en quelque sorte été recyclée dans la figure de « l'individu sujet de lui-même », pouvant compter sur l'espoir inlassable d'une société où rien n'est joué d'avance, malgré la pérennité des rapports de domination. L'individu qui s'y dessine aurait-il encore à voir avec la figure chrétienne de « l'homme nouveau » ? Ce n'est pas impossible, mais à condition de souligner qu'une telle perspective passe désormais par un intense travail sur soi, au sein de rapports sociaux qui distribuent très inégalement les ressources cognitives et affectives pour y parvenir. A la limite, on pourrait encore parler chez cet auteur d'eschatologie individualiste.

sociaux sans eschatologie ou, plus exactement, celle d'une sociologie dont le lien à l'eschatologie a été rompu. Une telle perspective est-elle viable ? Jusqu'où une sociologie attentive aux demandes sociales des populations "subalternes", placées à la périphérie de tous les centres de décision et de pouvoir, peut-elle éviter de se situer sur le terrain d'une espérance fondatrice ? Une espérance qui, loin d'être un simple mot d'ordre idéologique, rejoint l'être humain dans son expérience la plus concrète, là où l'Histoire est faite de déplacements, d'exodes, de dépossessions… Une telle espérance n'est-elle pas au cœur de certains des textes les plus importants de l'Ancien comme du Nouveau Testament ? Auquel cas, qu'est-ce qu'impliquerait pour une discipline comme la sociologie, fondée sur l'exigence de rationalité critique, de maintenir une telle espérance? Telle est la question à laquelle aboutit cette première série de personnages, textes, geste.

2. A la recherche du sens: Université et action culturelle

La deuxième perspective à laquelle nous souhaiterions nous intéresser est celle ouverte par Michel Molitor dans ses réflexions sur "l'action culturelle de l'Université". Comme nous le verrons, l'insistance sur cette dimension ne doit pas être vue comme une volonté de se limiter exclusivement au champ universitaire. Bien qu'elle place l'Université au cœur de ses réflexions, la sociologie qu'il dessine est une sociologie générale des institutions –il s'est longtemps intéressé aux institutions du dialogue social– mais à l'intérieur d'une épistémologie particulière: faire en sorte que cette sociologie puisse toujours demeurer ouverte à ce qui, à première vue, lui semble irréductible.

A partir de là, se déploie un champ de travail particulièrement original, qui a largement irrigué les sciences sociales louvanistes. Son enjeu ? "Ne pas séparer ce que l'Université unit". De quoi parle-t-on concrètement ? Chez Molitor, il s'agit principalement du lien entre Université et action culturelle, organisation et institution, rationalité instrumentale et quête de sens. Mais d'autres académiques louvanistes vont également s'inscrire dans cette perspective : si le *geste théologique qui sous-tend cette deuxième catégorie est celui de l'ouverture au sens*, sa traduction pratique consiste à développer des articulations à différents niveaux et à ne jamais se satisfaire d'une approche univoque. Les personnages se situent à la frontière entre sociologie, économie et droit. Quant aux textes, ils désignent des champs disciplinaires variés, dont la caractéristique commune est de chercher à s'émanciper de la domination de la rationalité instrumentale dans les pratiques sociales et, plus largement, du rationalisme comme seule expression de la pensée scientifique. Voyons de quoi il retourne.

Il y aurait beaucoup à dire sur la façon dont, chez celui qui fut Vice-Recteur aux Affaires académiques de l'UCLouvain de 1995 à 2005, la réflexion critique sur les "institutions" va de pair avec une attention de longue date à "l'action culturelle". Dans une conférence de novembre 2017 au Collège Belgique sur la situation des Universités au sortir des réformes, intitulée : "L'Université au risque de l'économie

de la connaissance, ou quelles finalités pour l'Université ?"[1], il mettait l'accent sur une série de points décisifs. Nous le citons largement, avant de nous appuyer sur ses propos pour poursuivre la réflexion :

> [Dès les origines de l'Université, comme dans les moments de crise qu'elle a traversés], se posait confusément la question d'une société juste et du rôle de l'Université dans sa construction. Et cette recherche, à côté d'autres, appartient à ce que j'appelle l'action culturelle de l'Université, ce travail réflexif entre la science et l'éthique. Dans un monde ou la connaissance est un facteur toujours plus déterminant, l'Université, qui est au cœur de sa production et sa transmission, doit également s'interroger sur son sens et ses usages.

Faisant allusion à la création de l'Université de Berlin au début du XIXe siècle, il insiste sur le fait que la transmission passe dès cette époque par "le filtre de la recherche, ce qui se traduit par une forte autonomie institutionnelle, [laquelle] se résume dans la notion de liberté académique, la liberté de chercher ce que l'on croit être vrai et de dire ce que l'on pense être juste. […] Depuis son origine, l'Université forme des professionnels, mais elle n'est vraiment une Université que lorsqu'elle conçoit cette formation à travers une éducation scientifique et culturelle large et ouverte, dont l'objectif est de permettre aux étudiants non seulement de dominer une pratique professionnelle, mais aussi de l'inventer". Plus loin, il ajoute :

> Jusqu'à présent, nous avons beaucoup parlé d'enseignements, de formations. Mais la tâche première de l'Université n'est-elle pas l'éducation, c'est-à-dire la formation d'une personnalité? […] Finalement, la finalité ou la justification des dispositifs éducatifs à l'Université, plus que de former un individu à assumer un rôle social, devrait être plutôt de lui apprendre à construire sa vie dans un contexte où il devra agir avec responsabilité. La tension entre formation et éducation, entre adaptation aux exigences fonctionnelles et développement de la personne, est au cœur de l'expérience universitaire. Je pense qu'elle est aussi la preuve de sa fécondité.
>
> […] Les sciences de la nature prétendent ne jamais s'incliner devant l'évidence. Il n'en va pas autrement pour les sciences de l'homme, dont la raison d'être n'est pas de conforter un intérêt ou une justification politique, mais d'interroger nos constructions culturelles. […] Plus que jamais, les Universités doivent être des lieux où se pensent les grandes orientations de la société. Au total, il me semble que le défi auquel nous sommes confrontés est de démontrer notre capacité à réassigner des fins pleinement culturelles, c'est-à-dire qui disent le sens, à l'action de nos Universités. Autrement

1. M. MOLITOR, «L'université à travers les épisodes de réformes et les transformations du monde de l'éducation et de la recherche ces dernières années», Conférence au Collège Belgique, Bruxelles, 7 novembre 2017: https://lacademie.tv/conferences/l-universite-a-travers-les-episodes-de-reformes-et-les-transformations-du-monde-de-l-education-et-de-la-recherche-ces-dernieres-annees

> dit, de définir et diffuser un modèle qui allie la recherche de l'efficacité et la responsabilité, c'est-à-dire notre manière de choisir et de définir notre réponse.

Enfin, reprenant l'image wébérienne de "la cage d'acier de la rationalité instrumentale", il termine sur une invitation à faire de l'Université une véritable "institution culturelle":

> Face aux nombreux appels pour une Université plus efficace devant s'adapter au marché du travail au nom d'une modernité mal comprise, il faut se souvenir que l'Université est d'abord une intuition culturelle qui à travers la démarche scientifique articule le travail de la raison et la recherche du sens. Et le risque majeur que nous courrons aujourd'hui est de découpler ces deux termes et de nous enfermer dans la cage de fer de la raison instrumentale. Autrement dit, de séparer ce qui, à l'Université, doit rester uni.

Sans que cela n'ait été explicitement mentionné, on peut sans se tromper évoquer deux appuis implicites, issus de la tradition chrétienne, qui irriguent ces propos: d'une part, le "personnalisme communautaire" d'Emmanuel Mounier, dans la mesure où la "construction de la personne ou de la personnalité" doit être la fin de l'action universitaire; d'autre part, et de façon plus insistante encore, la culture comme interrogation sur le sens de l'action et le sens comme ouverture vers un au-delà de soi, que ceci renvoie à une transcendance ou à un humanisme profond, essentiellement agnostique. On retrouve ici ce qui est sans doute l'une des caractéristiques du "pilier catholique" en Belgique, du moins jusqu'à aujourd'hui : dans une société profondément sécularisée, ce pilier constitue davantage un marqueur culturel qu'une référence identitaire, il fait de la tradition chrétienne un espace d'interrogation sur "les points de fuite" de la vie sociale, au plus loin de tout repli confessionnel.

Chez Michel Molitor, cette réflexion se double d'une inquiétude sociologique, qu'il emprunte à certains chercheurs américains, à savoir: le risque qu'il y aurait à réduire "l'Université-institution", attachée principalement à peser sur les grandes orientations de la société, à "l'Université-organisation", focalisée sur la gestion optimale des ressources, surtout à une époque où la "gestion" est devenue le principal facteur permettant ''d'intégrer et de piloter les systèmes extraordinairement complexes que sont devenus les universités". Dans un langage sociologique plus classique, cette inquiétude concerne l'emprise possible de la rationalité instrumentale sur les institutions de la vie sociale, en particulier l'institution universitaire. Ceci est d'autant plus préoccupant que, selon lui, les Universités sont aujourd'hui soumises à des logiques ''économiques ou managériales" plus prégnantes que par le passé. La perspective dessinée par Molitor peut dès lors s'entendre comme une voie cherchant à s'émanciper non pas du "capitalisme", comme dans le cas précédent, mais du "rationalisme". Par rationalisme, on désigne à la fois une raison coupée d'autres sources d'inspiration et un mode de gestion centré sur la rationalité instrumentale. En un mot, le risque est de voir les Universités à la recherche d'une "efficacité coupée de ses racines culturelles".

Notons toutefois que cette préoccupation ne consiste jamais à révoquer la raison, y compris la raison instrumentale ; elle ne consiste pas non plus à faire de la tradition chrétienne le lieu d'une affirmation substantielle, sous la forme d'un "message" auquel il faudrait se plier. Héritière de la confrontation historique entre Raison et Révélation, elle consiste plutôt à faire de la culture, y compris d'une culture d'inspiration chrétienne, le lieu d'une combinatoire entre des plans d'action différents. Sa dimension critique n'en est pas atténuée pour autant : une telle perspective déstabilise constamment le projet rationaliste d'une raison centrée –et enfermée– sur elle-même.

Or l'Amérique Latine est l'un des théâtres où cette action culturelle de l'Université s'est concrétisée : "Sous la dictature militaire au Chili, entre 1976 et 1989, les sciences sociales avaient très largement quitté les universités. Un réseau de centres de recherche s'est alors constitué, bénéficiant de la protection de l'Église catholique : l'Académie d'Humanisme Chrétien. Plusieurs anciens de Louvain animaient ce réseau. Parmi les centres impliqués, le Programme d'Économie du Travail (PET) de l'UCLouvain menait des recherches sur les conditions de vie et de travail de la population chilienne et gérait des programmes de formation destinés à des leaders populaires, mais aussi à des diplômés universitaires (ingénieurs, médecins, juristes, économistes)"[1].

On comprend qu'une telle perspective ait ouvert de nombreuses voies. Proche de Michel Molitor, Isabel Yepez s'est, après une thèse consacrée à l'action syndicale à travers une comparaison Europe-Amérique Latine, mais ayant le Pérou pour point d'ancrage, intéressée aux "espaces de pouvoir" qui structurent les sociétés latino-américaines[2]. Le pouvoir y apparaît comme le théâtre d'ombres de pratiques de domination et de résistance, où l'espérance dans un monde meilleur reste une constante chez beaucoup de mouvements sociaux. Cette fois, la combinatoire évoquée plus haut consiste à mettre au jour les "stratégies d'émancipation" que les mouvements sociaux opposent aux rapports de pouvoir traditionnels mais aussi la façon dont ces mouvements recomposent la scène politique à l'aide de "nouvelles identités". Parallèlement, la création du Groupe de recherche interdisciplinaire sur l'Amérique Latine (GRIAL), au sein de l'institut IACCHOS, fut l'occasion d'une "expérience profonde de l'altérité":

> Réputée pour sa qualité académique et sa tradition humaniste, l'UCLouvain

1. F. HIRAUX et M. LITS (eds), *UCLouvain 1425-2025. Six cents ans de présence au monde*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2025, p. 363. Parmi les autres publications de Michel Molitor, on pointera notamment : M. MOLITOR, « L'avenir du catholicisme en Belgique. Analyses, questions, convictions », dans *Revue théologique de Louvain,* 2002, 33, p. 161-186 ; « Les transformations du paysage universitaire en Communauté française », dans *Courrier hebdomadaire du CRISP,* 2010, 2052-2053, 7, p. 5-97.

2. I. YÉPEZ DEL CASTILLO, *Les syndicats à l'heure de la précarisation de l'emploi. Une approche comparative Europe – Amérique latine au départ d'un cas au Pérou*, Louvain-la-Neuve, Academia-Erasme, 1993 ; F. DEBUYST et I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir.), *Amérique latine : espaces de pouvoir et identités collectives*, Louvain-la-Neuve, Académie Bruylan – L' Harmattan,1998.

> a attiré, jusqu'au début des années deux mille, plusieurs générations de latino-américains qui ont trouvé dans "l'esprit de Louvain" une source d'inspiration pour leurs multiples engagements sociétaux, assumés par la suite dans leurs pays respectifs. Ma trajectoire à l'UCLouvain est marquée par une expérience profonde de l'altérité : rencontre avec de multiples doctorants issus de différentes disciplines, provenant d'Amérique Latine et d'Afrique ; interaction avec des étudiants et professeurs belges ; collaboration entre équipes de recherche andines et belges travaillant sur le terrain avec des acteurs locaux. Tout cela a nourri des regards croisés entre savoirs et cultures, donnant lieu à la mise en place des "Cours Métis" et la création du Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'Amérique Latine (GRIAL).

S'appuyant une connaissance de la société chilienne, où elle a séjourné sur son parcours doctoral au milieu des années 90 –le Chili sortait à peine de longues années de dictature militaire–, Marthe Nyssens a aussi, d'une certaine façon, emprunté la voie tracée par Molitor. La volonté de ne pas réduire l'économie au marché et la rationalité à sa dimension instrumentale s'est traduite chez elle par un engagement scientifique et politique dans le champ de l'économie sociale et solidaire, qui n'en était alors qu'à ses débuts. De fait, le Chili de cette époque constituait un terrain d'expérimentation particulièrement prometteur pour les universitaires cherchant à imaginer d'autres perspectives de développement que la voie néolibérale qui y avait été expérimentée à grande échelle, sans pour autant revenir à l'économie planifiée. Car s'il y a un champ scientifique qui s'est constitué à la jonction entre plusieurs dimensions –économie et société, rationalité instrumentale et rationalité sociale, pratiques gestionnaires et délibérations citoyennes–, c'est bien le champ de l'économie sociale et solidaire. Recouvrant de nombreuses initiatives économiques largement sécularisées, ce champ n'est pas entièrement étranger au legs du christianisme social qui, depuis l'Encyclique *Rerum Novarum* jusqu'à Vatican II, en passant par de nombreux autres documents ou initiatives, a toujours cherché une "voie" entre capitalisme et marxisme, économie de marché livrée à elle-même et économie planifiée étouffant les initiatives individuelles.

Chez Marie Verhoeven et Jean de Munck enfin, la première ayant des liens étroits avec des équipes de recherche chiliennes quand l'autre a enseigné en Colombie, cette volonté de s'éloigner du rationalisme se donne à voir dans la question du "rapport à la norme"[1]. La norme ne doit pas être comprise comme un ensemble de prescriptions, renvoyant elles-mêmes à des valeurs qu'un acteur ou qu'une société voudrait imposer à d'autres. Elle désigne plutôt le fait que toute activité humaine, à commencer l'activité scientifique, renvoie à une vision du monde, à une représentation des autres et de soi et, par là même, à un ensemble de valeurs. Ce qui fait problème n'est pas que les jugements de valeur traversent la vie sociale –leur présence rappelle

1. J. DE MUNCK et M. VERHOEVEN (eds), *Les mutations du rapport à la norme : un changement dans la modernité ?*, Bruxelles, De Boeck Univeristé, 1997.

au contraire combien tout être humain est capable d'évaluation morale– mais que l'analyse des rapports sociaux cherche à les taire, voire à les dissimuler, au nom de l'exigence de scientificité qui sous-tend l'enquête sociologique. Au contraire, une sociologie attentive au "normatif" a cherchera à visibiliser de tels jugements de valeur, chez les acteurs sociaux *comme* chez les scientifiques qui cherchent à mieux saisir les ressorts de la vie en société.

Grâce aux ressources de l'analyse comparative entre la Belgique et le Chili, cette perspective s'est prolongée, chez Marie Verhoeven, par une sociologie de l'éducation centrée sur la question des "normes scolaires" et le traitement des "différences culturelles" à l'école, avec les conséquences qui peuvent en découler en termes de ségrégation et de violence[1]. Chez Jean de Munck, cet intérêt pour la norme a donné lieu à une réflexion sur les bases morales de l'activité scientifique, à une reformulation du projet de la "sociologie critique", ainsi qu'à une sociologie du droit cherchant à rendre compte du "pluralisme juridique" qui caractérise les rapports entre droit et société dans la modernité tardive[2]. Un tel travail qui lui a valu d'échanger avec de nombreux intellectuels latino-américains et d'enseigner outre-Atlantique, en Colombie notamment. Cette fois, c'est moins le rationalisme que le positivisme qui fait l'objet d'une critique en règle.

Parvenus au terme de cette deuxième catégorie, on mesure l'importance des travaux qui s'inscrivent, chacun à sa façon et en dépit de nombreuses différences, dans la voie initiée par Michel Molitor. Encore une fois, le geste théologique qui les sous-tend est celui de l'ouverture à la question du sens, au plus loin de toute affirmation substantielle. On doit néanmoins s'interroger : dans le contexte actuel, quand la sécularisation s'accompagne d'une raréfaction des ressources publiques, d'une compétition croissante entre Universités et académiques et d'une sur-spécialisation disciplinaire, une telle volonté de "tenir ensemble" plusieurs dimensions n'est-elle pas menacée ? Pour continuer à exister, ne nécessite-t-elle pas des orientations universitaires plus marquées mais aussi, pourquoi pas, une clarification plus forte des choix politiques, éthiques ou épistémologiques sous-jacents ? Telle est en tout cas à quoi aboutit, à nos yeux, la mise au jour de cet ensemble de travaux.

---

1. M. VERHOEVEN, « L'école face à la question culturelle », dans *Revue Nouvelle*, 2003,117, n°1, p. 97-106 ; M. Verhoeven, « Normes scolaires et production des différences », dans *Les sciences de l'éducation*, 2012, 45, n°, p. 95-121 ; M. VERHOEVEN et C. CARRA (eds), *Prévenir les violences à l'école*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 ; V. DUPRIEZ, J. P. VALENZUELA and J. CORVALÁN (eds), *Educational Markets and Segregation. Global Trends and Singular Experiences from Belgium and Chile ?,* Londres, Springer International Publishing, 2023.

2. J. de MUNCK, « Les trois dimensions de la sociologie critique », dans SociologieS [Online], 2011, connection on 25 May 2025. URL : http://journals.openedition.org/sociologies/3576; DOI: https://doi.org/10.4000/sociologies.3576; J. de MUNCK, «Vers un nouveau paradigme du droit», dans F. EYMARD-DUVERNAY (ed.), *L'économie des conventions. Méthodes et résultats,* Paris, La Découverte, 2006, p. 249-262; J. de MUNCK et O. STRUELENS, « Introduction: Law and the family at the crossroads of democratisation and transnationalisation», dans *Oñati Socio-Legal Series*, 2024, 14, n°1, p. 166-175 ; J. de MUNCK et L. L PARDOEN, «Constitutionnalisation et mise en œuvre des droits sociaux. Une approche par la conscience du droit et par les capacités», Rapport de recherche, Bruxelles, Belspo, 2023.

3. Au-delà du pouvoir : potentialités d'action et abus de pouvoir dans l'Église

Cette troisième catégorie est nettement différente des précédentes, bien que son objet soit en quelque sorte plus précis : elle concerne l'histoire plus que la sociologie ; elle porte sur l'Église catholique en tant que telle ; elle a pour objet l'analyse des pouvoirs au sein de l'institution ecclésiale, qu'il s'agisse des "potentialités d'action" ou des "abus de pouvoir" en son sein. On ajoutera qu'ici, la pratique historique est en dialogue constant avec d'autres sciences sociales et qu'elle conduit à une analyse critique du pouvoir à travers son déploiement dans le temps, ce qui pourrait inspirer bien des sociologues, insuffisamment sensibles à la longue durée. Tel est l'armature des textes qui constituent cette nouvelle catégorie. Le geste théologique ? Celui d'une *ecclésiologie critique*, tournée non seulement vers la question des rapports entre l'Église et le monde, mais aussi vers le dévoilement des rapports de pouvoir en son sein. Ses personnages ? Deux autrices méritent ici d'être mentionnées.

Secrétaire de rédaction de la revue *Social Compass* –revue de sociologie des religions fondée initialement par François Houtart–, Caroline Sappia s'intéresse de longue date à l'histoire de l'Église en Amérique Latine, en particulier à travers les trois aspects suivants: le rôle joué par certaines figures religieuses engagées sur le terrain social; l'envoi, dès la fin des années 50, de prêtres occidentaux visant à pallier au sous-encadrement religieux sur place; la façon dont l'Amérique Latine a constitué un théâtre essentiel pour repenser les pratiques missionnaires ou ecclésiales. Examinons-les brièvement:

a) ayant dirigé un ouvrage intitulé *A l'image d'Oscar Romero. Héros, prophètes et martyrs d'Amérique latine*, elle voit dans ce dernier une figure particulièrement forte, à la fois "héros par sa conversion tardive et radicale envers les plus pauvres, prophète grâce à l'engagement de ses discours homilétiques et martyr par la force symbolique et la violence de sa mort". Cette figure, qui en a inspiré d'autres –"José Marti, héros de l'indépendance cubaine (1853-1895), Camilo Torres Restrepo, le prêtre guérillero mort au combat (1929-1966), et les jésuites de l'Université centraméricaine (UCA) de San Salvador, assassinés le 16 novembre 1989"–, souligne à ses yeux l'importance que les personnalités religieuses les plus engagées sur le plan social sont amenés à jouer dans l'avenir de l'Église[1]: de fait, de telles personnalités invitent à voir dans le message du Christ un "appel" à une transformation de soi indissociable d'une transformation des rapports sociaux. D'où l'intérêt de cette autrice pour Dom Hélder Câmara, à qui elle consacra également ses réflexions[2];

1. C. SAPPIA (ed.), *A l'image d'Oscar Romero. Héros, prophètes et martyrs d'Amérique latine,* Louvain-la-Neuve, Academia, 2009.

2. C. SAPPIA, «Réception du message de Dom Hélder Câmara en Belgique», dans *Séance académique* "*Dom Hélder Câmara: Actualité d'un prophète ? Publications des lettres conciliaires (1962-1965) de Dom Hélder Câmara*", Louvain, 2007.

b) ce travail est complété par une orientation plus missionnaire, étayée sur de nombreuses publications, relatives à l'envoi de prêtres diocésains européens ou nord-américains en Amérique Latine à l'issue de l'Encyclique *Fidei Donum* (1957)[1], au Collège pour l'Amérique Latine de Louvain et "à son ancrage au Brésil"[2], aux tensions dans ce même pays entre une "Église sacramentale" et une ''Église contextualisée", aux nouvelles "pédagogies missionnaires" dans le sous-continent[3] ou encore aux relations qui s'y sont nouées avec le monde protestant[4] ;

c) enfin, ayant proposé une première analyse globale des relations entre Louvain et l'Amérique Latine, autour des liens entre "évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants", dans un ouvrage co-dirigé avec Paul Servais, elle a proposé plus récemment une synthèse de ces travaux dans un article important de la Revue *Social Compass*[5].

Au total, c'est un portrait social d'envergure que Caroline Sappia nous livre à propos des liens entre Louvain et l'Amérique Latine. Ce portrait place la question ecclésiale en son centre: elle s'intéresse à la façon dont les personnels religieux occidentaux, belges en particulier, ont été amenés à s'investir dans les destinées de l'Église latino-américaine face aux défis de la question sociale. En d'autres termes, cette autrice met l'accent sur les "potentialités d'action" que ces personnels pouvaient développer là-bas, pour eux-mêmes comme pour les communautés avec lesquelles ils travaillaient. Au-delà de ses objets précis, une telle analyse contient une réflexion sur le développement de "capacités" au sein de l'Église latino-américaine,

1. C. SAPPIA, «Lorsque la foi se donne. Prêtres *Fidei Donum* européens en Amérique latine, 1950-1985», dans *Revue du MAUSS*, 2018, 52, n° 2e semestre, p. 331-341 ; O. CHATELAN, G. ROUTHIER et C. SAPPIA, *Prêtres* Fidei Donum *en Amérique latine, 1949-2000. Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres* Fidei Donum *en Amérique latine. Guide de recherche*, Louvain-la-Neuve, 2019.

2. C. SAPPIA, «Le Collège pour l'Amérique latine de Louvain (COPAL)», dans *Chrétiens et Sociétés XVIe-XXe siècles*, 2019, vol. spécial, n°3, p. 208; «Le Collège pour l'Amérique latine de Louvain et son ancrage au Brésil : outil d'un projet d'Église, 1953-1983», Louvain-la-Neuve, 2013. "Le parcours des prêtres belges du Collège pour l'Amérique latine au Brésil (1953-1983). Entre discours institutionnel et discours personnel", Louvain-la-Neuve, 2013.

3. C. SAPPIA et R. de SOUZA, «La théologie de la houe comme exemple de nouvelle pédagogie missionnaire», *Colloque du CREDIC. Pédagogies missionnaires : transmettre, traduire, transculturer,* Lisbonne, 2011.

4. C. SAPPIA, «De l'angoisse à œcuménisme : la perception catholique du protestantisme en Amérique Latine», *Social Compass : International Review of Sociology of Religion*, 2011, 58, n°2, p. 203-213.

5. P. SERVAIS et C. SAPPIA (eds). *Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006 ; C. SAPPIA et S. ANTOINE, « Editorial: Sixty Years of Relationship with Latin-America – Soixante ans de relations avec l'Amérique latine », dans *Social Compass,* 2018, 65, n°4, p. 453-466.

au sens donné à ce terme par Amartya Sen puis Martha Nussbaum[1]. Le pouvoir y est vu comme le point de départ d'engagements multiples, sans pour autant échapper aux doutes qui l'accompagnent : alors que "l'Amérique latine est déchirée par de profondes et violentes oppositions idéologiques, tous [ces prêtres] sont de près ou de loin travaillés par la question politique de l'engagement : jusqu'à quel point la solidarité avec les peuples d'Amérique latine peut-elle s'exercer ? Faut-il choisir entre la sécurité nationale – qui prétend défendre la civilisation chrétienne – et la révolution – qui libérerait les opprimés ?".

Or c'est une sorte de miroir inversé que Silvia Mostaccio va tendre à cette même Église, à travers ses analyses sur les abus de pouvoir et abus sexuels qui y ont été pratiqués au cours de la première modernité, puis sa participation à une recherche interdisciplinaire sur le sujet, au sein d'une Église chilienne frappée par des scandales récents. Là encore, ses travaux retiennent notre attention pour trois raisons :

a) la première tient à son projet de rendre compte des rapports de pouvoir internes à l'Église catholique en tant que rapports de genre. Co-éditrice d'un livre décisif sur les *Masculinités sacerdotales*, elle note à ce propos : "À l'intersection de l'histoire religieuse et de l'histoire du genre, ces études manifestent l'importance de la prise en compte de l'outil du genre pour l'histoire des clergés, mais mettent aussi en lumière la manière dont tant les approches historiques que la prise en compte du religieux interrogent en retour les catégories [de genre]"[2];

b) la deuxième concerne la façon dont ces rapports se sont mis en place au cours de la première modernité et à leurs effets concrets sur les personnes directement concernées, en particulier les religieuses : loin de l'hypothèse selon laquelle les abus de pouvoir et les abus sexuels seraient le fruit d'un "dévoiement moderniste", son minutieux travail d'enquête révèle combien ces rapports ont accompagné sinon structuré les évolutions de l'Église catholique dès le XVIe siècle[3];

c) la troisième a trait au lien qu'elle établit entre abus de pouvoir et abus sexuels : parée du prestige et de l'honorabilité qui entourent sa fonction, mais surtout dépositaire d'une confiance que rien ne saurait altérer, le prêtre y apparaît comme une figure de pouvoir ou, plus précisément, comme une figure qui use

1. Sur le sujet, voir notamment: A. SEN, *Development as Freedom*, Oxford, Oxford Up Elt, 2001; *Repenser l'inégalité*, Paris, Point, 2012; M. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, M.A., Hardvard University Press, 2011.

2. J.-P. GAY, S. MOSTACCIO et J. TRICOU (dir.), *Masculinités sacerdotales*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2022.

3. S. MOSTACCIO, «Catholic clergy, abuse of power and sexual abuses. Case studies and tools for historical investigation (16th - Early 20th century)», dans *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 2022, 2, 19, p. 243-391.

> et abuse du pouvoir que l'Église lui confie, en particulier dans ses rapports à l'autre sexe[1].

Or de telles perspectives sont indissociables d'une histoire du genre à grande échelle, visible chez elle à travers l'analyse critique des modes d'éducation des femmes et religieuses au cours de la première modernité[2], puis à travers ses réflexions sur la façon dont le genre masculin a été investi d'un pouvoir spécifique au sein de l'Église catholique[3]. On voit ainsi comment cette autrice renverse les perspectives critiques habituelles, centrées le plus souvent sur *le rapport de l'Église au monde*: ici, les rapports de genre jouent un rôle déterminant pour dévoiler les *rapports de pouvoir internes à l'Église elle-même*, y compris lorsque ses membres sont pleinement engagés sur le terrain social. Sur le plan théorique, Silvia Mostaccio nous éclaire sur l'envers des "capacités": en se plaçant dans une perspective de longue durée, elle jette une lumière critique sur la manière dont l'Église catholique a très tôt façonné des "incapables", à savoir des êtres – essentiellement des femmes – privés de leur capacité d'agir en raison des formes de soumission que les masculinités sacerdotales leur ont imposé.

Parvenu à ce stade, ce sont donc d'autres questions qui émergent ici : l'Église catholique peut-elle éviter de penser ensemble engagement social et rapports de genre ? N'est-il pas temps pour elle de travailler à l'avènement d'êtres humains "dignes en liberté et en droit", y compris –sinon d'abord– en tant qu'êtres sexués ? On comprend que ces questions ouvrent sur une sociologie critique de l'institution ecclésiale. Or celle-ci ne peut mener vers la question du sens, pour reprendre une réflexion de Michel Molitor, qu'à condition de proposer à ses membres une trajectoire d'émancipation face aux pouvoirs qui continuent et continueront longtemps de s'y exercer. Ce que la sociologie nous apprend néanmoins est que l'enjeu d'une telle réflexion n'est pas d'imaginer une institution sans pouvoir mais d'instituer des contre-pouvoirs. Plus concrètement, il s'agit de veiller à ce que les responsabilités qui s'y exercent puissent n'être le monopole d'aucun genre et de proposer d'autres schémas d'éducation des personnes: la sexuation doit alors y être comprise, non comme une anomalie, mais comme le lieu d'une expérience humaine authentiquement incarnée, qui invite à nouer des relations fondées sur le respect profond entre toutes et tous.

---

1. S. MOSTACCIO, «Claves históricas de los abusos sexuales y de conciencia en la Iglesia católica», *Communication à la conférence sur les abus sexuels et de conscience dans l'Eglise catholique,* Santiago, 2022.

2. S. MOSTACCIO (ed.), *Genre et identité aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Paris, Academia Bruylant, 2010; S. MOSTACCIO, «Femmes religieuses et pouvoir dans l'Eglise catholique au lendemain de la Révolution française», Graduate Institute, Chaire Yves Oltramare, Communication au Cycle conférences «I movimenti femminili domenicani del Quattrocento: quali interrelazioni?», Genève, 2006.

3. Voir à nouveau J.-P. GAY, Silvia MOSTACCIO et J. TRICOU (dir.), *Masculinités sacerdotales*.

4. Aux marges des discours : poésie, violence, spiritualité

C'est vers d'autres rivages que nous emmène une quatrième et dernière catégorie : celle-ci a trait à ce que nous appellerons ici les *marges des discours*. Cette perspective n'a pas de rapport direct avec un "discours sur les marges", à savoir la façon dont les sciences sociales pourraient chercher à rendre compte des "périphéries" de la vie sociale à l'échelle planétaire ; une telle perspective est abordée par les *subaltern studies* mais nous ne l'évoquerons pas ici. Ce que nous aimerions brièvement aborder tient à plutôt à ce qui demeure en marge du discours scientifique – ce qui lui résiste ou qu'il ne parvient pas à dire de façon stabilisée–, au moment même où ce discours tente d'évoquer les réalités politiques et sociales de son temps. Cette manière de formuler les choses n'est pas l'expression d'une méfiance vis-à-vis de l'objectivité scientifique en tant que telle : elle souligne plutôt les limites voire les fragilités du mode d'énonciation propre au champ scientifique, y compris lorsque celui-ci cherche à rendre compte des faits sociaux de la manière la plus équilibrée et la plus objective possible. Ce que nous cherchons à critiquer ici n'est donc pas la faculté du discours scientifique à décrire ou interpréter… mais sa prétention à y parvenir de façon certaine et définitive. Le *geste théologique sous-jacent porte sur les limites du dicible*. Il a trait, plus largement, à une réflexion critique sur le Verbe. Deux personnages émergent ici, bien que chacun aborde ces thématiques à partir de perspectives nettement différentes :

- chez Geneviève Fabry, l'écriture poétique apparaît comme une manière détournée, à la fois subtile et efficace, d'évoquer les grands enjeux politiques et sociaux contemporains. Une telle finalité n'est pas nécessairement celle recherchée par l'autrice, dont l'objectif est de "faire parler" le vaste corpus de la littérature et de la poésie latino-américaines, tout particulièrement chiliennes. Mais en lisant attentivement plusieurs de ses articles, on comprend combien le travail poétique, cette manière d'embellir et de déstabiliser la langue en parlant du monde, permet de rendre compte de certains mouvements à l'œuvre dans les relations des humains entre eux[1]. Ce texte n'est évidemment pas le lieu de faire le tour d'une telle problématique : il permet néanmoins de souligner les implications sociologiques d'une série d'observations poétiques. L'un de ses articles les plus suggestifs porte sur la place du Christ dans la poésie chilienne "post-avant-garde", qui met en mots –et rend effective– la "condition orpheline universelle", celle d'une humanité sans Dieu. Elle y évoque deux perspectives : "l'extase" comme foyer d'une ouverture sur l'au-delà, au cœur d'une expérience agnostique ; le "Christ noir" comme invitation à une justice sociale radicale, mais privée

1. G. FABRY, «El compromiso con la Historia de Pablo Neruda a Juan Gelman», dans N. PONCE (ed.), *Lectures d'une œuvre: "Residencia en la tierra" et "Canto general" de Pablo Neruda*, Paris, Du Temps, 2006, p. 96-113; M. SEPÚLVEDA ERIZ, «*Ciudad Quiltra. Poesía chilena (1973-2013)»,*en *Mitologías hoy,* 2000, 17, p. 351-354.

de transcendance[1]. Ce que la poésie énonce ici déborde l'espace des sciences sociales. On résumera un tel constat dans la proposition suivante : les inégalités et la misère rappellent l'urgence de la justice sociale, mais celle-ci devra être rendue par des humains sans Père protecteur. Dieu n'a pas pour but de remplir à satiété le vide laissé par les questions existentielles – ou de leur substituer un savoir positif sur le monde –: il est au contraire un "processus d'évidement", une expérience qui creuse, un chant qui élargit le vide inhérent à toute vie mortelle et le transforme en condition du désir[2]. La lutte pour un monde plus juste ne pourra pas faire l'économie de ce travail de la langue et, par la même, de cette économie du désir. Elle ne pourra jamais se satisfaire de simples "comptes-rendus sociologiques" sur l'état du monde, y compris lorsque la révolution gronde. Elle devra aussi inventer une langue, s'alimenter à la source des mots et des images, parler en métaphore, rehausser l'imaginaire, dire que les injustices sont une menace qu'il faut combattre jour après jour mais qu'y mettre définitivement fin est une dangereuse illusion –et que ce combat sera toujours le fruit d'êtres humains "orphelins", sans certitude quant à leur destin. En toile de fond, cette poésie latino-américaine ouvre la voie à une spiritualité qui, même ancrée dans la figure du Christ, subvertit les "images religieuses aliénantes", naguère dénoncées par Nietzsche. Elle est une façon de maintenir ouverts l'excès, l'accueil et le don –ces figures de l'expérience qui caractérisent le lien avec le sacré–sans pour autant s'identifier à une expérience religieuse particulière, ni même –ce qui est aussi fondamental– faire l'hypothèse d'une existence divine. Par l'entremise de la poésie latino-américaine, les sciences sociales louvainistes sont appelées à sortir de l'enfermement disciplinaire pour éclairer les conditions de la justice sociale dans un monde sans dieux, mais dont le Christ pourrait être un puissant inspirateur. Nous sommes ici au plus loin d'une approche identitaire du religieux, mais aussi de la perspective eschatologique mentionnée plus haut;

- chez Matthieu de Nanteuil, la voie empruntée est une sorte de complément renversé de ce que nous venons d'évoquer. Le point de départ n'est pas poétique, mais sociologique: il s'agit de rendre compte des pathologies de la modernité tardive, à travers une distinction catégorielle entre "injustices" et ''violence". S'appuyant sur une observation de longue durée du conflit armé colombien, puis du processus de paix qui l'a suivi, l'auteur voit dans le thème de la violence une autre manière d'évoquer les cassures de la "condition moderne"[3] lorsque les ressources discursives habituelles ne suffisent plus.

1. Sur le sujet, voir G. FABRY, «Représentations hétérodoxes du Christ dans la "poésie" chilienne postérieure aux avant-gardes (Rosenmann-Taub et Massís)», dans *Revue théologique de Louvain*, 2022, 53, p. 343-369.

2. G. FABRY, «Variaciones poéticas chilenas en torno al descendimiento y la kenosis», dans *Studi spanici*, 2024, XLIX, XLIX, p. 641-361.

3. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Vrin, 2018.

> "Par-là, il s'agit moins de définir la violence en tant que telle –comme si ce terme désignait une liste de situations données qu'il suffirait de décrire les unes après les autres– que de situer ce concept par rapport à d'autres modalités possibles d'appréhension de la réalité. [...] La dénomination d'un ensemble de phénomènes comme "violents" n'a de sens que parce qu'elle traduit l'inadéquation d'autres ressources discursives cherchant à saisir la part sombre de notre époque"[1].

Une telle distinction ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de nombreux enchevêtrements pratiques entre injustices et violence, mais elle pointe en direction de réalités qui ne sont pas exactement identiques. Et c'est essentiellement à propos du *rapport au langage* que les différences se donnent à voir : là où les injustices sociales ont nourri le discours sociologique depuis ses origines, à travers un usage extensif de l'argumentation et de la rationalité critiques, la violence renvoie à l'expérience du dégoût, du rejet, de l'impureté, y compris pour le langage humain. Face à elle, le langage argumenté est souvent déficitaire, pris lui-même dans les troubles qui entourent son objet. Il sait mais ne parvient pas à dire avec exactitude, il dit mais ne parvient pas à savoir précisément de quoi la violence est faite… Consentir à cette opacité, accepter que le discours scientifique ne puisse "capturer" l'entièreté de ce qui est en jeu, suppose de plonger dans le symbolique, là où poésie et spiritualité se mêlent: la première comme manifestation d'une langue habitée par l'expérience de la fracture, de l'impureté, du vide, la seconde comme invitation à se tourner vers la transcendance pour dire la part inaliénable de toute existence humaine. Cette fois, c'est la référence à Tolstoï qui émerge, infatigable contempteur de la violence d'Etat et avocat rigoureux d'une non-violence ancrée dans la spiritualité chrétienne. Aujourd'hui, cet héritage suppose d'être renouvelé, en direction des violence générées par la politique et l'économie au sens large, mais aussi d'une expérience spirituelle qui excède les limites de telle ou telle tradition particulière. Une telle approche reprend et complète les réflexions de Michel Molitor évoquées précédemment: toutefois, l'enjeu n'est pas seulement de relier rationalité instrumentale et sens de l'action, mais d'accueillir les *failles du sens* dans une pensée qui demeure façonnée par l'exigence de rationalité propre au travail scientifique.

Une interculturalité en acte

Il est difficile, au terme de ce parcours, de proposer un terme qui reflèterait à lui seul toutes les variations que nous venons d'identifier.

Forgé par Raul Fornet-Betancourt[2], le concept d' "interculturalité" est néanmoins celui qui résume le mieux les différents mouvements que nous venons d'évoquer. Pour cet auteur, ce terme ne signifie pas seulement croisement des savoirs et découverte

1. M. de NANTEUIL, *Face à la violence – Tome 1. Représentations*, Bordeaux, Le Bord de L'Eau, 2024, p. 28.

2. R. FORNET-BETANCOURT, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde,* op. cit. Voir également: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2024.

d'autres cultures. Il y a derrière ce concept un projet philosophique consistant à la fois à se défaire d'une conception euro-centrée de la philosophie et à entrer dans un dialogue entre cultures qui transforme irréversiblement chacune d'elle sous l'effet des apprentissages que ce dialogue a rendu possible[1]. L'interculturalité n'est pas un supplément d'âme que chaque culture pourrait faire valoir à travers la découverte d'autres manières de comprendre et d'interpréter le monde : elle désigne un processus d'altération durable de sa propre culture, au contact d'autres expériences et d'autres significations. Loin de se réduire à une simple tolérance, elle est à la fois désir de rencontre et consentement aux transformations qui pourront en résulter.

Or c'est exactement ce qui ressort des liens tissés entre Louvain et l'Amérique Latine: plus qu'un dialogue, un décentrement disciplinaire entre sociologie et théologie a eu lieu, de telle sorte qu'aucune de ces disciplines n'a pu sortir indemne de cette expérience unique. Pour les sciences sociales louvanistes, l'Amérique Latine aura été la scène d'une ouverture sur l'altérité du champ théologique, modifiant ses objets, ses manières de raisonner et ses catégories d'analyse. Elle aura été le lieu d'une *pratique singulière des sciences sociales*, donnant à celles-ci une voix originale dans le concert des sciences sociales globales. En sera-t-il encore ainsi dans le siècle sombre qui s'annonce ?

1. N. FROGNEUX, « Raúl Fornet-Betancourt, La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde. Traduit de l'espagnol par Albert Kasanda », dans *Compte-rendu, Revue philosophie de Louvain*, 2012, 110-4, p. 772-773.

« *Mari mari* : apprendre à enseigner ma langue pour qu'elle continue à exister ». Le cas des éducateurs traditionnels mapuches au Chili[1]

Silvia Lucchini[2], Stéphane Colognesi[3],
Margarita Calderon[2], Diego Fuenzalida[2]
et Carmen Sotomayor[42]

Cet article retrace l'histoire d'une collaboration entre chercheurs engagés dans la formation d'enseignants appartenant à un peuple originaire du Chili. Le parcours qui nous a unis a commencé en Bolivie, en 2005. Former des enseignants et des docteurs appartenant aux nations quechua et aymara était l'objectif à l'époque, avec le soutien de l'UCLouvain, de Wallonie-Bruxelles International et de l'ARES Commission au Développement. Forts de l'expérience acquise en Bolivie dans ce domaine, l'objectif a été étendu au Chili et a généré une collaboration directe entre le *Centro de Estudios Avanzados en Educación* (CIAE) de l'*Universidad de Chile* et des chercheurs de l'UCLouvain dès 2011, toujours avec le soutien de Wallonie-Bruxelles International.

Dans ce texte, nous décrirons le contexte chilien et la problématique liée à l'enseignement des langues originaires en nous concentrant sur le rôle des éducateurs traditionnels mapuches. Nous présenterons ensuite une réponse institutionnelle concrète à travers la plateforme de formation *Kimeltun*, ainsi que les projets de recherche en cours qui évaluent son appropriation et son impact. Enfin, nous concluons en élargissant la réflexion au cadre plus large des politiques linguistiques, en comparant les approches latino-américaines et européennes, et en défendant une vision critique de l'interculturalité fondée sur la reconnaissance des langues minorées comme une richesse partagée.

1. De la reconnaissance à la transmission : les langues originaires dans l'école chilienne

A partir des années 70, sous la pression des communautés originaires, émerge dans plusieurs pays latinoaméricains la nécessité de mettre en place une éducation

1. Ce projet a bénéficié du soutien de Wallonie-Bruxelles International (WBI), que nous remercions vivement.

2. Université catholique de Louvain, TeAMM & GIRSEF

3. Université catholique de Louvain, TeAMM & GIRSEF

4. Universidad de Chile, CIAE

interculturelle bilingue destinée aux peuples ancestraux[1]. Dix-sept pays, dont le Chili, ont reconnu dans les années 90 le droit des peuples indigènes de bénéficier d'un enseignement en langue originaire[2]. Dans la plupart des cas, cette reconnaissance s'est limitée à l'instauration, pour les enfants issus des peuples ancestraux, de la possibilité de suivre un enseignement de ces langues. C'est ce qui a été appelé l'EIB (*Educación Intercultural Bilingüe*). Le Chili reconnait la présence de neuf peuples, dont quatre parlent une langue toujours douée d'une vitalité certaine : le quechua et l'aymara dans le nord du pays aux confins de la Bolivie et du Pérou, le rapanui sur l'île de Pâques et le mapuzungun au sud du fleuve Biobío, qui coupe à peu près le Chili en deux. Cinq autres langues originaires sont considérées comme en danger ou en revitalisation : le kawésqar et le yagán en Patagonie, le kunza, parlée par le peuple lickanantay dans le désert d'Atacama, le kakan du peuple diaguita, et la langue en cours d'adoption du peuple colla.

En 2009, le Ministère chilien de l'éducation (MINEDUC) a promulgué un décret ouvrant le secteur des langues indigènes. Destiné aux élèves de la première à la sixième primaires, le cours « Langues et cultures des peuples originaires ancestraux » prévoit l'enseignement obligatoire du mapuzugun, du quechua, de l'aymara et du rapanui dans toutes les écoles comptant plus de 20 % d'élèves d'origine indigène, tout en permettant aux autres écoles de faire de même. À partir de 2018, suite à une consultation indigène nationale, ce droit a été étendu aux peuples colla, diaguita, lickanantay, et kawésqar ou yagán, pour lesquels il suffit d'un seul élève se déclarant y appartenir. Les données les plus récentes du Ministère de l'éducation[3] indiquent que 1.391 établissements ont ouvert ce cours (11,72 % du total national) et que plus de 700 établissements ont réalisé d'autres activités interculturelles. En 2018, des activités en relation avec les peuples ancestraux ont été recensées dans 1.891 écoles, ce qui correspond à 15,48 % des établissements du pays.

D'après Calderon et al.[4], le mapuzugun est la langue originaire la plus fréquemment enseignée dans les écoles car il s'agit de la plus couramment parlée au Chili. Les réponses au recensement national chilien de 2017 (INE, 2018) indiquent que 12,8 % des Chiliens s'auto-identifient aux peuples ancestraux et que 79,8 % parmi ceux-ci se sont identifiés comme appartenant au peuple mapuche, soit environ 9,9 % de la population totale du pays. Cependant, la castillanisation qui s'est produite suite à la conquête des territoires mapuches au-delà du fleuve Biobío par l'état chilien,

1. F. TUBINO, « La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos », *Cuadernos Interculturales* 3 (5) (2005) : p. 83-96

2. M. ABRAM, *Estado del arte de la educación bilingüe intercultural en América Latina,* Washigton D.C., 2004.

3. MINEDUC, *Programa de Educación Intercultural Bilingüe PEIB : Informe de evaluación 2010-2016,* Chile, 2018.

4. M. CALDERÓN, S. CASTILLO, D. FUENZALIDA, F. HASLER, H. MARIANO y C. VARGAS, « Estudio de casos de la enseñanza de la lengua y cultura mapuche y su implementación como asignatura del currículo de educación básica », *Calidad en la educación* 47 (2017) : p. 43-80 ; M. CALDERÓN, D. FUENZALIDA y E. SIMONSEN, *Mapuche nütram* : historias y voces de educadores tradicionales, Santiago, 2022.

après l'indépendance de 1818 et dans le non-respect des accords précédemment établis, a réduit considérablement le nombre de personnes parlant la langue. Il s'agit d'individus âgés pour la plupart et concentrés dans la région de l'Araucanie, au centre-sud du pays. Un nombre considérable de Mapuches a émigré dans la capitale à la recherche de travail, ce qui a eu comme conséquence la perte linguistique et culturelle du mapuzungun. Ainsi, selon l'enquête de caractérisation socio-économique[1], à laquelle ont répondu 1.329.450 Mapuches, seuls 10,7 % ont déclaré parler et comprendre leur langue, 10,7 % ont dit ne pouvoir que la comprendre, et 78,6 % ne pouvaient ni parler ni comprendre la langue. Une étude similaire menée en 2016 auprès de la population rurale et urbaine a révélé que 67 % de la population mapuche ne pouvait ni parler ni comprendre le mapuzungun, contre 56 % en 2006[2].

Dès lors, comme dans de nombreux cas de revitalisation des langues, étant donné que les enseignants titulaires en service ne sont pas en mesure de les enseigner, il faut trouver des solutions dans le cadre de l'enseignement formel. Deux questions centrales se posent : qui peut enseigner ces langues, puisqu'elles doivent désormais l'être dans le cadre scolaire ? Et comment former ces personnes pour qu'elles puissent enseigner ces langues dans le respect à la fois des exigences scolaires et des savoirs culturels dont elles sont porteuses ? Au Chili, la réponse apportée a été la création d'une nouvelle figure : celle des éducateurs traditionnels.

2. Une nouvelle figure éducative : les éducateurs traditionnels

Étant donné le peu d'enseignants titulaires formés qui parlent les langues originaires, la mise en œuvre de la politique prévoit l'association d'un éducateur traditionnel (qui enseigne la langue ancestrale) à un enseignant en service qui apporte un savoir-faire pédagogique.

Le rôle des éducateurs traditionnels

Les éducateurs traditionnels sont issus du projet pilote mené par l'Université catholique de Temuco, qui a eu cours entre les années 1997 et 2000 dans le cadre du programme d'éducation interculturelle bilingue. Pendant cette période, les conseillers interculturels ou conseillers culturels communautaires, comme on les appelait à l'époque, étaient des assistants des enseignants ou des animateurs d'ateliers, travaillant comme moniteurs dans les écoles avec des populations originaires et enseignant divers aspects de ces cultures, tels que la cosmogonie, l'artisanat, les jeux, la langue, parmi d'autres.

Ensuite, en 2009, les éducateurs traditionnels ont pris formellement leur nom actuel et occupé une position plus importante dans les écoles. Ils ont continué d'exercer les fonctions de moniteurs d'atelier et à représenter les communautés originaires. Dans leur fonction de médiateurs entre l'école et la communauté, ils ont participé

1. CASEN, *Encuesta de Caracterización Socio-Económica*, Chile, 2015.

2. Centro de Estudios Públicos, *Los Mapuches Urbanos y Rurales Hoy,* Encuesta Nacional de Opinión Pública, Santiago 2016, p. 78.

à l'élaboration de programmes liés à l'interculturalité. En 2018, la figure des éducateurs traditionnels a été consolidée et considérée comme centrale dans la mise en œuvre des politiques éducatives destinées aux peuples originaires. Ils prennent ainsi officiellement en charge le « Cours de langue et culture des peuples originaires ancestraux ». Leur enseignement se concentre désormais sur l'enseignement de la langue de leur peuple respectif dans l'éducation de base. Leur nomination doit être validée par une communauté ou une association indigène légalement instituée. Ensuite, les éducateurs traditionnels doivent faire la preuve de leur connaissance de la langue et la culture de leur peuple, qui est évaluée dans chaque région par les secrétariats ministériels régionaux. Une fois ces procédures approuvées, une résolution officialise le statut de l'éducateur traditionnel et l'autorise à enseigner dans les écoles.

Si la réglementation actuelle ne prévoit pas le maintien du coenseignement comme stratégie pédagogique, ce qui signifie que les éducateurs traditionnels deviennent des enseignants autonomes, dans la pratique l'éducateur traditionnel exerce toujours son activité sous la supervision de l'enseignant titulaire[1]. Cette asymétrie s'exprime aussi dans les conditions de travail précaires et le faible statut professionnel des éducateurs traditionnels dans les écoles[2], ainsi que dans l'inégalité de traitement et les pratiques d'exclusion[3].

Par conséquent, il existe des tensions dans les relations entre les deux types d'enseignants[4]. Ainsi, bien que cet arrangement pédagogique ait été nécessaire pour implémenter l'enseignement des langues originaires dans les écoles, le statut social globalement bas du mapuzugun[5] et son utilisation limitée dans les écoles sont autant d'obstacles à sa préservation.

Le profil des éducateurs traditionnels

Selon le MINEDUC[6], 1.254 éducateurs traditionnels (environ 89 % Mapuches) travaillaient dans le système scolaire en 2016. Cependant, ce nombre est une estimation, il est possible qu'il ne reflète pas le nombre réel d'éducateurs car

1. M. ESPINOZA, « Contextos, metodologías y duplas pedagógicas en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe en Chile : Una evaluación crítica del estado del debate », *Pensamiento Educativo : Revita de Investigación Educacional Latinoamericana* 53 (1) (2026) : p. 1-16.

2. C. SOTOMAYOR, C. ALLENDE, S. CASTILLO, D. FUENZALIDA y F. HASLER, *Competencias y percepciones de los Educadores Tradicionales Mapuche en la implementación del Sector lengua Indígena Mapuzungun*, FONIDE Nº FT 11258, Santiago 2014.

3. S. CASTILLO, « Derechos humanos y pueblos indígenas : un intersticio en tensión, en el contexto de la esfera educativa » *Proceedings of the Actas III Congreso Internacional Salesiano de Educación*, 2017.

4. M. ESPINOZA, « Contextos, metodologías y duplas pedagógicas »

5. F. WITTING, « Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile : Un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos », *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 47 (2) (2009) : p. 135-155.

6. MINEDUC, *Programa de Educación Intercultural Bilingüe PEIB.*

beaucoup d'entre eux sont financés par des moyens autres que ceux du ministère ; par exemple, directement par les écoles. En l'absence d'un registre complet, leur profil échappe partiellement à une description précise. Qui sont-ils ?

Une étude de Calderon et al.[1] a mis au jour un certain nombre de caractéristiques propres aux éducateurs traditionnels, dont la plus grande force est la maîtrise de la langue originaire, en particulier dans les régions à forte vitalité linguistique, telles que l'Araucanie et le Biobío. La connaissance de la culture fait également l'objet d'une évaluation et auto-évaluation très positives dans toutes les régions et tous les contextes. L'étude a abouti à la définition, sur la base de la technique statistique des classes latentes, de trois profils actuels d'éducateurs traditionnels mapuches et aymaras. Le premier profil tend à regrouper proportionnellement davantage d'hommes, d'un groupe d'âge inférieur à 49 ans, avec une scolarité relativement plus élevée. Le deuxième profil comprend des éducateurs plus expérimentés et moins scolarisés que le groupe précédent. Enfin, le troisième profil caractérise principalement des femmes, avec un niveau d'études moyen et âgées de 40 à 59 ans. En ce qui concerne les compétences pédagogiques, l'étude a révélé un certain nombre de points d'attention. Actuellement, les éducateurs considèrent que les aspects prioritaires à renforcer dans ce domaine sont la planification, puis les stratégies d'enseignement et la formation en pédagogie, le premier profil mis en évidence étant davantage disposé à poursuivre une formation.

Ces profils différenciés permettent de mieux cerner les besoins spécifiques de formation des éducateurs traditionnels, tant en matière linguistique que didactique.

Des besoins de formation

Le travail scolaire comporte des exigences techno-pédagogiques élevées et une culture établie qui, même dans les cas où la flexibilité et l'innovation prévalent, présente une structure définie et des règles strictes. Pour cette raison, la réglementation actuelle de 2020 soumet désormais les éducateurs traditionnels aux mêmes conditions d'engagement que les enseignants titulaires[2] et souligne la nécessité d'une formation pertinente y compris dans le domaine des possibilités offertes par la technologie. Ceci est d'autant plus important que les éducateurs traditionnels sont dispersés dans le pays et parfois isolés dans des communautés rurales. Des besoins de formation des éducateurs traditionnels apparaissent donc : une formation à l'usage des technologies de la communication ; une formation pédagogique semblable à celle des enseignants titulaires ; enfin, une formation intra- et interculturelle.

Quelques explications à propos de cette dernière. L'accent mis sur le renforcement de l'appréciation positive de l'héritage culturel a été largement abordé dans la réforme éducative de 2010 en Bolivie. La Bolivie se distingue des autres pays d'Amérique latine par le pourcentage élevé de sa population qui s'identifie aux

1. M. CALDERÓN, D. FUENZALIDA & E. SIMONSEN, *Mapuche nütran* : historias y voces de educadores tradicionales, Santiago 2022.

2. D. FUENZALIDA, *Los dilemas de la profesionalización de los educadores tradicionales en Chile,* Thèse de doctorat, Universidad de Chile 2023.

communautés originaires. La loi Siñani Perez de 2010, qui vise à décoloniser l'éducation bolivienne, a introduit le concept d'intraculturalité pour contrer ce que l'on a appelé la colonisation mentale. L'intraculturalité fait référence au « renforcement des connaissances, de la sagesse et des langues maternelles des nations et des peuples paysans indigènes, des communautés interculturelles et des Afro-Boliviens, en promouvant l'interaction et la coexistence avec des chances égales pour tous grâce au respect et à l'appréciation mutuels entre les cultures »[1]. En tant que reconstruction des cultures indigènes, l'intraculturalité est un précurseur nécessaire à l'établissement d'un dialogue interculturel équitable. Pour les éducateurs traditionnels mapuches, compte tenu du pourcentage d'auto-identification de 9,9% de la population totale[2], une approche intraculturelle qui renforce et revitalise les pratiques culturelles ancestrales s'avère opportune. La pédagogie interculturelle souligne également l'importance de contextualiser les supports d'apprentissage afin de refléter les réalités locales et les besoins de la communauté[3]. Pour les éducateurs mapuches, cela signifie qu'il faut adapter les méthodes d'enseignement de la culture pédagogique dominante aux origines culturelles et aux contextes linguistiques de leurs élèves.

Pour répondre à ces besoins de formation identifiés chez les éducateurs traditionnels, un projet de plateforme en ligne a été conçu, présenté dans la section suivante.

3. La plateforme *Kimeltun* : un dispositif de formation pour les éducateurs traditionnels

Dans le cadre d'un projet financé par l'Agence nationale chilienne de recherche et développement, une plateforme technologique prototype appelée *Kimeltun*, rebaptisée récemment « Plateforme Educateurs Traditionnels » afin de pouvoir être étendue à l'ensemble des peuples originaires, a été développée. La plateforme fonctionne sous un système Moodle, en suivant la structure standard de ce système. Elle n'a pas d'autres services associés ou de liens vers d'autres plateformes, à l'exception des vidéos de cours. En préambule au programme de formation, les éducateurs traditionnels doivent s'inscrire et indiquer un certain nombre d'informations les concernant. Par ce moyen, une définition exhaustive de leur profil sera disponible à terme.

Le programme de formation proprement dit est un ensemble de trois cours destinés aux éducateurs traditionnels mais également aux enseignants titulaires. Un cours de culture technologique a également été intégré.

Pour développer le programme de formation en ligne, deux sources d'information ont été prises en compte : les besoins identifiés lors de l'étape précédente (voir

1. R. L. CATALAN, *Concepciones, prácticas y desafíos del currículo intercultural en el sistema educativo nacional de Bolivia*, Thèse de doctorat, UCLouvain, DIAL 2017, p. 263.

2. Instituto Nacional de Estadística, *Radiografía de Género : Pueblos Originarios en Chile 2017*, Santiago, 2018.

3. J. DOLZ, R. CAGNON & S. MOSQUERA, « La didáctica de las lenguas : una disciplina en proceso de construcción », *Didáctica. Lengua y Literatura* 21 (2009) : 117-141.

ci-dessus) et les points d'attention mis en évidence par la consultation de huit informateurs clés, spécialistes de l'enseignement à distance et de l'éducation autochtone. Ils ont identifié quatre difficultés principales : le manque de formation pédagogique des éducateurs traditionnels pour travailler en tant qu'enseignants dans le système scolaire ; la maîtrise insuffisante de la langue mapuzugun dans le cas des jeunes éducateurs (néo-locuteurs) ; leur manque de familiarité avec la technologie, surtout chez les éducateurs plus âgés, et les problèmes d'accessibilité à Internet, en particulier dans les zones rurales éloignées.

Le programme a ensuite été élaboré par une équipe de travail spécialisée à laquelle ont participé cinq spécialistes de la pédagogie interculturelle et un *lonko* mapuche, c'est-à-dire une figure d'autorité traditionnelle, généralement le chef d'une communauté, qui était chargé de concevoir les séances de cours sur les principes fondamentaux de la pédagogie mapuche.

Conformément aux approches intra- et interculturelles évoquées, le programme *Kimeltun* intègre les théories éducatives occidentales aux systèmes de connaissances mapuches, y compris les récits, les valeurs et les pratiques éducatives, créant ainsi un cadre pédagogique hybride conforme aux politiques chiliennes en cette matière. Cette approche permet non seulement de renforcer la pertinence culturelle de la formation, mais aussi de donner aux éducateurs les moyens d'agir en tant qu'agents de préservation et de transformation culturelle au sein de leurs communautés. Les approches interculturelles soulignent en outre l'importance de créer des environnements d'apprentissage inclusifs et participatifs. En favorisant la collaboration et le dialogue entre les éducateurs, la plateforme *Kimeltun* offre des possibilités d'échange de connaissances et de résolution collective des problèmes, renforçant ainsi l'éthique communautaire de la pédagogie mapuche. Cette démarche s'inscrit dans le cadre d'appels plus larges à la décolonisation des pratiques éducatives et à la promotion de l'équité dans la formation des enseignants.

Chaque cours se compose de huit séances, chacune comprenant une présentation enregistrée par l'enseignant à l'aide d'un Power Point, un document écrit qui complète la vidéo et une courte évaluation par de questions ouvertes ou à choix multiples. Chaque séance nécessite environ deux heures de travail de la part des éducateurs traditionnels.

Le cours 1 décrit « Comment les enfants apprennent et comment enseigner », se référant à la fois à la pédagogie mapuche et à la pédagogie générale. Les huit séances ont été construites sur la base des contenus suivants : culture et apprentissage ; *mapuche kuifike zugu* (histoires des ancêtres mapuches) ; *mapuche kimeltuwun* (méthodes éducatives mapuche) ; le développement personnel dans la culture mapuche ; le constructivisme ; l'éducation libératrice de Freire ; le comportementalisme ; motivation et apprentissage. Le cours 2 explique les « Fondamentaux de la culture mapuche pour l'enseignement scolaire ». Le cours 3 « Langue Mapuzungun » porte plus spécifiquement sur la langue.

Les cours enregistrés et les documents écrits ont été traduits en espagnol et en mapuzugun, et l'équipe du projet a engagé un designer pour fournir des illustrations

culturellement pertinentes. La conception pédagogique et le programme du cours ont été validés par un spécialiste de la conception de cours en ligne et un universitaire mapuche spécialisé dans la didactique de la langue mapuzugun.

La plateforme est enfin complétée par une rubrique « Dépôt », qui permet à tous les éducateurs de télécharger des matériaux pour l'enseignement, organisés selon l'âge des enfants et la classe fréquentée. Son importance est capitale étant donné qu'il s'agit d'une langue jusqu'à présent essentiellement orale, dont la conservation n'est par conséquent pas encore suffisamment développée. En outre, l'accent est mis sur la création d'une communauté de pratique et de réseaux de collaboration entre les éducateurs traditionnels et les enseignants qui utilisent la plateforme. Les documents déposés peuvent représenter une solution concrète pour motiver l'utilisation de la plateforme par les éducateurs et pour encourager leurs interactions avec d'autres utilisateurs.

Le prototype a été développé pour les éducateurs mapuches sur la base d'un échantillon restreint de 20 éducateurs traditionnels, qui ont testé le résultat et émis des recommandations. Un projet de continuité vise à étendre la plateforme à tous les éducateurs traditionnels du pays (pour rappel, environ 1.254 dont à peu près 1.100 mapuches). Cela signifie qu'une fois ce projet achevé, ces enseignants disposeront d'un espace virtuel utile pour leurs besoins de formation et leurs actions pédagogiques, en plus d'un environnement de collaboration et de développement professionnel qu'il est urgent de construire et de consolider.

Ce prototype, conçu à petite échelle, pose ainsi les bases d'un dispositif national potentiellement structurant, à condition que son usage effectif et son impact sur les pratiques d'enseignement soient rigoureusement évalués.

4. Évaluer l'appropriation et les effets sur les pratiques de la plateforme *Kimeltun*

Pour passer d'un prototype prometteur à un dispositif national, il est indispensable de documenter (1) l'appropriation de la plateforme par les éducateurs traditionnels et (2) l'influence réelle sur leurs pratiques de classe. Une première recherche, centrée sur le processus d'élaboration du prototype de la plateforme[1], a déjà permis plusieurs ajustements techniques et pédagogiques.

Désormais, l'objectif est d'évaluer non plus la plateforme en tant qu'objet, mais de documenter son déploiement dans les contextes de formation et d'enseignement. Deux objectifs complémentaires structurent cette nouvelle phase :

1) Mieux comprendre qui sont les éducateurs traditionnels utilisateurs de la plateforme – en identifiant des profils différenciés selon leurs caractéristiques personnelles, professionnelles et culturelles ;

1. D. FUENZALIDA, M. CALDERON, C. SOTOMAYOR, S. LUCCHINI & S. COLOGNESI, « Culturally Responsive E-Learning for Indigenous Educator in Chile : Insights from an ICT Training Initiative » *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* (accepté).

2) Étudier ce que ces éducateurs font de la plateforme dans leur contexte professionnel : comment ils s'en saisissent, ce qu'ils choisissent de mettre en œuvre à partir de la formation reçue, et de quelle manière cela s'articule avec leurs pratiques existantes.

Profils d'éducateurs traditionnels (premier objectif)

Afin de mieux comprendre la diversité des éducateurs traditionnels mapuches dans leur rapport à l'enseignement interculturel et à la technologie, un large questionnaire a été administré à plus de 1000 d'entre eux. Celui-ci combine des échelles validées portant sur l'acceptation des technologies, l'efficacité personnelle perçue, les croyances pédagogiques, la motivation professionnelle, ainsi que des éléments de satisfaction au travail, de compétence linguistique en mapuzugun et de trajectoires individuelles.

Une analyse en profils latents (LPA) a été choisie pour dégager des configurations typiques d'éducateurs, tenant compte de leur aisance technologique, de leur positionnement pédagogique, de leur rapport à la langue et à la culture mapuches, et de leurs conditions d'exercice. L'ambition étant d'identifier des groupes aux besoins différenciés en matière de formation, de soutien technologique ou d'accompagnement pédagogique. Ces résultats seront complétés par une série d'entretiens approfondis afin d'enrichir la compréhension de chaque groupe. Cette phase qualitative vise à contextualiser les profils en croisant les données quantitatives avec les récits d'expérience.

Ces profils d'éducateurs permettent de dégager une vue d'ensemble de la diversité des utilisateurs de la plateforme. Toutefois, pour comprendre plus finement comment ces éducateurs s'en saisissent dans leur réalité professionnelle, il est nécessaire de compléter cette approche quantitative par une étude qualitative centrée sur leurs pratiques en contexte. C'est précisément l'objet de la seconde étude.

Pratiques de classe à parti de l'expérience de formation sur la plateforme (deuxième objectif)

La deuxième étude repose sur une approche qualitative longitudinale. Elle est prévue avec un échantillon restreint et s'étale sur plusieurs semaines. Elle explore ce que les éducateurs souhaitent donner à voir de leurs pratiques de classe à la suite de leur participation à la formation en ligne *Kimeltun*. À travers une méthode *photo-voice*[1], qui permet d'accéder à la subjectivité des participants en croisant leur regard réflexif avec des traces concrètes de leur activité professionnelle, les éducateurs sont invités à partager des images et des commentaires personnels illustrant les éléments de leur quotidien professionnel qu'ils estiment représentatifs de la formation suivie et de ce qu'ils ont choisi de mettre en œuvre sur cette base.

1. C. WANG & M. A. BURRIS, « Photovoice : Concept, methodology and, use for participatory needs assessment », *Health Education & Behavior* 24 (3) (1997) : p. 369-387.

À l'instar de Deprit et Van Nieuwenhoven[1], en valorisant ce que les participants eux-mêmes jugent significatif – outils utilisés, démarches pédagogiques, types d'interactions, références culturelles, etc. –, l'étude cherche à comprendre ce qu'ils choisissent de mettre en œuvre, ce qu'ils considèrent transférable et comment ils articulent les apports de la formation avec leur contexte d'exercice.

L'analyse de ces matériaux visuels et narratifs permettra de dégager des logiques d'appropriation différenciées, en lien avec les ressources disponibles, les contextes d'enseignement et les sensibilités personnelles. Elle vise ainsi à mieux cerner les effets de la formation en ligne sur les pratiques effectives, dans une perspective qui conjugue agentivité professionnelle et inscription contextuelle.

Vers une mise en dialogue des résultats

Bien que les deux études soient conçues de manière autonome – l'une cherchant à identifier des profils d'éducateurs traditionnels à partir de variables quantitatives (4.1), l'autre à documenter les usages effectifs de la plateforme à partir d'un travail qualitatif approfondi (4.2) –, leur articulation ouvre des perspectives intéressantes. En effet, croiser les profils issus de l'analyse en classes latentes avec les logiques d'appropriation mises en évidence dans l'étude *photo-voice* permettra d'explorer les liens entre certaines caractéristiques personnelles ou professionnelles (aisance technologique, rapport à la langue, conceptions pédagogiques, etc.) et les formes concrètes de mobilisation de la formation dans les pratiques de classe.

Une telle analyse croisée amènera non seulement à mieux comprendre pourquoi certains éducateurs s'approprient davantage ou différemment les contenus de la plateforme, mais aussi de dégager des leviers pour un accompagnement plus fin et plus adapté. Cette démarche devrait contribuer ainsi à affiner le dispositif de formation, en tenant compte des trajectoires et des ressources différenciées des éducateurs traditionnels. Elle ouvre la voie à une formation plus inclusive, capable de répondre aux besoins variés des acteurs engagés dans l'enseignement des langues et cultures autochtones.

5. Conclusion

Dans ce texte, nous avons retracé une histoire scientifique commune. Une histoire toujours en cours. Dans la partie conclusive, nous voudrions aborder les raisons qui nous ont amené à travailler ensemble. Nous l'avons dit, dans les années 70, 17 pays sudaméricains reconnaissent l'existence des langues originaires. Parallèlement, un même mouvement concerne l'Amérique du nord et l'Europe. Les langues minorées sont soit endogènes (wallon, lorrain, picard, champenois en Belgique francophone) soit de l'immigration (en Belgique francophone, l'arabe, le chinois, le coréen, l'espagnol, le grec, l'italien, le portugais, le roumain, le turc sont concernés par

1. A. DEPRIT & C. VAN NIEUWENHOVEN, « Un dispositif axé sur l' analyse de photos pour décoder l'activité de planification des futurs enseignants », *Intégration pédagogique des TIC* 1 (2021) : p. 55-69.

le programme d'ouvertures aux langues et cultures[1]). Le cas de la Finlande est exemplaire, avec l'insertion de 58 langues dites patrimoniales, toujours dans les années 70, à côté de ses langues officiellement reconnues, le suédois et le same. La problématique est donc commune.

Originairement, l'insertion des langues minorées dans le curriculum scolaire uniquement pour les enfants dont elle représente une langue originaire ou patrimoniale et de manière transitionnelle, ces langues disparaissant en fin de primaire, a été motivée par une politique compensatoire, selon laquelle la reconnaissance de ces langues était un tremplin vers l'apprentissage de la langue commune. Cette conception des choses se basait sur les théories de l'interdépendance des langues et du niveau seuil élaborées par Cummins[2] et mondialement reconnues. De même, la reconnaissance de la culture originaire et patrimoniale était censée amener vers l'apprentissage de la culture (et par conséquent de la langue) commune[3].

En réalité, dans cette approche, les langues minorées sont présentées comme un problème pour l'apprentissage de la langue/culture commune et non comme une richesse pour tout le monde. La politique en acte est celle de l'assimilation et non de l'équité. Les données PISA 2018[4], entre autres, montrent l'échec de cette politique d'assimilation[5], la différence de rendement en lecture entre les élèves immigrés et non immigrés étant importante, à la défaveur des premiers, même après avoir neutralisé le statut socioéconomique. C'est en Finlande que cette différence est la plus marquée, malgré son programme étendu d'enseignement des langues patrimoniales. D'autres recherches[6] font état de l'échec de ce type d'enseignement bilingue transitionnel (et non de toutes les modalités d'enseignement bilingue), au point que Cummins[7] lui-même est revenu sur ses théories et les déclarées partiellement inexactes.

Le passage d'une politique de compensation à une politique d'équité nous vient d'Amérique latine. La notion d'interculturalité critique est introduite par Tubino[8]

1. http://www.enseignement.be/index.php?page=27436

2. J. CUMMINS & M. SWAIN, *Bilingualism and education : Aspects of theory, research and practice,* London, 1986.

3. J. CUMMINS, « The social construction of academic expertise in multilingual school contexts : Policy options and instructional choices », *Tranel* 70 (2018) : p. 43-59.

4. OECD, PISA 2018 Results (Volume II) *Where All Students Can Succeed,* https://www.oecd.org/en/publications/pisa-2018-results-volume-ii_b5fd1b8f-en.html

5. M. NIWESE & S. LUCCHINI, "Langues familiales et compétence scripturale: Réflexions à partir de données issues du projet ÉCRICOL", *Repères DoRiF* (2025): p. 31.

6. V. COLLIER & J. CRAWFORD, "Policy and programs: Enrichment or remediation?", en C. J. Ovando & V. Collier (eds.), *Bilingual and ESL classrooms: Teachings in multicultural contexts*, New York, 1998, p. 27-61.

7. J. CUMMINS, *Languaje, power and pedagogy: Bilingual children in the crossfire,* Estonia, 2000.

8. F. TUBINO, « Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico » en G. Portocarrero (ed.), *Rostros y fronteras de la identidad*, Perú, 2004, p. 157-170.

et Walsh[1] en réponse aux demandes des peuples originaires. Elle concerne non pas des ajustements mineurs mais un renversement des situations de racisme, injustice et discrimination. Du point de vue scolaire, l'interculturalité critique affirme que les langues originaires et patrimoniales ne sont pas un problème mais une richesse pour tout le monde. La langue de scolarisation commune doit donc s'étendre pour les inclure. La culture aussi. La culture commune aussi doit inclure les cultures originaires.

Il s'agit bien d'incorporer l'apprentissage interculturel dans le curriculum de tous les élèves, qu'ils soient non natifs ou natifs. Et c'est un défi pour tous les pays latino-américains, et européens, comme affirmé dans le IX congrès latinoaméricain de l'éducation interculturelle bilingue, qui s'est tenu au Guatemala en 2010 : « Interculturalité pour tout le monde »[2]. Ce pas a été franchi en Bolivie, avec la réforme éducative de 2010 qui a fait suite à l'officialisation de 36 langues originaires à côté du castillan, malgré les innombrables résistances du monde scolaire depuis lors.

Le Chili en revanche n'a pas (encore) encouragé l'ouverture des cours de langues originaires aux élèves qui ne se reconnaissent pas comme appartenant à un peuple originaire. Cependant, de plus en plus de locuteurs de langues minorées ont recours aux outils de communication disponibles sur Internet et participent à la création de contenu sur les réseaux sociaux, maintenant leurs langues vivantes de manière dynamique et assurant leur existence virtuelle[3]. Dans ce contexte, la formation des éducateurs traditionnels aux technologies numériques est une phase indispensable pour renforcer ces processus de revitalisation linguistique dans une perspective culturellement située, en articulant les savoirs ancestraux avec ces technologies et en élargissant les espaces d'usage de la langue dans les contextes numériques, éducatifs et communautaires.

Notre chemin est donc commun, bien que façonné par des histoires singulières. Il est encore à tracer en grande partie. Comme le dit le poète Antonio Machado : « *Caminante, no hay camino, se hace el camino al andar* ». Et tout chemin commence par un pas.

---

1. C. WALSH, "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad", *Signo y Pensamiento* 24 (46) (2005): 39-50.

2. L. E. LÓPEZ y F. SAPÓN (eds.), *Recreando la educación intercultural bilingüe en América Latina: Trabajos presentados en el IX Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe (Vol. 1),* Guatemala, 2011.

3. T. M. KA'AI, J. C. MOORFIELD & M. Ó LAOIRE, *Indigenous language revitalisation and technology: The role of social media and the Internet in Māori language maintenance*, Waikato, 2013; J. L. GONZÁLEZ, A. VAN'T HOOFT, J. CARRETERO & V. J. SOSA-SOSA, « Nenek: a cloud-based collaboration platform for the management of Amerindian language resources », *Lang Resources & Evaluation* 51 (2017): p. 897–925; V. LIMACHI, *Incursiones de la lengua quechua en el ecosistema digital*, Thèse de doctorat, UCLouvain & Universidad Mayor de San Simón, DIAL, 2021.

Pasiones chilenas: desde los desafíos de la memoria hasta las trampas del saber

Geneviève Fabry[1] (UCLouvain)

Desde hace más de un cuarto de siglo, leo y estudio la literatura del Cono Sur, con un interés particular por la poesía chilena. A lo largo de todo este proceso intelectual y académico, los intercambios con los colegas chilenos han resultado cruciales para el avance de la investigación así como su diseminación entre los estudiantes belgas y chilenos. A la hora de hacer un balance de estos intercambios, me llama la atención la constancia y la riqueza de las relaciones intelectuales y humanas que se han trenzado entre Louvain-la-Neuve y Santiago de Chile, entre la UCLouvain y la UAH. Veinticinco años son muchos años: se pueden escandir en tres etapas diferenciadas que se solapan parcialmente pero manifiestan también bifurcaciones significativas. Por lo tanto, en este texto, haré hincapié en tres perspectivas distintas que han guiado, a la vez, la investigación y los intercambios docentes, antes de detenerme en los desafíos epistemológicos de la investigación en curso. La primera etapa se corresponde, *grosso modo,* con la primera década de este siglo. Empieza apenas dos lustros después del final de la dictadura y el paradigma dominante, en la sociedad chilena de ese momento, es el de la memoria que articularé con el de imaginario. Una segunda etapa, correspondiente a grandes rasgos con la segunda década del siglo, me llevará a profundizar en un tipo específico de imaginario mediante el estudio sistemático de las fuentes bíblicas en la literatura hispanoamericana. Desde hace algunos años, la crisis ecológica y social considerada desde el Cono Sur americano renueva la necesidad de articular la memoria política, religiosa y cultural con la herencia colonial y el contexto extractivista que enfrenta Chile. Cabrá preguntarse *in fine* qué consecuencias epistemológicas tiene este último paradigma en el campo de los estudios literarios.

Memoria e imaginarios (2000-2012)

Mis primeros contactos con lo que todavía no era la UAH se remontan al siglo XX. Había organizado una conferencia a cargo de mi colega y *alter ego* de la Universidad de Amberes: Rita de Maeseneer. Recuerdo perfectamente el día de 1998 en que un personaje desconocido, alto, de cabello negro y un tanto hirsuto, hizo irrupción en el aula. Era Pedro Milos. Cada primavera, como las golondrinas, volvía Pedro a dar clase de historia latinoamericana en la UCLouvain. Añoro nuestras conversaciones

1. UCLouvain.

sobre la vida académica e intelectual de ambas instituciones; Pedro me ponía al día de la evolución de la vida política chilena. Compartía conmigo sus reflexiones de historiador sobre la tensión entre memoria e historia, tensión que constituía el meollo de su tesis doctoral que luego se publicaría bajo el título de *Historia y memoria: 2 de abril de 1957* (LOM, 2007).

El comienzo de los años 2000 corresponde con mis propias investigaciones en la literatura postdictatorial, con un énfasis en la poesía del argentino Juan Gelman y luego con un interés creciente por el chileno Raúl Zurita. Ambos poetas son autores de una obra potente que testimonia contra los abusos del poder dictatorial y las derivas de las sociedades neoliberales que se manifestaron en la alargada sombra de las dictaduras conosureñas. Estos dos escritores tienen un arma común, el lenguaje, y son animados por la exigencia inacabable de un trabajo de duelo que tiene fuertes consonancias personales y colectivas. Contemporáneo del libro de Pedro es mi propio estudio: *Las formas del vacío. Escritura del duelo en la poesía de Juan Gelman* (Rodopi, 2008). Mis preocupaciones literarias encontraban cabida en la concepción de la memoria que defendía Pedro y según el cual

> la memoria entendida como práctica social a través de la cual los sujetos, individual o colectivamente, construyen sentidos respecto del pasado, opera de manera distinta a la historia. No es raro […] que la memoria evoque distintos sentidos o construya significados diferentes para un mismo proceso[1].

En una perspectiva análoga, mi investigación sobre la obra de Gelman intentó hacer visibles las tensiones que recorrían el campo de la memoria colectiva postdictatorial en Argentina, un campo atravesado por tres ejes conflictivos: 1° la simbolización de la experiencia traumática, entre lo decible y lo indecible; 2° el cuestionamiento de la legitimidad del discurso acerca de la memoria (o sea ¿quién tiene la legitimidad social para encarnar la memoria de las víctimas de la dictadura?); 3° la ritualización del recuerdo o cómo la memoria dolorosa se procesa al decirse poética y ritualmente.

De hecho, al mostrar las huellas de la lucha por decir lo indecible, la poesía de Gelman muestra no solo el resultado de la simbolización del trauma sino el proceso mismo de esta simbolización, ahondando en sus condiciones de posibilidad. La poesía de Gelman resignifica la experiencia traumática del autor: su hijo y su nuera fueron detenidos desaparecidos, su nieta fue apropiada, él mismo tuvo que vivir en el exilio. Su poesía revisita esta experiencia desde una perspectiva más amplia, a la luz de un exilio multisecular: el de los inmigrantes que constituyen la Argentina moderna, el exilio de los judíos (tanto sefarditas como ashkenaze), el de los místicos que añoran la pérdida de un Dios que, en la modernidad, parece haberse escondido. Al desplazar el contexto de la experiencia de pérdida, Gelman inhibe una lectura victimista de la historia reciente y convierte la marginación y el exilio en una experiencia potencialmente fecunda. Además, mantiene una lectura política de la

1. P. MILOS (ed.), *Chile 1972. Desde 'El Arrayán' hasta el 'paro de octubre'*, Chile, Ediciones Alberto Hurtado, 2013, p.12.

derrota; en el seno de un lenguaje fuertemente afectivizado, cruza historia privada y proyección política en una actitud antigonal. En tercer lugar, su poesía, lejos de limitarse a una veta puramente testimonial, despliega un amplio abanico de recursos lingüísticos y formales que hacen de su indagación en las formas de la memoria un ejercicio de liberación, ajeno a la fetichización de los recuerdos y a su repetición compulsiva.

Para ilustrar los principios generales de la poética de Gelman que se acaban de presentar brevemente, me limitaré a citar un poema emblemático del poemario *Carta abierta*, dedicado a su hijo desaparecido. En él, vemos la huella de la antropología de san Juan de la Cruz y la creatividad gelmaniana con el lenguaje, que convergen para traducir el dolor de la pérdida.

Poema XIV

afligido de vos/toda una pueblo
anda pidiendo verte/entendimiento
que pierde sangre como vos/de vos/
voluntad que no mira tu mirada/

memoria que amarísima de muere
amarillea al pie de tu otoñar/
memoria que morís con cada viva
recordación/ […] [1].

En el poema XIV, el yo poético se identifica con un pueblo, asociado con lo femenino, en busca del amado, es decir, Dios en clave intertextual, o el hijo del poeta, en clave autobiográfica. En los poemas anteriores, se ha podido rastrear una reescritura implícita de las primeras estrofas del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz. El poema XIV remite al comentario de la segunda estrofa del *Cántico espiritual* y sobre todo del quinto verso (no mencionado como tal por Gelman): "Decidle que adolezco, peno y muero"[2]. Gelman retoma explícitamente la concepción sanjuanista de las tres potencias del alma. Pero, en lo que a las dos primeras atañe, el paralelismo no va más lejos: la privación de la visión pasa del entendimiento (San Juan) a la voluntad (Gelman). En cambio, Gelman retoma la idea sanjuanista de que el mayor mal afecta a la memoria, la cual padece una suerte de muerte. Gelman desarrolla este punto más que los dos anteriores y aparecen dos referencias a la muerte ("muere", "morís"); el arcaísmo "amarísima", que en san Juan se refiere a la voluntad, remite en Gelman a la memoria. La experiencia del místico permite al escritor argentino expresar con fuerza los estragos de la ausencia en la memoria. En otros términos, *Carta abierta* nos hunde en la noche oscura de la memoria, sin que se puedan vislumbrar fulgores de la alborada, ya que no se evocará el momento del encuentro y de las bodas.

1. J. GELMAN, «Carta abierta», dans *De palabra*, Madrid, Visor, 1994, p. 143.

2. J. de la CRUZ, *Obras completas*, edición de Luciano Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 1982, p. 449.

Estos estudios intertextuales en el corpus poético vinculado con los abusos de la dictadura en Argentina y Chile iban pronto a ensancharse gracias a un programa de investigación colectiva que se desarrollaba de forma paralela. De hecho, hacia el final de la primera década del siglo, había empezado a colaborar con una colega de la Universidad de Gante −Ilse Logie−, acerca de los imaginarios apocalípticos. En 2008, organizamos con Ilse un coloquio internacional a raíz del cual nos contactó una investigadora de la UAH: Lucero de Vivanco, quien estaba terminando su tesis doctoral sobre ese tema, enfocado desde la literatura peruana. A fines del 2008, Lucero de Vivanco hizo una pasantía de investigación en la UCLouvain. A raíz de su pasantía, se firmó un convenio académico en 2009, que hicimos extensivo a los historiadores.

Con Ilse Logie, habíamos definido el imaginario como "una red de representaciones mentales alimentadas por un legado mítico, religioso y/o histórico, dotada de un valor epistemológico y axiológico"[1]. Destacábamos la necesidad de definir un imaginario apocalíptico en la estela de Jean-Pierre Dupuy, quien declaraba, en su libro *Pour un catastrophisme* éclairé:

> Todo nos lleva a creer que no podemos prolongar indefinidamente nuestro modo actual de desarrollo, ni en el tiempo ni en el espacio. Pero poner en tela de juicio lo que hemos aprendido a equiparar con el progreso tendría repercusiones tan fenomenales que *no creemos lo que sabemos que es el caso*. Aquí hay poca o ninguna incertidumbre. [...] [E]n efecto, no solo el saber es impotente para establecer la credibilidad, sino también la capacidad de imaginar el mal y la movilización de todos los afectos apropiados[2].

Esta idea de Dupuy ofreció el puntal del proyecto: se trataba de defender la relevancia del imaginario apocalíptico. La literatura nos ofrecía la mediación de la forma artística para inscribir nuestros conocimientos (lo que sabemos) en la cultura compartida, en la sensibilidad y, tal vez, los valores y creencias colectivos (lo que creemos).

Los estudios de Lucero de Vivanco sobre el imaginario apocalíptico peruano abrieron nuevas pautas de interpretación al recalcar el valor cognitivo y antropológico de este imaginario. Me refiero a su libro *Historias del más acá. Imaginario apocalíptico en*

1. G. FABRY, I. LOGIE y P. DECOCK (eds.), *Imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, Peter Lang, 2010, p. 12.

2. Dupuis citado en G. FABRY, I. LOGIE y P. DECOCK (eds.), *Imaginarios apocalípticos*, pp. 144-145, subrayado nuestro. Véase la versión original en francés: "Tout nous porte à penser que nous ne pouvons étendre indéfiniment, ni dans le temps ni dans l'espace, le mode de développement qui est le nôtre. Mais remettre en cause ce que nous avons appris à assimiler au progrès aurait des répercussions si phénoménales que *nous ne croyons pas ce que nous savons* pourtant être le cas. Il n'y a pas d'incertitude ici, ou si peu. […] [C]'est non seulement le savoir qui est impuissant à fonder la crédibilité, mais c'est aussi la capacité de se représenter le mal, ainsi que la mobilisation de tous les affects appropriés" (144-145, subrayado nuestro) [2002].

la literatura peruana (2013)[1]. La cito:

> Estudiar la presencia del imaginario apocalíptico en la narrativa peruana revela un gesto de conocimiento comprensivo hacia el Perú y hacia las culturas, identidades y significaciones simbólicas que lo representan y construyen. Si lo imaginario, en general, apuesta por levantarse como un escenario para la *comprensión* por sobre la *explicación,* el imaginario apocalíptico, en particular, escenifica el drama de una de las comprensiones antropológicas fundamentales: la del sentido del fin del tiempo, ya sea este individual o colectivo, ya se trate de un fin del tiempo literal o metafórico[2].

Esta cita procede del libro coeditado con Ilse Logie y Pablo De Cock, en el que participó Lucero: *Los imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana*.

En los años siguientes, se realizaron varias estadías en UCLouvain y UAH por parte de G. Fabry, Barbara De Cock, L. de Vivanco así como de Teresa Johansson y Teresa Constanza. Asimismo se organizaron varios simposios (en 2011[3], 2015[4], 2017[5]), varios seminarios de máster (2012[6], 2013[7], 2014[8], 2016[9]) y visitas docentes tanto en literatura como en lingüística. La firma del convenio abrió la puerta a intercambios más frecuentes de profesores y también de estudiantes. Desgraciadamente, no pudimos acoger a tantos estudiantes UAH como hubiéramos querido. En 2020, habíamos obtenido una beca Erasmus plus, pero la estancia no pudo llevarse a cabo a causa de la pandemia de Covid. Ojalá los intercambios estudiantiles, tanto en literatura y lingüística como en historia, sean numerosos y enriquecedores en los próximos años.

---

1. L. de VIVANCO, *Historias del más acá. Imaginario apocalíptico en la literatura peruana*, Perú, IEP, 2013.

2. L. de VIVANCO, «Entre demonios y *pisadiablos*: Imaginario apocalíptico en la narrativa peruana», dans G, FABRY, I. LOGIE y P. DECOCK (eds.), *Imaginarios apocalípticos en la literatura hispanoamericana contemporánea*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, Peter Slang, 2010, p. 89-104, p. 89.

3. UAH 2011: Simposio Internacional «Representaciones de la violencia política en la Literatura Latinoamericana Contemporánea (con especial atención a las literaturas de Argentina, Chile y Perú)».

4. UCL-UGent 2015: Simposio internacional "Imaginar el futuro: resistencia y resiliencia en la literatura y el cine hispanoamericanos contemporáneos".

5. UAH 2017: Seminario Internacional «Violencia, memoria y derechos humanos en América Latina. Un enfoque Multidisciplinario» (Proyecto REDES).

6. UCL 2012: Seminario de máster: «Postapocalipsis en los Andes: violencia política y representación en la literatura peruana reciente». Impartido por Lucero de Vivanco.

7. UAH 2013: Seminario de máster: «La escritura del duelo en la poesía Cono Sur». Impartido por Geneviève Fabry.

8. UCL 2014: Seminario de máster: «Literatura y documental de la memoria y postmemoria en Chile». Impartido por Teresa Johansson.

9. UCL 2016. Seminario de máster: «Littérature et terrorisme: le cas péruvien. Représentation de la violence et construction de la mémoire dans la littérature et le cinéma» (Proyecto REDES). Impartido por Lucero de Vivanco, Teresa Johansson y Costanza Vergara.

A comienzos de la segunda década del siglo, se reforzó la intensidad de los contactos con otras académicas latinoamericanistas: Teresa Basile de la Plata, Ana María Amar Sánchez de California-Irvine, etcétera. Esto nos llevó a crear una red académica llamada VYRAL, *Violencia y representación en América Latina* en 2011[1]. El mismo año, obtuvimos una financiación de la UCLouvain como ayuda a la internacionalización.

2011 fue también el año de un congreso importante organizado por Lucero de Vivanco que desembocó en un libro colectivo, *Memorias en tinta*. *Ensayos sobre la representación de la violencia política en Argentina, Chile y Perú* (Ed. UAH, 2013), que significa la culminación de nuestras investigaciones sobre literatura y memoria en América Latina. Tuve el honor de co-escribir la introducción con Lucero. Los encuentros desembocaron en varias publicaciones[2].

Imaginarios cristianos (2012-2022)

La problemática de los imaginarios apocalípticos me había llevado a interrogarme más a fondo sobre el alcance de la intertextualidad bíblica en la literatura hispanoamericana. Entre 2010 y 2014, trabajé en otro proyecto colectivo con Daniel Attala (profesor argentino radicado en Bretaña); pretendíamos ofrecer una visión panorámica acerca de la presencia de la Biblia en la literatura hispanoamericana. Pudimos contar con la colaboración de varios colegas chilenos para el volumen *La Biblia en la literatura hispanoamericana* (2016)[3]. De forma paralela, ya que este volumen versaba sobre todo sobre el Antiguo Testamento, decidí trabajar sobre el Nuevo Testamento. Nació un nuevo proyecto de investigación individual dedicado al estudio de un corpus poético chileno desde la perspectiva de la representación de la figura crística. Este nuevo proyecto desembocó en una monografía que se publicó en 2022: *Pasiones chilenas. Representaciones de Cristo en la poesía chilena (de R. Araneda a R. Zurita),* Iberoamericana-Vervuert.

Mientras que el libro colectivo de 2016 presentaba una aproximación intertextual a las relaciones entre Biblia y literatura, mi libro monográfico ha buscado profundizar en la significación de esta intertextualidad tan presente en autores en gran parte alejados de una fe cristiana asumida públicamente. Desde el punto de vista metodológico, he dado prioridad al análisis textual y al estudio comparativo entre distintos casos que pertenecen a un mismo subgénero poético (por ejemplo, el género épico-profético de inspiración nietzscheana) o a un mismo tema de fondo (por ejemplo, la posibilidad

1. Esta red sigue existiendo hoy en día: www.redvyral.com.

2. A. M. AMAR SÁNCHEZ y L. F. AVILÉS (eds), *Representaciones de la violencia en América Latina: genealogías culturales, formas literarias y dinámicas del presente*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2015; G. FABRY & I. LOGIE, «Imaginar el futuro. Resistencia y resiliencia en la literatura y el cine hispanoamericanos contemporáneos**.** Introducción*»,* dans *HeLix* - Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft, 2017, 10, p.1-18.

3. D. ATTALA y G. FABRY (ed.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, volumen colectivo, Madrid, Trotta, 2016.

del éxtasis en un mundo donde "Dios" ha muerto). Estos estudios comparativos se basan en una contextualización histórica precisa y en un enfoque interdisciplinario que incorpora aportaciones de la teología (exégesis y teología de la liberación), la filosofía (Nancy, Agamben, Zizek), los estudios decoloniales (Abdennur Prado) y la sociología de la religión (Parker, Beriain y Sánchez de la Yncera).

Es de esta última disciplina de la que tomo prestado el concepto que mejor indica el horizonte epistemológico de este trabajo. Se inscribe en la *postsecularidad* como momento histórico de reintegración del fenómeno religioso en la agenda intelectual y cultural actual, que abordo tanto desde una perspectiva crítica como con la conciencia de una demanda de sentido que va más allá de la racionalidad moderna procedente de la Ilustración. Se trata de mostrar los estadios y las formas de esa trascendencia a nivel del propio lenguaje poético. En la obra de Raúl Zurita, alcanzan su clímax las apuestas políticas y poéticas de la representación crística, con el trabajo del duelo en la postdictadura, la performatividad del lenguaje y la búsqueda de una expresión de lo sublime.

Durante la elaboración del libro, la relación con los colegas de la UAH fue muy estimulante. M. Teresa Johansson me pasó un material valiosísimo. Recuerdo especialmente varios libros de cristología de la liberación que cambiaron mi comprensión de la figura de Cristo y en especial del sentido de su muerte (me conectó así con el pensamiento de Jon Sobrino). Después de la publicación, Teresa ofreció un espacio primero virtual y después físico para hacer una presentación del libro ante un público chileno. La velada al lado de Raúl Zurita, el gran poeta de Chile, el 2 de noviembre de 2023 en la UAH, fue un momento muy emocionante para mí y, espero, muy enriquecedor para el público.

Giro decolonial, humanidades ambientales y teoliteratura (2020-2024)

Ese mismo día 2 de noviembre de 2023, había tenido el privilegio de animar un seminario coorganizado por M. Teresa Johansson del Departamento de Literatura y por Carlos Álvarez del ITER sobre un tema que aparecía de pasada en mi libro *Pasiones chilenas* y en el que quería profundizar. Se trataba de la kenosis. Mi preocupación era en gran parte epistemológica. ¿Cómo evitar la instrumentalización mutua entre teología y literatura? Los estudiosos de la literatura que analizan formas bíblicas o conceptos teológicos en la literatura, tienden a reducir su complejidad en aras de la profundización crítica de/en la obra literaria. De forma análoga, los teólogos tienden a ver en la literatura una puesta en escena que permite reconsiderar conceptos teológicos, sin que se tome totalmente en serio, a veces, la dimensión radicalmente creativa de la literatura.

Para la teóloga chilena Ángela Pérez-Jijena, por ejemplo, la literatura constituiría una *mediación* crucial en el esfuerzo de la teología por pasar de una *precomprehensión* del sujeto inmerso en el mundo a una *recomprensión* en la que las verdades de la fe se hayan confrontado con el mundo sociohistórico figurado por la obra literaria,

ensanchando así el horizonte de comprensión. Esta confrontación tendría como resultado "la creación de un espacio compartido (me refiero a la creación de un *entre* la teología y la literatura) que permita pensar lo de siempre de otra manera"[1]. La literatura tendría que ver en este caso con un modo de considerar las cosas, una manera, una forma que no afectaría el fondo del pensamiento teológico, o sea, "lo de siempre".

Por mi parte, quería estudiar cómo la literatura cuestiona y problematiza una noción teológica, sin abandonar ni el rigor del análisis literario ni el de la teología y de los aportes exegéticos. Después de trabajos preliminares dedicados al estudio de la intertextualidad bíblica desde una perspectiva decolonial[2], planteé mis dudas y avances en el seminario de 2023 a partir de un corpus de poesía chilena: *Tala* (1938) de Gabriela Mistral, *Señal de ceniza* (1995) de Manuel Silva Acevedo, *INRI* (2003) de Raúl Zurita y *Luz rabiosa* (2007) de Rafael Rubio[3]. El análisis de este corpus me ha permitido destacar una relación entre la representación (directa o indirecta) del cuerpo crístico muerto, por un lado, y una aproximación a la figura de Dios como proceso de vaciamiento, por otro lado. La hipótesis que guía el análisis es que este proceso de vaciamiento, llamado *kenosis* por la teología cristiana tradicional, subyace al motivo del descendimiento y le da su significación profunda. Para hacer justicia al marco interdisciplinar del estudio, he integrado no solo estudios filosóficos como el de Gianni Vattimo y Jean-Luc Nancy, sino también estudios teológicos como el de Graham Ward, el cual ha sido importante para analizar los movimientos contrapuestos de despojamiento y de plenitud que se pueden ver en *Tala* de Mistral y que Ward formula en términos de kenosis y pleroma[4].

Mi estancia en Chile en 2023 fue también la oportunidad de consolidar un proyecto naciente cuya iniciativa pertenece a María Teresa Johansson, alrededor de la aportación de la literatura hispanoamericana en el marco de las humanidades

1. A. PÉREZ-JIJENA, «Aportes metodológicos a partir del diálogo entre teología y literatura», *Cuestiones teológicas*,2022, 49, p. 1-16, p.14.

2. G. FABRY et R. BURNET (eds), «Bible et littérature face à la décolonisation des imaginaires». dans *Les Lettres romanes*, 2024, 78, p. 3-10.

3. Véase: G. FABRY, «Variaciones poéticas chilenas en torno al descendimiento y la kenosis», dans *Studi Ispanici*, 2024, 49, p. 341-364.

4. Ward subraya la presencia de la gracia divina como lo que posibilita un vaciarse, lo que permite a su vez que se abra un espacio para desear y acoger al otro. Ward considera que es imprescindible esta vinculación entre kenosis y pleroma, sin lo cual la kenosis se convierte en un movimiento desprovisto de orientación: "Dos términos griegos son el corazón teológico de la comprensión del movimiento y de los flujos: kenosis y *pleroma*. [...] Esta efusión, tanto divina como humana, solo es posible, y para los seres humanos solo es sostenible, en términos de la plenitud infinita de la *ousia* de Dios. [...] Esto es muy importante hoy en día, porque el aumento sin precedentes de refugiados, exiliados, personas sin hogar y apátridas encuentra eco en la creciente popularidad de ideas como kenosis, vaciamiento, exilio y lo nómada entre algunos filósofos postmodernos: Michel de Certeau, por ejemplo Mark C. Taylor, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida. Es [...] una kenosis o vaciamiento sin telos, una kenosis infinita, una kenosis también que emana de y en la ausencia, no es el *pleroma".* Graham Ward, *Christ and culture*, New Jersey, 2005, pp. 77-78. Trad. nuestra.

ambientales. Junto con otras colegas alemanas y belgas, ya nos hemos reunido un par de veces para trabajar sobre el tratamiento literario de los rituales medioambientales. Agradezco a Teresa la invitación a trabajar en ese marco porque me permite seguir profundizando en los temas que me apasionan: la poesía, su dimensión ritual, su vínculo con las crisis sociales y las apuestas (eco)feministas, su relación con las tradiciones religiosas y espirituales.

En este contexto, el corpus de trabajo que se me ocurrió directamente ha sido el de la poesía mapuche. Varios poetas muy importantes han adquirido una nueva visibilidad en la literatura latinoamericana reciente. Entre ellos, he estudiado más de cerca a Roxana Miranda Rupailaf y Jaime Luis Huenún[1]. Ambos escriben desde la herida colonial, una herida situada en la raíz del idioma, ya que ambos escriben en castellano, pero con vistas a inscribir la pertenencia a la comunidad en el poema, que se convierte así en crisol paradójico de duelo y de recuperación cultural. Roxana Miranda Rupailaf (Osorno, 1982) es autora del libro *Seducción de los venenos* (LOM, 2008), publicado en versión bilingüe[2]. Dice la poeta:

> Escribo masacrándome,
> mostrando,
> abriendo llagas en que llorar
> y golpear en tantos pechos.
> Plegaria en los murmullos.
> Escribo con velas en los ojos[3].

Miranda Rupailaf no solo tematiza el choque tan desigual y destructor entre la cultura hispano–cristiana y la cultura mapuche. Su proyecto poético es mucho más radical, ya que la yuxtaposición de ambas versiones en la edición bilingüe abre un espacio beligerante y agónico en el que se supera la postura de la mala conciencia del/de la poeta de cultura moderna occidental. Por lo tanto, el proyecto poético de Miranda Rupailaf es menos poscolonial que *decolonial*, al problematizar los fundamentos religiosos, culturales y lingüísticos que hicieron posible y duradera la Conquista.

Esta problematización *decolonial* es constitutiva de la obra de Jaime Luis Huenún. Huenún es mapuche-huilliche por parte de padre y huinca, es decir, de origen español, por parte de madre. Como consecuencia del proceso de despojo iniciado a mediados del siglo XIX, el territorio, la memoria de su cultura y la lengua de los huilliches se perdieron. Huenún pasó su infancia en Osorno, en una zona periurbana donde se habían reunido las familias huilliches que habían sido despojadas de sus tierras y

1. También he estudiado a Liliana Ancalao, poeta mapuche argentina, desde una perspectiva más bien ecofeminista. Véase G. FABRY, «Perspectiva ecofeminista y poesía del Cono Sur (Liliana Lukin, Liliana Ancalao y Emilia Pequeño Roessler)», dans *Monteagudo*, 2024, 29, p. 55-75.

2. R. MIRANDA RUPAILAF, *Seducción de los venenos/ Pu llimeñ* ñi *rulpázuamelkaken*, Santiago, Lom, 2008, trad. al mapuchezungun por Víctor Cifuentes Palacios.

3. R. MIRANDA RUPAILAF, *Seducción*, p. 17.

forzadas al éxodo rural[1]. En sus poemarios *Ceremonias* (1999) y *Reducciones* (2012), Huenún intenta recuperar la voz y la memoria a través de un discurso testimonial que denuncia la barbarie de la colonización. Su denuncia no se limita al grito de la víctima o a la reivindicación nostálgica de un pasado comunitario. En mi opinión, el principal impulso de su poesía reside en su exploración de la interiorización de la violencia colonial, una exploración que ahonda en las resonancias no solo comunitarias sino también internacionales del trauma colonial. Busca distanciarse de la exotización aislada de un pueblo indígena como de un efecto de lupa que podría oscurecer el alcance de la matriz colonial en toda su dimensión transnacional. En otros poemarios, Huenún pretende destacar los vínculos entre la situación de los mapuche y otros ejemplos de resistencia literaria: el poeta austríaco Trakl en *Puerto Trakl* (2001), el pensador y revolucionario martiniqués Frantz Fanon en *Fanon City Meu* (2014) y el poeta ruso Osip Mandelstam en *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016). Este esfuerzo de traducción cultural y conexión con la cultura global señala la contemporaneidad de la poética indígena de Huenún con las poéticas occidentales; este vínculo ofrece a la cultura de Huenún una encarnación poética móvil en consonancia con su intención profundamente *decolonial*[2].

Este anclaje doble (regional/internacional) de las luchas decoloniales pone al desnudo lo que Immanuel Wallerstein llamó el "sistema-mundo" en trabajos pioneros acerca de lo que iba a formar el zócalo intelectual de la red modernidad/colonialidad, con estudiosos como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Maldonado-Torres, etcétera. Según estos investigadores, la proyección colonial de los europeos es la condición de posibilidad (tanto material como intelectualmente) de la modernidad[3]. Esta no puede concebirse sin la colonización, cuya matriz (la colonialidad) no fue desmantelada con las emancipaciones políticas del siglo XIX (para la región latinoamericana). La colonialidad es así vista como intrínseca a la modernidad, y es parte de una lógica que continúa hasta hoy en las tres dimensiones

1. J. L. HUENÚN, «Escribo para recuperar la memoria», por Montserrat Martorell, *El Periodista,* Año 6, N° 155, viernes 22 de agosto 2008, http://letras.mysite.com/jh130109.html

2. Para mayor detalle acerca de esta poética decolonial, véase: G. FABRY, «The Decolonial Poetics of Jaime Luis Huenún», *Comparative Critical Studies*, 2024, 21, p. 281-295.

3. "Le système-monde moderne est né au long du XVIe siècle. L'Amérique en tant que construction géo-sociale a été l'acte fondateur du système-monde moderne. L'Amérique n'a pas été incorporée dans une économie mondiale capitaliste antérieure. Il est impossible d'imaginer une économie mondiale capitaliste sans l'Amérique". A. QUIJANO & I. WALLERSTEIN, «De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne», dans *Revue internationale des sciences sociales*, 1992, 134, p. 617-625, p. 617.

clave del poder, el saber y el ser[1].

Ahora bien, en esta etapa de mi trayectoria como estudiosa de la poesía, me topo con un escollo a la vez moral y epistemológico importante. Estudio esta poesía mapuche desde Bélgica, lejos del contacto con los mapuche que pudieran darme tal vez acceso a un diálogo equilibrado, a saberes compartidos, a una comprensión más profunda de su cultura. Al hablar de mis dudas con un colega argentino, él resumió mis reticencias diciéndome: "te estás preguntando cómo estudiar a Huenún sin hacer turismo académico". La fórmula me chocó en su momento, pero en el fondo este colega tenía razón. ¿Cómo no caer en la trampa del extractivismo intelectual, directamente vinculado con esta colonialidad del saber y del ser? Empecemos con algunas definiciones.

Según Eduardo Gudynas, "… el extractivismo es […] definido como un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo"[2]. A raíz de esta definición general, Ramón Grosfoguel establece una analogía con el "extractivismo epistémico" y el "extractivismo ontológico", que él ve "como las condiciones que hacen posible el "extractivismo económico". Continúa Grosfoguel:

> Lo que todos tienen en común es una actitud de cosificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización 'capitalista/patriarcal occidentalocéntrica/cristianocéntrica moderna/colonial' frente al mundo de la vida humana y no-humana. La cosificación es el proceso de transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en 'objetos' por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos[3].

Sin utilizar esta terminología, pero de una forma muy aguda y relevante, Silvia Rivera Cusicanqui analiza los procesos de *cosificación* del pensamiento indígena

1. «Mientras que la colonialidad del poder se refiere a la relación entre las formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del conocimiento al papel de la epistemología y las tareas de producción de conocimiento en la reproducción de los regímenes coloniales de pensamiento, la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje». N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», dans S. CASTRO GÓMEZ & R. GROSFOGUEL (eds), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Institucio de Estudios Sociales Contemporáneos, Ponticia Universidad Javeriana, Pensar, 2007, p. 127-167, p. 130.

2. Gudynas citado en R. GROSFOGUEL, «Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo«, dans *Tabula Rasa,* 2016, 24, p. 125.

3. R. GROSFOGUEL, «Del extractivismo», p. 126.

andino en los discursos universitarios del Norte global. Su reflexión me parece muy importante y compleja. Por razones de espacio, me limitaré aquí a mencionar su crítica de lo que llama "las palabras mágicas" en su libro *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis,* editado por Tinta Limón en 2018.

Las palabras mágicas son "una especie de continente, que no se habita al nombrar"[1]. Rivera Cusicanqui toma el ejemplo de la expresión "movimientos sociales" que, en el umbral de los años 2000, quiere caracterizar movimientos de resistencia fuera de los grupos que ya tienen una identidad más o menos institucionalizada. Pero al nombrar tanto estos "movimientos sociales" en el ámbito de la academia, desvinculados de su contexto de vida y de lucha, el término pierde su valor político y existencial; se vacía de todo contenido vital con capacidad verdaderamente crítica y movilizadora. De esa forma, "las palabras mágicas, que no habitan lo que nombran, son una suerte de 'bloqueo de caminos' epistemológico"[2]. No solo la palabra mágica pierde su potencial político pero además proyecta una "penumbra cognitiva"[3], impide pensar con claridad y, a raíz de esto, impide una acción determinada y coordinada. Me temo que el término "decolonial" haya seguido un camino similar y se haya convertido, por lo menos en ciertos contextos, en una "palabra mágica".

Lo interesante de la propuesta de Rivera Cusicanqui es que abre un camino positivo a partir de su visión de lo "ch'ixi", una palabra aimara que significa lo gris, un gris hecho de puntos blancos y negros entreverados. Rivera Cusicanqui nos recuerda que la tensión entre dos opuestos no se resuelve como en cierta teoría consoladora del mestizaje: no hay mezcla armónica. Lo blanco sigue siendo blanco y lo negro sigue siendo negro, se trata de pensar la contradicción y habitarla. Este habitar supone una concepción diferente del espacio y del tiempo, con una conciencia aguda de las representaciones que formatean estas categorías fundamentales de la cultura. Para el estudio de la literatura, se impone así un "pensar geográfico", cuyas implicaciones son bastante claras para la literatura mapuche. La primera consecuencia es la cancelación o por lo menos la puesta en tela de juicio de la categoría de nación. Podríamos agregar que en un mundo ch'ixi, ciertos obstáculos me parecen superables. Así la distancia geográfica, si bien acarrea una serie de dificultades, también provee lo que Bajtín llamaba la "exotopía" como un medio privilegiado de comprensión del otro[4].

Desde el punto de vista de la temporalidad, se impone asimismo una concepción renovada del presente visto como simultaneidad de tiempos pasados y proyección de tiempos futuros: esto supone "la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis"[5], a contrapelo del tiempo acelerado y unidireccional del "progreso" y del

1. S. RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, p. 113.

2. S. RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi,* p. 113.

3. S. RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi,* p. 113.

4. "Dans le domaine de la culture, l'exotopie est le plus puissant levier de compréhension. Ce n'est qu'aux yeux d'une culture autre que la culture étrangère se révèle de façon plus complète et plus profonde [...]". Mikhaïl Bakhtine, citado por T. TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique (suivi des Ecrits du cercle de Bakhtine),* Paris, Seuil, 1981, p. 169.

5. S. RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi,* p. 91.

"desarrollo". La poesía de Huenún se presenta como lengua rica de pasados y futuros en el presente del poema. Es una poesía que invita al gesto de *desedimentación*, para retomar la expresión de Cristina Rivera Garza[1], al hablar de las capas temporales que subyacen en la enunciación literaria y que buscan hacer audible una experiencia histórica que ha sido silenciada.

Hacer audible… tal vez sea la tarea principal de la poesía. Invitar a sus oyentes a "hacer del hablar un intercambio de escuchas"[2]. Esta escucha radical podría evitar la apropiación rápida que termina esterilizando la dimensión vital, explosiva, insurreccional de las palabras cuando se captan en su estado de incandescencia.

Pero ¿es suficiente? Me parece que no. Creo que el desconocimiento de la lengua mapudungun es un obstáculo infranqueable para profundizar en la poesía de los autores vinculados con el mundo mapuche. Se necesitaría si no un conocimiento completo (los propios poetas no lo tienen), sí una inmersión en el mundo complejo de las comunidades desplazadas hacia la ciudad y que viven la presión desarticuladora de la modernidad neoliberal y la precarización que muchas veces implica.

¿Cómo salir del atolladero? Sinceramente no sé. Ahora mismo se me ocurren dos caminos. El primero consistiría en leer poesía mapuche, leer y escuchar. Leer y callar. Enmudecer para sumergirme en una escucha atenta, que renuncia a comprender (etimológicamente: tomar con). Que renuncia a producir. Se trata de escuchar. Nada más. El segundo camino llevaría a abrirse a un diálogo radicalmente igualitario, lo que supone que las categorías que aplico a mi "objeto" de estudio, me interpelen también. En un coloquio sobre "Pluriversal thinking", en Holanda, estaba hablando de la colonialidad del saber cuando una colega estadounidense me pidió ejemplos europeos. En ese momento, me di cuenta de que mis abuelos tenían una historia que no era tan distinta de los padres huilliches de Huenún. Como ellos, mis abuelos eran bilingües, hablaban el dialecto valón entre ellos y conversaban en francés con sus hijos, esperando que esto les abriera más puertas para su futuro. Después, sus hijos (mis padres) vivieron una historia similar de éxodo rural, pérdida de la cultura campesina y menosprecio de esa misma cultura por parte de las generaciones siguientes, ya radicadas en la vida urbana. Dejarse interpelar y transformar por el diálogo intercultural en vez de producir bienes cognitivos: el estudio de la literatura hispanoamericana me ha llevado a reconsiderar las raíces propias y me ha invitado a interrogarme sin cesar acerca de las implicaciones políticas y éticas de las prácticas académicas en el marco de un diálogo Norte-Sur/Sur-Norte.

1. C. RIVERA GARZA, *Escrituras geológicas*, Madrid-Frankfurt, Iberoamarericana Vervuert, 2022.

2. S. RIVERA CUSICANQUI, *Un mundo ch'ixi,* p. 85.

Problemas y perspectivas de la racionalidad intercultural en tiempos del capitalismo cognitivo global

Dr. Ricardo Salas Astrain[1]

Proemio

Esta exposición abarca un período de al menos cuatro décadas. Por un lado, busca reflexionar en la experiencia de un *ancien* étudiant de l'Institut Supérieur de Philosophie UCL y, por otro, se explicitan problemas y perspectivas teóricas de un *chercheur* de la polifonía propia de una "racionalidad intercultural". Nos interesa profundizar aquí variadas experiencias postdoctorales vividas en la UCL y encuadrar los principales vínculos consolidados con varios profesores/as e investigadores/as lovainenses[2]. Se trata, entonces, de una reflexión intercultural situada, que parte de los estudios iniciados en el año 1984 acerca de la hermenéutica y del universo religioso mapuche y su posterior despliegue hasta el año 2024. La formación doctoral recibida en el ISP influye poderosamente en todo el trabajo posterior que realizamos como profesor e investigador en varias universidades en Santiago de Chile, y que continúa en estos últimos diecisiete años en el trabajo investigativo y de posgrado en Equipos interdisciplinarios sobre los estudios Interculturales e Interétnicos en una

1. Filósofo chileno, nacido en la ciudad de Rengo. Tuvo formación de seminarista con los Padres Agustinos de la Asunción y realizó su formación filosófica académica de profesor y licenciado en filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (1976-1984). Hizo sus estudios doctorales en la Universidad Católica de Lovaina entre 1984 y 1989, donde contribuyó a consolidar el Séminaire de Philosophie Latinoamericaine junto con Eduardo Devés, José María Aguirre, Víctor Méndez y Pablo Salvat, y de donde surgió la obra colectiva *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Defendió en 1989 su tesis: *Herméneutique, Symbole et Langage Religieux. Une interprétation de l'univers religieux mapuche à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion*. Tradujo con José María Aguirre la obra principal de J. Ladrière, *L'Articulation du Sens* para Ediciones Sígueme (2001). Ha escrito dos libros: *Lo Sagrado y lo Humano* (1996) y *Ética Intercultural* (2003) y más de un centenar de artículos sobre filosofía intercultural, reconocimiento y justicia contextual. Mantuvo y mantiene un vínculo hasta el día de hoy con el CPDR de la UCL y con los profesores lovanienses Jean de Munck, Marc Maesschalck, Mark Hunyadi y Paul Servais, donde participa en cursos y proyectos. Es profesor titular de la Universidad Católica de Temuco y director del Doctorado en Estudios Interculturales. E-mail: rsalas@uct.cl

2. M. LOYOLA, «Conversación con Ricardo Salas Astrain a propósito de un viaje a Lovaina», dans *Revista Oikos*, 2001,13, p. 69-71.

universidad católica en el sur de Chile[1].

Esta formación en posgrados a nuevas generaciones de estudiantes mapuches y no mapuches define una parte del análisis interdisciplinario de las complejas problemáticas interculturales. Se trata así de comprender las nuevas interacciones culturales y las luchas de resistencia, tanto en Wallmapu (país mapuche) como en otros espacios interétnicos para ayudar a elaborar otra mirada epistémica a las nuevas interacciones ligadas a un mundo global, en especial con relación a las migraciones recientes en América Latina. Todo este profundo proceso precisa también las exigencias interdisciplinarias que implica hoy la racionalidad intercultural en un mundo tecnocientífico global. El aporte de los conocimientos, saberes y prácticas implícitas en los procesos socioculturales y sociopolíticos, conduce a una interrogante relevante: ¿cómo se puede pensar la deriva de la racionalidad tecnocientífica hegemónica que constituye el principal sostén epistémico que expande el capitalismo cognitivo a nivel global?[2].

Para abordar esta pregunta y las temáticas asociadas consideraremos los problemas y perspectivas en un terreno reflexivo y teórico que se abren en la obra de uno de los filósofos de la UCL más relevantes de los últimos cincuenta años: Jean Ladrière. Su pensamiento ha tenido una resonancia en diversos puntos de planeta, tomando los principales presupuestos hermenéuticos que están expuestos en un libro señero de los años 70: *Les Enjeux de la Rationalité*[3], y otras aclaraciones significativas que se encuentran en otros libros posteriores, tales como *L'Articulation du Sens* y *L'Ethique dans l'univers de la rationalité*.

Una aproximación a Lovaina - la – Nueva desde itinerarios biográficos-contextuales

No es fácil exponer la circulación de las ideas y de las personas que transitamos entre la UCL y las universidades chilenas en el último medio siglo en un cortísimo trabajo, sobre todo, porque fuimos cientos los estudiantes chilenos/as y latinoamericanos que pasamos por Louvain en estas últimas décadas. Esta experiencia de circulación nos permitió compartir y conocer a un selecto grupo de profesores/as y especialistas, que terminaron siendo nuestros colegas y partenaires en cursos, proyectos de investigación, publicaciones y seminarios, durante más de cuatro décadas. A esto se sumó el trabajo mancomunado con colegas de diferentes nacionalidades y continentes que provenían de distintas universidades del mundo, que nos brindó una mirada

1. R. SALAS, «Les enjeux de la rationalité politique : médiation et conflits inter-éthniques. Un point de vue politique latino-américaine », *Herméneutique de l'existence et praxis de la vie socio-politique*, Actes du Colloque International (23-24 noviembre 2017), Louvain, 2018.

2. R. SALAS, «Justicia cognitiva, espiritualidad de protesta y estudios interculturales en el Wallmapu», dans FORNET-BETANCOURT (ed.), *Bildung, Espiritualität, und Universität*, Aachen, Verlang Mainz, 2018, p. 177-192.

3. J. LADRIÈRE, *Les Enyeux de la rationalité. Le défi de la Science et de la Technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montagne-Unesco, 1977.

cosmopolita. En mi caso personal, esta formación filosófica e interdisciplinaria en Lovaina – la – Nueva me permitió conocer el trabajo riguroso de filósofos destacados en el lenguaje y las racionalidades como Jean Ladrière, filósofo de la lógica y del lenguaje y de las racionalidades de las ciencias, y de André Berten, especialista en temas de filosofía de la comunicación. Ahí conocí también al filósofo de la economía Philipe Van Parijs y a un destacado grupo de colegas como G. Bajoit, P. Servais, M. Maesschalck, J. de Munk y M. Hunyadi. Años más tarde a varios de ellos los seguiríamos frecuentando en la UCL, y los recibiríamos en diferentes actividades académicas, realizadas en universidades latinoamericanas y también en Santiago y en Temuco, Chile.

Junto con destacar el valioso aporte recibido por parte de ellos en variados proyectos e investigaciones emprendidas y que se trasluce, además, en la producción académica desarrollada por varios de nosotros, se generaron también otras relaciones de fluida amistad personal y familiar que siguieron con el curso de los años. Se trata, entonces, de una circulación de plurales encuentros intelectuales y también extraacadémicos. Aunque pueda parecer para algunos algo inusual en un texto académico, consideraremos el surgimiento de eso que en filosofía se denomina el "mundo de la vida", que se vincula, en pocas palabras, con un mundo de cotidianeidad, en un sentido no solo intelectual, sino mucho más afectivo y personal, que refiere a las referencias histórico-contextuales que nos cruzaron. Entender lo que acontece en el mundo de las ideas y en el mundo de la vida cotidiana no es banal en la vida de formación y en el desarrollo de un investigador, tampoco en el despliegue de las trayectorias disciplinares y profesionales que muchos de nosotros vivimos. Muchas experiencias lovainenses de nuestra generación, que estuvimos en los años `80 en Lovaina, tienen que ver con las marcas del tiempo social y político en que nos tocó vivir como continente en esas décadas de golpes militares.

A comienzos de los 70', los chilenos vivimos un cruento golpe militar en Chile que derrumbó la democracia (de eso ya pasaron cincuenta años); hasta el día de hoy todavía lo que se llama el retorno de la democracia no se ha cumplido plenamente. Chile sigue aún ligado a la presión indebida de los grupos fácticos que responden a intereses y resabios del proyecto autoritario y neoliberal, que define un sistema económico que subyace a la expansión del capitalismo cognitivo global y hegemónico. Siguen imperando modos empresariales de conocer y actuar en la vida social, y están también presentes en el disciplinamiento universitario por una *ratio* instrumental. En ese tiempo de militarización de la vida social en América Latina es que se inició y transcurrieron nuestros estudios doctorales en la Universidad Católica de Lovaina; se trataba de pensar lo que acontecía en el Tercer Mundo – como se decía entonces– y se consideraba ahí el Primer Mundo. Este encuentro de miradas fue la base sobre el inicio de nuevas amistades intelectuales con los profesores mencionados y también el inicio de proyectos comunes con doctorandos/as de distintos países que conocimos ahí, y que han perdurado en no pocos casos. Esas vicisitudes de esos tiempos públicos y privados marcaron nuestros lugares de enunciación, ya que en esos tiempos de doctorado en la pequeña ciudad universitaria

de Lovaina iniciamos y culminamos tesis, tuvimos hijas e hijos e hicimos amistades intelectuales que perduraron en múltiples iniciativas.

Una de las experiencias que nos marcaron en ese proceso de pensar interculturalmente fue la gestación del Seminario de Filosofía Latinoamericana (SePhAL), sigla generada por ese gran amigo peruano que fue Víctor Méndez Villegas. En ese espacio surgieron las principales discusiones que darían origen al proyecto enciclopédico de sistematizar los conceptos más relevantes de las discusiones actuales entre pensadores latinoamericanos, que luego aparecerían publicadas como: *Pensamiento Crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, publicado en 2005 en tres tomos, con el apoyo de las universidades Silva Henríquez y Alberto Hurtado. Tuvimos el apoyo de colegas latinos como R. Fornet-Betancourt y de otros pensadores que siguen siendo partenaires en un proyecto de crítica intercultural y decolonial de la filosofía academicista, como el filósofo uruguayo Sirio López, el chileno Eduardo Devés Valdés y el vasco José María Aguirre. Ese seminario no habría podido llevarse a cabo durante muchos años sin la ayuda de dos directores del Instituto de Filosofía de la época, los profesores Jean Ladrière y André Berten.

Con el primero aprendimos que existen limitaciones internas en las teorías científicas, y que la razón no es homogénea ni una sola, sino que hay "figuras de la razón". Las limitaciones internas que señaló Ladrière para los sistemas formales en lógica y matemática se volvieron un tópico central en la perspectiva de varios de sus discípulos/as y es algo relevante que recepcionamos casi todos los doctorandos/das que incursionamos luego en la crítica de las racionalidades y saberes que operan en las sociedades contemporáneas. Ladrière dirigía cuando llegué en los 80'un *séminaire approfondi* de crítica de la sociedad contemporánea en el que se leían los principales textos de Rawls, Habermas, y de otros filósofos políticos. Era una figura pública destacada, ya que le pidieron inaugurar el Coloquio por el Desarrollo Integrado (CODI). Con el profesor Berten pudimos trabajar las temáticas de la comunicación en el campo ético y político y su apoyo a la propuesta de los doctorandos/as latinoamericanos/as que queríamos emular este espíritu de análisis de las ideas del desarrollo y con su apoyo proyectamos un seminario de filosofía autogestionado por los propios estudiantes. En ese espacio de discusión tuvimos a destacados colegas invitados en los años posteriores como E. Dussel, G. Gutiérrez, A. Serrano y R. Fornet-Betancourt.

Esta referencia la hacemos para proponer la hipótesis general que Lovaina para varios de nosotros estudiantes latinoamericanos/as fue un lugar propicio para desarrollar y amplificar un pensamiento cuestionador de lo que se vivía a nivel mundial y permitió consolidar una visión crítica global de lo que vivíamos en los países latinoamericanos sometidos al disciplinamiento militar y económico del capital. Creo que la UCL se iba transformando en un semillero de renovadas ideas sociales y políticas a nivel global, y favorecía el encuentro de los/as estudiantes del Tercer Mundo con lo que acontecía en la ruptura del bipolarismo del Primer Mundo. Esta idea de reflexión crítica global, que se fue generando en varios de nosotros, no

fue algo solo teórico, sino constituyó una consolidación de miradas críticas globales y una madurez de la responsabilidad que lleva una posición ética vital y política frente al propio tiempo presente de América Latina y de lo que acontecía en otras sociedades a nivel mundial. Llegamos a coincidir que toda genuina crítica refiere a un proceso de autocrítica y de maduración de convicciones ético-políticas que son para todos los países.

Varios que adherimos a este pensamiento crítico que se llama Teología y la Filosofía de la Liberación fueron puntos de encuentros con estudiantes de otras latitudes. Estas importantes producciones teóricas a las que nos sentíamos ligados, y que eran los preludios de la filosofía intercultural, se analizan en un marco mundial y, por ello, se tomó la decisión de que el seminario requería no hacerse en castellano, sino en francés[1]. En Lovaina, entonces, entendimos que los gobiernos militares y los procesos neoliberales no solo eran procesos basados en la fuerza militar de unas contingencias locales, sino que eran parte de cambios en las estructuras de sistemas económicos y geopolíticos de la bipolaridad. Había que reflexionar sobre la prosperidad de las sociedades y también en la hegemonía de la racionalidad instrumental propia de tecnociencias globales. El Seminario de Filosofía en América Latina del Instituto de Filosofía y el trabajo de otras unidades de la UCL (GRIAL, Chaire Hoover, CETRI), se enmarcó a partir de ese trabajo intelectual mancomunado, que hoy continúa animando varias redes de "pensamiento crítico" que asumen los principales desafíos de un pensar intercultural/decolonial en tiempos de expansión del capital cognitivo global[2].

De este modo la UCL, yo diría, ayudó a destacar temáticas y consolidar el difícil diálogo entre distintas formas de racionalidad, lo que permitía descifrar las múltiples formas socioeconómicas y culturales presentes. En suma, la mayor parte de las investigaciones doctorales se centró en la realidad social específica del país del estudiante de doctorado, e incentivó considerar los múltiples sufrimientos sociales de las mayorías de las personas y comunidades a nivel planetario. En dichos encuentros, se analizaba el capitalismo junto con la racionalidad predominante, sus modos de expansión que continúan hasta hoy, generando enormes riquezas y prosperidad para algunos reducidos sectores sociales pero expandiendo, al mismo tiempo, para las mayorías la discriminación, la violencia y la explotación desde un nivel micro a uno macro.

La principal hipótesis que quisiera plantear aquí, asumiendo à mes *frais et périls*, refiere a una idea que brotó de los diálogos con el legado de la filosofía social practicada en el Instituto de Filosofía de la UCL y en otras unidades de las facultades de ciencias sociales y humanidades, y que se puede sintetizar del modo siguiente: la Universidad Católica de Lovaina, con el paso de los años, generó un gran crisol

1. R. SALAS, «Reconfigurations identitaires, décolonialité critique et capitalisme global en Amérique du sud», dans A. GÓMEZ-MÜLLER (ed.), *Le post-colonial en Amérique latine. Débats contemporains*, Paris, Éditions Kimé, 2016, p. 93-116.

2. R. SALAS (ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano: Conceptos fundamentales* (Vols. 1-3), Santiago, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

de encuentro de racionalidades y, por tanto, le permitió durante varias décadas la elaboración de una rigurosa crítica socio-histórica contextualizada de las diversas formas de dominación existentes en la era contemporánea. Dicho así, Lovaina fue un motor que activó y proyectó las ideas germinales que traíamos desde nuestros propios contextos de lucha y de resistencia, y se proyectaron a nivel continental. Por esto, la UCL podría ser bien considerada como, esos difíciles espacios, donde se logró la articulación de las diversas racionalidades. Para los que veníamos de otros lugares del mundo, Louvain se constituyó en un hito progresista donde confluían los proyectos sociopolíticos de los pueblos y, de algún modo, se expresaba en el destino de una nueva humanidad y definía una responsabilidad planetaria.

Aquí se podría decir que el pensamiento latinoamericano intercultural/decolonial fue para varios la posibilidad teórica para pensar el mundo en ebullición de los años '80. Nuestro propio lugar de enunciación encontró en esta universidad belga aportes para desarrollar caminos latinoamericanos de recuperación de la democracia y de la dignidad de los pueblos, y de encuentros abiertos a la solidaridad con los otros continentes. Nos parece que, en mi experiencia resuena fuertemente, la UCL ayudó a replantear las tradiciones críticas que ayudan a cuestionar y resistir a esas briznas de humanidad y de espiritualidad que no sirven a esos modos de vida definidos por los modelos hegemónicos dominantes del capital y la tecnociencia. En esas sendas, los filósofos/as que nos encontramos pudimos enriquecer las ideas y experiencias recibidas en nuestros países con muchos otros pensadores que provenían de horizontes distantes. Pensar de un modo global nos confirmó la importancia de asumir cuestiones que vienen de diferentes fuentes: del pensamiento social católico, de la amplia tradición hegeliano-marxista presente en las ciencias sociales y de también de otras múltiples corrientes contemporáneas que nos permitieron generar un amplio diálogo que fecundó muchos temas derivados de las tradiciones hermenéuticas y críticas.

Crítica intercultural y el aporte de la crítica de la racionalidad en la obra de Jean Ladrière

La obra de Jean Ladrière es la antítesis de una filosofía que busca una mirada unitaria de la razón y de la práctica académica. Los presupuestos de su pensar marcado por el giro lingüístico lo llevan a rediscutir los principales presupuestos de la filosofía de la ciencia y de la filosofía de la religión, tal como aparecen en *La articulación del sentido*[1] (que tradujimos al castellano con el filósofo vasco José María Aguirre), cuyos artículos de lógica fueron corregidos por el propio Ladrière. Este pensar influyó en varios de nosotros, en muchos ámbitos diferentes: epistémicos, éticos y políticos. Este influjo de este pensamiento antifundacionalista tiene una relevancia epistémica, porque conlleva una revisión completa de los límites de la racionalidad. Este trabajo sobre el análisis del mundo histórico y el mundo de la vida, ya iniciado

1. J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido* (trad. J.M. Aguirre y R. Salas), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

por la hermenéutica, la fenomenología, tenía proyecciones por cierto en el campo de la ética y de la filosofía política que se requiere para entender de un modo amplio la empresa tecno-científica.

Probablemente él es uno de los filósofos lovainenses que ha tenido una mayor difusión de sus ideas a nivel de distintos continentes en una filosofía con perspectiva mundial. Desde nuestra perspectiva intercultural, es quizá el pensador más cuestionador y creativo: si nosotros vemos hoy las agudas intuiciones e hipótesis acerca de las relaciones entre la tecnociencia y las dinámicas culturales, se observa que miraba de una forma prospectiva la realidad socioeconómica y política. Sus aportes son significativos marcando al mundo cristiano y no cristiano, ya que elabora de una manera magistral la dinámica de la racionalidad científica; dichas ideas han sido recibidas por pensadores asiáticos en Japón, Taiwán, y también en otros países africanos, particularmente en el Congo, y en América Latina. En este sentido, siendo inicialmente un filósofo dedicado a la lógica y al giro lingüístico, hace aportaciones muy relevantes en el amplio campo de la filosofía de la ciencia y de la religión. Como filósofo de la racionalidad práctica tenía una mirada frente a la religión y también perspectivas y elaboraciones propias en el campo de la ética, de la política y del derecho. Además de ser un hombre creyente y comprometido social y políticamente, su pensar se definió de múltiples maneras, de modo que elaboró muchos artículos, retomados luego en algunos de sus libros, en los que analiza las cuestiones sociopolíticas y éticas más álgidas de las sociedades actuales. Dichas tesis las seguimos discutiendo hoy. Sus trabajos sobre la filosofía social y el marxismo abren nuevas perspectivas a lo que acontece hoy en el mundo actual, y sobre la situación de la historicidad y la filosofía social en *Vie Sociale et Destinée* (1973). Toda esta trayectoria fue reconocida en Chile al recibir el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Santiago en 1997.

Varios latinoamericanos, africanos y asiáticos quedamos impresionados por la fuerza de su libro *Les enjeux de la rationalité,* que escribió sobre las relaciones que se pueden generar entre las culturas y la racionalidad científica. Y el análisis de sus procesos y mecanismos de des-estructuración y de estructuración siguen vigentes. Estas fricciones son las que están a la base de lo que se denomina hoy como las bases de la problemática intercultural. Este camino sería explorado luego por el jesuita argentino Juan Carlos Scanonne, SJ, cuando esta temática aún no aparecía relevada en las investigaciones científicas. Lo que es fundamental en ese libro publicado en Ediciones Sígueme de Salamanca, *Los desafíos de la racionalidad. El impacto de la ciencia y la tecnología en las culturas,* es que constituye un enfoque señero de la diversidad cultural, que está a la base de una crítica de la racionalidad cientificista. Este libro apareció en francés en 1977, como un encargo específico que le hace UNESCO a Ladrière. Fue producto este libro de un seminario internacional en el que él participó en el año 1972, que congregó a lo más destacados científicos y políticos de la ciencia del mundo occidental y del mundo socialista. La tarea solicitada por UNESCO en este clima marcado por el cierre de la época del temor nuclear, fue elaborar una visión filosófica de la tecnociencia en nuestra era, crítica y amplia,

y que fuera más allá de las conocidas divergencias de las ideologías de la ciencia definidas por el bipolarismo político de dicha época. En específico, Ladrière aporta a la problemática porque elabora los puntos más relevantes del vínculo entre la ciencia y la tecnología para tratar de encontrar nuevos supuestos a partir de la pregunta por ¿cuáles son los principales problemas éticos y estéticos que planteaba la ciencia, tanto en el mundo occidental como en otras realidades socioculturales y políticas?

Este texto me parece que abrió la discusión a un campo amplio de cuestiones que se siguen debatiendo. Este es el único libro que Ladrière escribe y sintetiza bajo la forma de un texto unitario, aparte de su voluminosa tesis doctoral consagrada al teorema de Gödel. En ambos textos, distanciados en más de tres décadas, se demuestra la rigurosidad y la humildad de un científico y un sabio. Su trabajo científico es riguroso tanto en el campo de la lógica como en las ciencias sociales y humanas, por lo que se está siempre obligado a estar consciente de las limitaciones de las teorías, lo que ayuda a mirar la parcialidad de los contextos de todas las investigaciones teórica-prácticas. En síntesis, sus trabajos relativos a las ciencias como a la sociedades históricas se van elaborando casi siempre de un modo fragmentado, diferentes tesis e hipótesis en que no se concluye con respuestas totalizantes ni menos definitivas, siempre consciente de los supuestos de la razón finita que se proyecta a un destino, como lo sugiere la categoría sugerente de la teleología de la razón. Aquí les propongo un texto relevante acerca de la génesis y dinámica de los fenómenos históricos. Puede leerse este párrafo en la introducción de *Les Enyeux de la Rationalité* acerca de la relevancia del fenómeno histórico:

> La invención de un problema histórico es una tarea colectiva, que no puede ser encerrada en una fórmula simple sino que es la resultante de múltiples esfuerzos parciales extremadamente variados y numerosos. Es finalmente en la acción que se plantean los problemas y que deben ser resueltos. Pero para que la acción sea eficaz y útil, para que ella responda adecuadamente a los términos del problema, es necesario que este sea aprehendido en toda su amplitud. Entonces es muy importante en vista a esclarecer la acción, desprender tanto como sea posible la significación del problema que nos ocupa aquí. Y para mostrar toda su importancia, es necesario tratar de prolongar un poco la visión del presente hacia el advenir, de aprehender las tendencias que operan en las situaciones de hoy[1].

Estas ideas son claves para pensar la idea filosófica de la historia y del devenir del ser humano, ya que "la historia es el lugar de la libertad, ella se inventa. No ciertamente en lo arbitrario y como si todo fuera posible"[2]. Este planteamiento teórico nos ayuda a precisar nuestro aporte a la profundización filosófica de este seminario centrado en el proyecto de circulación de las ideas y de las personas. La tesis es arriesgada para los tiempos de fatalismo y pesimismo que expresan

1. J. LADRIÈRE, *Les Enyeux*, p. 20.
2. J. LADRIÈRE, *Les Enyeux*, p. 193.

ciertas filosofías, porque finalmente lo que quiere señalar la filosofía ladrieriana es que la historia humana está siempre abierta y, por tanto, no existe lugar para el determinismo fatalista del futuro. Aquí podríamos conectar esta perspectiva con algo que está presente en la ponencia del historiador Pedro Milos que escuchamos ayer acerca de los contextos y eventos históricos de estas últimas décadas. Nos parece que estas temáticas son relevantes para pensar la circulación de las ideas y las personas en contextos específicos, lo que se podría sintetizar en la pregunta: ¿cómo pensamos la historia de nuestro tiempo y el conflicto de las racionalidades que operan en este encuentro de los investigadores/as de la UCL con sus pares latinoamericanos? Cuando nosotros en filosofía hablamos de historia, nos referimos a dinámicas racionales que subyacen a las disciplinas y que surgen ciertamente del trabajo de los filósofos y teólogos de la liberación, e incoativamente de la filosofía intercultural. En esta circulación de las ideas y de las personas entre Bélgica y Chile, lo que se buscaba iba más allá de los acontecimientos del pasado reciente de nuestros países, ya que Ladrière propone articular las racionalidades y las prácticas para explicar y comprender adecuadamente esta circulación. Por lo tanto, la historia contemporánea de nuestros países, como disciplina ligada a los historiadores, es preciso concebirla como lo que busca el filósofo Ladrière, que se ocupa de la dinámica de la racionalidades y de sus impactos en la cultura, la historia y la ética, al estar preocupado de la historicidad o de la crítica epistemológica de la historia.

El segundo tema, que corresponde a una segunda cita de este mismo libro, refiere a un no abandono de la razón, sino a una toma de consciencia de una necesaria reevaluación de las trayectorias de la racionalidad científica:

> El éxito de la ciencia condujo a algunos pensadores y a ciertas escuelas de pensamiento a identificar pura y simplemente la racionalidad científica con la esencia de la razón. Pero nosotros percibimos hoy –y a decir verdad nunca se dejó de percibirlo– que es una restricción abusiva de la idea de razón. Se trata de comprender los límites de la ciencia como indicaciones que deben permitir situar mejor los procedimientos científicos (y los procedimientos prácticos que se inspiran de ellos) al interior de la idea general de la razón[1].

Entonces, para decirlo de una manera nítida y clara, lo que el filósofo de la lógica Ladrière discute aquí es que, en esta actual era de la ciencia, lo que el modelo tecnocientífico intenta establecer es una relación que asimila racionalidad y ciencias. En este sentido, lo que él discute críticamente es que la tecnociencia tiene limitaciones externas e internas que permiten, entonces, cuestionar esa asociación esencialista. Para decirlo de una manera más taxativa, la racionalidad humana sobrepasa a los procederes de las ciencias actuales y del predominio sin contrapeso de la tecnociencia. La idea de la racionalidad humana es mucho más amplia y compleja que la razón científica hegemónica. La razón se requiere mantenerla y entenderla en sus configuraciones históricas diferentes así en una dinámica propia de

1. J. LADRIÈRE, *Les Enyeux*, p. 193.

un *telos* y que es muy relevante entender para el proyecto de las posibilidades de la humanidad. Dicho de un modo sencillo, se diría que las ciencias se han desdibujados de sus propósitos principales, que en estos tiempos ellas se han enmarañado con el poder del capital. Las ciencias se cultivan con fines meramente pragmáticos y se han trabado así en una relación con la producción tecnología, tendiendo a privilegiar lo que conduce a "intereses estratégicos": la producción biotecnológica de medicamentos o bien a la producción sistemática de los armamentos más sofisticados; estas ciencias hegemónicas están casi siempre ligadas al enriquecimiento de las grandes potencias económicas y militares, y no se orientan por el futuro de la humanidad. Este pensar de este filósofo belga no es algo que provenga de su pensamiento, sino que tiene una relación profunda con el pensamiento de la fenomenología. Es una referencia explícita a un libro de E. Husserl publicado póstumamente con el título *La crisis de las ciencias europeas*. Son ideas aún actuales, donde Husserl denuncia el desvío de la razón y subentiende que la aparición de la ideología nazi, en una de las sociedades más industrializadas y con la cultura científica y cultural más desarrollada, es ciertamente una grave deformación de la razón.

¿Por qué nos parece importante esta interpretación filosófica de la actual racionalidad tecno-científica predominante para el tema central que nos convoca la circulación de las ideas y de las personas en este seminario internacional? La temática de la circulación eidética nos parece que se puede vincular de alguna manera con la circulación de la razón en la teología y en la filosofía, tal como ha sido la experiencia vivida en la UCL. Lo primero que se tendría que interrogar sería: ¿es posible definir si la filosofía y la teología tienen un estatuto científico relacionado con las ciencias sociales y políticas? Las escuelas más cientificistas dirán ciertamente que no, pero esa tesitura se encuentra hoy superada. Todos los importantes análisis de la filosofía de la ciencia y de la filosofía de la religión, que aparecen en su importante libro *La articulación del sentido* en que Ladrière las analiza en forma detallada, es crucial para lo que investigamos en el campo de las religiones populares y étnicas. La pregunta práctica de índole social sería también si existe una racionalidad o racionalidad científica que pueda legitimarse sobre el cambio de la sociedad, de la democracia, o sobre cualquier problema específico que nos parezca relevante desde el punto de vista social y político.

Entender esta idea de una racionalidad ampliada es decisiva para comprender el cambio social contextualizado, es decir, en países y continentes específicos. Entonces, en el marco de este proyecto internacional que busca entender la circulación de las ideas, se podría formular de otro modo la cuestión de las fricciones de las racionalidades, a saber: ¿cuáles son las racionalidades en juego o en conflicto en la actualidad? No cabe solo considerar la racionalidad estratégica de las instituciones eclesiásticas o espirituales, como lo planteaba bien Cristián Parker, sino cómo podemos traspasar, traducir, conectar estas racionalidades filosófico-teológicas con las racionalidades de las ciencias humanas, lo que probablemente constituye el gran tema que está detrás de la teología y filosofía de nuestra época de pérdida de los grandes relatos.

Esto se puede ejemplificar también con el advenimiento de una teología contextualizada en esos años, lo que marcó también el surgimiento de la filosofía de la liberación. Ladrière gozó de un amplio reconocimiento en el espacio de la teología latinoamericana. Una de las principales tesis de doctorado al alero de esta teología contextualizada se hizo en Lovaina, y es la tesis doctoral de Clodovis Boff, hermano de Leonardo Boff, titulada *Teología de lo político*, cuyo promotor fue J. Ladrière. Esta tesis da cuenta de cómo el pensamiento riguroso de una perspectiva tan formal como la lógica y del lenguaje de la ciencia, abre y renueva un debate epistémico de la racionalidad teológica de los problemas sociopolíticos y culturales. Pero esa racionalidad, dentro de una comprensión ampliada de la historicidad de la humanidad, nos lleva a la revisión de una mirada cerrada del mundo.

En la mirada que exponemos, la racionalidad está siempre abierta a la esperanza del mundo que vivimos, donde finalmente cabe destacar la responsabilidad que tenemos todos nosotros, llamados a actuar y hacernos cargo del mundo que habitamos. Por tanto, lo que acontece en la vida social no es una cuestión que otros deben resolver, ni tampoco una cuestión de los que se declaran decicidores del mundo. La acción humana desde este prisma no es una cuestión de los Estados, ni de las Iglesias, ella refiere más bien a la interrogante sobre cuál es nuestra responsabilidad como agentes y, por lo tanto, de nuestra iniciativa para desarrollar acciones que vayan en una perspectiva histórica abierta, que asuma la riqueza y el valor de la vida humana y de la vida de todo lo viviente, que no es justamente lo que anima al capitalismo global.

Estas dos citas referidas nos inspiran también otra reflexión mucho más personal. Los estudiantes que circulamos en Lovaina en los años 80' del siglo pasado, vivimos no solo hechos históricos, sino también vivencias sociopolíticas que tienen que ver con nuestras propias biografías de agentes sociales, de agente políticos, de dirigentes estudiantiles. Llegar a Lovaina fue efectivamente un hito histórico en la vida de muchos de nosotros y nosotras. En esos primeros años nos costaba mucho discutir públicamente la salida política del régimen dictatorial. Recuerdo con emoción esos permanentes encuentros en la casa de reunión del matrimonio Morrin en la Avenue Grand Cortil, cuando nos juntábamos los diversos grupos de chilenos, aún nos costaba mucho decir lo qué podría superar lo que estaba pasando en el Chile autoritario y neoliberal. Había un gran temor a decir efectivamente lo que cada uno vivía y sabía. Muchos de nosotros ni siquiera escribíamos las direcciones de los amigos que íbamos conociendo en los primeros años, lo que constituían prácticas de sobrevivencia en ese trabajo que significaba enfrentar una dictadura que impedía el crecimiento de una racionalidad social comprometida. Ciertamente esta actitud no era inusual, se nos había disciplinado al temor al otro, al punto que ya no éramos capaces de hablar ni de confiar en proyectos compartidos. Entender con los años que se podía convivir de una manera distinta fue el inicio de un proyecto de apertura y una suerte de primavera, donde fuimos acogidos por familias y profesores/as belgas abiertos y sensibles a la realidad de nuestros países, y nos brindaron la posibilidad de encontrarnos en muchos puntos distintos.

Estas vicisitudes de reencontrarnos como parte de un pueblo en la diáspora lovainense fue ciertamente una aventura histórica que nos marcó como generación

y que nos dejó varias tareas y nuevas problemáticas que han marcado el decurso de nuestras vidas profesionales al retornar a Chile. Si seguimos el pensar de Ladrière, un problema histórico siempre referirá a una tarea colectiva para decir que no hay ninguna disciplina ni tampoco ningún grupo que pueda hacer ese trabajo de manera completa y que, por tanto, siempre es necesario sospechar y cuestionar lo que se presenta como una propuesta única y homogénea, lo que nos abrió a repensar con otra mirada esperanzada el reto de reconstruir un país democrático.

Lo que es realmente importante entender son las incertidumbres y las limitaciones de un problema histórico, lo cual no solo refieren a una cuestión científica interdisciplinaria, sino a una cuestión ético-política y cultural en donde somos responsables. Dicho así, la articulación de racionalidades es más que un problema epistémico, es un tema de la praxis sociohistórica, ya que refiere a una cuestión de cómo los seres humanos nos insertamos en el tiempo presente que tiene hoy tantas amenazas. Ser y estar presente en la propia época es poner a la vista una determinada acción. Se trata de un tema que cruza toda la racionalidad práctica, porque es fundamental para la vida de todos los días, y que remite a la cuestión que ocupa a las ciencias sociales acerca la acción privada y colectiva, pero también a las agrupaciones políticas y religiosas. Esta es probablemente la cuestión fundamental a la que están llamados los creyentes y que es parte de este ideario comprometido de los cristianos y no cristianos respecto a las cuestiones sociales y políticas. El aporte específico del cristianismo a la denominada "cuestión obrera y social" fue un llamado a la acción de modo que debieran ser considerado como parte de los problemas que trae la modernidad, pero ello no es únicamente una cuestión ideológica o una cuestión de creencias, sino que es un asunto ético de práctica de la responsabilidad que tenemos con el mundo en que estamos insertos y del cual somos plenamente responsables como personas morales. En este sentido, hay que decir que muchos de estos profesores e investigadores lovainenses que conocimos, fueran o no católicos, mantenían este ideario de la transformación del mundo. La mayoría de los profesores que encontramos en la UCL en verdad eran personas formadas en ese ideal de que el mundo, a pesar de las múltiples guerras fratricidas y de la amenaza nuclear, podía encaminarse hacia la transformación de un mundo construido de otro modo[1].

En el caso específico de J. Ladrière, nos encontramos con un pensar y un testimonio de que se puede articular efectivamente el trabajo de la ciencia con la vida creyente y plasmarse ambas en la vida personal. La vida del intelecto y de la fe no se disociaban en él. Para mostrar entonces que estamos hablando aquí de una idea fecunda, es preciso relacionarla nuevamente con la idea de responsabilidad que tenemos frente a la razón y a todos sus productos, de cómo nosotros podemos comprender las figuras de la razón para así avanzar en una teleología esperanzada de la razón que nos lleve a una comprensión esperanzadora de un futuro social que es finito. Y así debiera ocurrir también en nuestra acción individual y colectiva, que no está paralizada o

1. J. LADRIÈRE, R. SALASy P. SALVAT, «El pensamiento frente a los desafíos de la sociedad contemporánea: entrevista con Jean Ladrière», dans *Revista Mensaje*, 1998, 47, 466, p. 14-19.

inmovilizada, donde este pensar inquieto no acepta una idea de acción atrapada en estructuras inamovibles. La idea central de esta filosofía de la historicidad es pensar el dinamismo de la razón y el devenir de la responsabilidad humana, no como inherentes a realidades sociales cerradas, tampoco inmóviles o congeladas, sino que ella permite escrutar y descifrar cuáles son los horizontes históricos de una teoría o de una acción, que tiene siempre límites. La dinámica de la racionalidad nos instala frente a las posibilidades de la razón y de la acción. Entonces, lo que se instala al interior en una teoría de la razón ampliada es la cuestión de la esperanza. Pero no solo una esperanza psico-emotiva, sino que una esperanza histórica, es decir, la esperanza de que los seres humanos podemos ser más razonables de lo que han sido las generaciones que nos precedieron.

Ciertamente esta concepción de Ladrière es parte de lo que fueron recogiendo muchos de sus discípulos/as y estudiantes. En el caso personal vivido en mi tesis sobre el lenguaje religioso mapuche que terminé en el año 1989, él pensaba que una tesis sobre la hermenéutica del lenguaje religioso era una lectura necesaria, tal como lo destacan los textos conocidos de Ricoeur. Él veía que la cuestión ricoeuriana estaba centrada en las religiones del libro y que resultaba interesante ver los límites de dicha teoría hermenéutica aplicándola al lenguaje religioso mapuche que se construye en la oralidad. ¿Cómo podemos aprehender el desafío de lo que nos enseñan los lenguajes de lo sagrado de las culturas humanas? Reconozco que lo más profundo que hay en esa tesis doctoral, como tesis de filosofía de la religión, es lo que él me ayudó a entender; lo que está ahí en discusión es el problema de una filosofía intercultural de la religión[1]. Este prisma es lo que ha definido la perspectiva de una racionalidad intercultural, que se encuentra en diálogo con las filosofías de cuño europeo, pero que intenta repensarlas desde nuestros contextos históricos propios.

Como se sabe, tal racionalidad tiene que ver con un problema epistémico que está presente en todas las perspectivas de comprensión de un sentido y significado, y en que aparece lo que Ricoeur propone para resolver la polémica entre Gadamer y Habermas, lo que se define técnicamente como momento de pertenencia y momento de distancia. Por tanto, la discusión es hasta dónde podemos elaborar una comprensión racional de los procesos discursivos y culturales. Esto supone, entonces, muchas discusiones filosóficas de enorme importancia que han llegado a la filosofía intercultural/decolonial. Aquí se juega el problema de si es posible el diálogo entre una hermenéutica filosófica y la teoría crítica frankfurtiana. Pero Ricoeur no acepta que tengamos que aceptar una disociación completa, ya que la teoría crítica tiene que explicarse en su proceder hermenéutico y una hermenéutica que no es crítica termina siendo una hermenéutica ingenua y pueril. Es ahí donde emerge el título de este artículo: ¿Cómo podemos pensar hoy día una racionalidad intercultural en tiempos de capitalismo global?

En síntesis, lo que hemos logrado exponer en esta breve presentación son dos

1. R. SALAS, *Herméneutique, Symbole et Langage Religieux. Une interprétation de l'univers religieux mapuche à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion*, Louvain, Thèse de doctorat Université Catholique de Louvain, 1989, 460 pp.

momentos. Un primer acápite de este trabajo biográfico e intelectual se propuso una articulación de unas experiencias de intercambio y algunas investigaciones que han sido inspiradas en este ir y venir de proyectos e intercambios interculturales por más de cuatro décadas entre la UCL y América Latina. El segundo momento fue repensar algunos de los presupuestos de esa racionalidad a la luz de las ideas de historicidad planteadas por Ladrière. Estos dos hitos convergen proponiendo un aporte filosófico a este seminario al interpretar la circulación de ideas y personas, a partir de las complejas imbricaciones entre las racionalidades de la filosofía y de la teología, y de la racionalidad de la filosofía práctica en conjunto con la racionalidad de las ciencias sociales en un mundo tecnocientífico. Lo que enseña este debate epistémico es que una comprensión de la racionalidad intercultural es clave para poder entender el entrecruzamiento de las tradiciones filosóficas que nos dejó marcas teóricas y vitales que perduran en el tiempo, al marcarnos como intelectuales y personas[1].

Se ha planteado en otra ponencia anterior esta interrogante: ¿Cuál es el humus hoy día de la Universidad Católica de Lovaina? En nuestro prisma intercultural refiere siempre al diálogo de saberes y de racionalidades, a partir de dicha perspectiva epistémica e histórica y, en específico, a partir del desenvolvimiento y de las posibilidades del entrecruzamiento de múltiples tradiciones. Sin querer generar ningún estereotipo, Lovaina, a diferencia de otras grandes universidades alemanas, inglesas o francesas, fue un lugar muy especial para entablar muchos de esos encuentros teórico-prácticos que nos siguen preocupando. Lovaina, la que conocí y recuerdo, es justamente ese lugar universitario de encuentro, donde un filósofo puede dialogar a la vez con las diversas tradiciones de la filosofía alemana, inglesa o francesa. Incluso, la biblioteca del ISP aceptó abrir una sección sobre la filosofía latinoamericana. Este espacio de diálogos de racionalidades se hizo en mi tiempo sin grandes reparos y conscientes de los límites de estas producciones relativas a las tesis doctorales. Ahora bien, si somos pensadores críticos, ¿ello puede realizarse en otros lugares de Europa? Por cierto que sí. No existe una determinación exclusiva de esta universidad belga. Pensar en diálogo no es solo privativa de ella y que no se pueda dar en ninguna otra, pero hay algo propio de una universidad de 600 años y que es parte del eje del mundo universitario belga. Una universidad que se encuentra en un terreno fronterizo, al estar mediado por diferentes comunidades lingüísticas y culturales de la Europa, que nos abre mucho más esa posibilidad de pensar desde la diversidad.

Entonces, para terminar quisiéramos señalar que la idea de racionalidad que brota en este contexto lovainense, y que ilustramos desde el pensamiento de Ladrière, ayudaría a entender la relación de la UCL con otros espacios universitarios, lo que constituye otra pista para pensar una parte de la filosofía latinoamericana contemporánea. Muchos de los grandes pensadores/as, no solo de la teología y de la filosofía de la liberación, han bebido y se han impregnado de esta idea del entrecruzamiento de tradiciones y de la recepción y aportes que recibimos los cultores

1. YEPEZ et al. (eds.), *L'Amérique Latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé?*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2003, p. 249.

de la filosofía intercultural/decolonial. En este contexto, resulta muy prometedora la línea de investigación que lleva adelante M. Maesschalck en el CPDR[1]. El pensar crítico latinoamericano debe mucho a esta perspectiva sobre cómo avanzamos en reconstruir una tradición crítica que nos permita resistir a los modelos hegemónicos y dominantes de la tecnociencia que se expresan en el capitalismo cognitivo que predomina en la actualidad.

Entonces, quisiera terminar con una hipótesis histórica que habría que revisar en el marco de este proyecto, para ver si puede o no ser demostrada. A mi parecer, la gran importancia que ha tenido el Instituto Superior de Filosofía, en especial para todos los que estudiamos ahí, es que logra abrir las tradiciones filosóficas en sus propios límites para hacerlas dialogar entre sí, muchas veces a pesar de ellas mismas. Me parece que esto no es algo anodino, sino que es parte de un eje propio de la vida universitaria y eclesiástica desde fines del siglo XIX, y que se ha mantenido a lo largo del siglo XX. Aquí se puede recordar que el mismo pontífice, que abrió el debate de la cuestión social en *Rerum Novarum*, es el mismo que pidió a los primeros cultivadores neotomistas del ISP (Institut Supérieur de Philosophie) en *Aeterni Patris* asumir el asunto de la *crítica* que implicaba hacer dialogar el kantismo con el tomismo. En este marco, León XIII recordaba en la primera encíclica social que se trataba de encontrar el mundo laico de la ciencia y el mundo de los obreros. La renovación del neotomismo es lo que posibilitaría mantener el diálogo con la crítica, y con la epistemología de las ciencias sociales y las teorías de la modernidad. Dicho en un sentido histórico, fue una Iglesia que se atrevió a pensar la sociedad moderna en su conjunto, y que abre una crítica interna para no quedar atrapada en los estrechos intereses mercantiles y tecnocapitalistas. En este contexto, ¿cómo pensamos una racionalidad nueva que nos permita entender la complejidad de este mundo actual en que los creyentes de diferentes signos y los cristianos nos vemos confrontados a vivir en una sociedad opulenta en que los valores de la fe parece que no están casi presentes? En definitiva, la crítica del régimen del capital cognitivo ayuda a mostrar el cristianismo social, progresista y solidario que es parte de ese rico legado de la UCL.

Para varios de nosotros que conocimos y trabajamos desde las ideas de Ladrière, es clave responder de un modo interdisciplinario a la gran pregunta de este momento actual: ¿Cómo nosotros los pensadores e investigadores podemos seguir trabajando como profesores, intelectuales, investigadores/as y formadores/as en un mundo en que ha ido desapareciendo la justicia y la solidaridad entre los saberes y los conocimientos de los pueblos? Por eso, la necesidad de una racionalidad intercultural es particularmente relevante en un mundo donde el capitalismo cognitivo homogeniza y estandariza el único conocimiento válido e invisibiliza los otros conocimientos.

1. Ver M. MAESSCHALCK, «De l'interculturalité passive a l'interculturalité active», dans F. HIRAUX et M. LITS (eds), *UC. Louvain 1425-2025. Six cents ans de présence au monde*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2025, p. 221-231. Cf. también N. NOTE et al. (eds.), *Worldviews and Cultures. Philosophical reflections on fundamental intricate issues, from an intercultural perspective',* Berlin, Springer, 2009.

Esta crítica de la deriva tecnocientífica que ya escrutaba *Les enjeux de la rationalité*, demuestra las limitaciones de esta visión estrecha y reductiva del mundo, que es también parte de las estrategias de una geopolítica definida por el poder económico y militar actual. Empero este libro referido ya descubre que en ese proyecto epistémico hegemónico hay una pérdida ostensible de la humanidad en su sentido más propio y que probablemente no va a durar porque es completamente insustentable, ya que la humanidad genuina necesita avanzar en otro momento de la historia planetaria, en que la racionalidad intercultural/decolonial es la más apropiada para pensar y actuar de cara a la diversidad de las culturas en un planeta multipolar.

Finalmente, lo que propone el pensamiento histórico de J. Ladrière es que el mundo de la racionalidad tecnológica encamina ineluctablemente hacia un mundo reductivamente empobrecido, porque se identifica con el predominio exclusivo de una estrecha racionalidad tecnocrática asociada al capital. Frente a la fascinación de lo que se denomina "inteligencia artificial" (IA), la idea de Ladrière sería demostrar las limitaciones de dicha racionalidad operatoria, y nos sugeriría apuntar a redescubrir los sentidos, símbolos y valores humanos y espirituales de los diversos pueblos y de las culturas que no son algorítmicos. Los aportes espirituales y valóricos que entregan las religiones y el social cristianismo de la UCL nos ayudaron a visualizar nuestro pensar y acción para cuestionar un mundo fracturado[1], y repensar las bases del renacimiento de una nueva humanidad. Si no somos capaces de reaccionar a tiempo frente a esto, no tendremos posibilidades de crear las bases de una nueva sociedad humana en que el conocimiento genuinamente racional nos ayude a avanzar en una justicia entre saberes y a reconstruir los lazos solidarios entre los pueblos.

1. R. SALAS, «Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología prácticas», dns *Actas Teológicas* (Temuco-Chile), 2017, 22, p. 17-39.

Lovaina y la formación de una élite: contribución al catolicismo social y al desarrollo democrático de Chile[1]

Cristián Parker G.[2]

Introducción

La relación entre la Universidad Católica de Lovaina y Chile ha sido un capítulo destacado en el desarrollo intelectual, social y cultural de ambos países desde fines del siglo XX e inicios del siglo XXI. Esta conexión ha forjado un intercambio académico y humano que ha dejado una huella profunda en Chile, a la vez que ha permitido a la UCLouvain nutrirse de la rica tradición intelectual latinoamericana. El legado de esta relación se evidencia en el papel clave que la universidad ha desempeñado en la formación de una élite chilena comprometida con la democracia, el desarrollo y la cultura del país, así como en la apertura de nuevos espacios de diálogo y renovación en ambas sociedades.

Desde la segunda mitad del siglo XX, la Universidad Católica de Lovaina se convirtió en un destino académico relevante para los estudiantes chilenos, muchos de ellos becados o exiliados en un contexto marcado por la inestabilidad política y, luego, la represión que atravesaba Chile. La universidad, una de las más antiguas y prestigiosas de Europa, ofreció no solo un espacio de formación académica de alto nivel, sino también, en años críticos, un refugio para aquellos que buscaban continuar su desarrollo intelectual fuera de las fronteras del país y de la represión de la dictadura de Augusto Pinochet.

Examinaremos aquí las características de la institución analizada: la UC Lovaina en tanto que universidad católica de gran tradición europea y como su misión la lleva a proponerse como una instancia de formación y encuentro que contribuye, en términos internacionales, a la formación de una élite que incide en el desarrollo democrático de Chile. Luego ofreceremos una descripción tipológica de lo que entendemos por catolicismo social y sus vertientes así como su incidencia sociopolítica en Chile. Finalmente, analizaremos con más detalles cómo es que la UC Lovaina ha contribuido a esos catolicismos sociales en Chile y cómo ha interactuado con ellos.

1. Este trabajo es un ensayo, no es historia, ni testimonio, es una aproximación sociológica que se basa en antecedentes objetivos, pero también en experiencias personales y colectivas.

2. Doctor en Sociología, *ancien* de la UCLouvain (1982-1985). Actualmente profesor titular en el Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

1. La Universidad Católica de Lovaina y su rol como institución de educación superior

Puede entenderse a la Universidad Católica de Lovaina como una institución productora y reproductora de conocimientos de alto nivel en el contexto de la actual sociedad global de la información[1].

En efecto, las universidades en la sociedad actual son sistemas que juegan un papel esencial en la formación de capital humano avanzado y en la búsqueda del conocimiento[2]. En este contexto, desarrollan profesionales, científicos, ingenieros e intelectuales que impulsan la economía, la sociedad, la cultura y el progreso. Las universidades preparan a individuos altamente capacitados, fomentando la innovación tecnológica, el pensamiento crítico (cuando lo hacen) y el avance científico y tecnológico, contribuyendo también a la formación de cuadros que luego se integran al campo político.

Los graduados universitarios, con su formación, lideran cambios significativos en sus respectivas áreas, lo que a su vez transforma la economía y la sociedad en su conjunto, mejorando la calidad de vida de las comunidades. Además de ser centros de formación técnica y profesional, las universidades también tienen un papel en la reproducción de valores y visiones del mundo. Esto contribuye a una cultura académica y cívica más amplia. A través de programas educativos y actividades extracurriculares, las universidades promueven principios éticos democráticos y humanísticos, formando integralmente a los estudiantes en su vida cotidiana dentro de la comunidad universitaria.

Las universidades como centros de generación y reproducción cultural

Además del desarrollo académico y profesional, las universidades desempeñan un rol crucial en el desarrollo cultural y la identidad de los pueblos. Preservan, estudian y difunden el patrimonio cultural, lingüístico y artístico, manteniendo vivas las tradiciones y fomentando el sentido de identidad y pertenencia. Aun cuando en la historia reciente muchas universidades se han rendido al modelo profesionalizante y tecnocrático y ya no cumplen con esta misión, no es el caso que analizamos.

En este sentido, las universidades que asumen su misión se conciben como espacios para el debate y la reflexión crítica sobre los desafíos sociales, políticos y económicos, promoviendo una cultura de diálogo y apertura intelectual. Este compromiso con la reflexión crítica contribuye no solo a la evolución cultural, sino también al progreso general de la humanidad.

1. F. LÓPEZ SEGRERA, «Tendencias de la educación superior en el mundo y en América Latina y el Caribe», dans *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas)*, 2008, 13, 2, p. 267-291; C. PARKER, *«Universidad y Desarrollo Sustentable para el Siglo XXI»*, en *Cumbre Iberoamericana de Rectores de Universidades Estatales,* Santiago, Ed. USACH, 1999, p. 42-56*;* M. RUIZ-CORBELL y E. LÓPEZ-GÓMEZ, «La misión de la universidad en el siglo XXI: comprender su origen para proyectar su futuro», dans *Revista de la Educación Superior*, 2019, 48, p. 1-19.

2. J. LABRAÑA, «El concepto de sistema de los sistemas de educación superior: el caso chileno», dans *Calidad en la educación*, 2016, 44, p. 276-299.

La Universidad Católica de Lovaina, con su tradición de 600 años, ha sido un actor clave en la formación de capital humano avanzado, contribuyendo al desarrollo económico y técnico y, al mismo tiempo, ha sido una institución que ha jugado un rol fundamental en la reproducción de valores y visiones del mundo humanista y cristiano. Su impacto en el desarrollo cultural y en la formación de identidades colectivas subraya la importancia de las universidades en el desarrollo integral de los pueblos y naciones. Fundada por el papa Martin V, en 1425, la Universidad Católica de Lovaina ha sido una de las instituciones educativas más antiguas y prestigiosas de Europa. Originalmente ubicada en Lovaina, Bélgica, la Universidad experimentó una división en 1968 debido a tensiones lingüísticas entre comunidades francófona y flamenca, dando lugar a la Université Catholique de Louvain (en Louvain-la-Neuve, francófona) y la Katholieke Universiteit Leuven (en Louvain, flamenca). En la actualidad, ambas son líderes en diversas disciplinas y símbolos de la rica herencia educativa belga.

En particular destaca la Université Catholique de Louvain (UCLouvain), ubicada en Louvain-la-Neuve, por haber desempeñado un papel importante en la formación de líderes y profesionales provenientes de América Latina. Desde mediados del siglo XX, la UCLouvain ha ofrecido programas académicos de alto nivel que han atraído a estudiantes de esta región en áreas como ciencias sociales, economía, teología, ingeniería, medicina y salud pública.

Particularmente, la Universidad ha sido reconocida por su enfoque en temas de desarrollo sostenible, justicia social y cooperación internacional, temas de gran relevancia para América Latina. Muchos de sus egresados latinoamericanos han regresado a sus países para asumir roles clave en la academia, el gobierno y organizaciones no gubernamentales, influyendo en políticas públicas y estrategias de desarrollo. Además, la UCLouvain ha promovido lazos de colaboración con instituciones latinoamericanas, fortaleciendo un intercambio mutuo de conocimientos y experiencias[1].

Esta relación no solo refleja el compromiso histórico de la Universidad con la educación internacional, sino también su capacidad para adaptarse a las necesidades globales y contribuir al progreso social y económico de regiones en desarrollo.

La UCLouvain no es cualquier universidad: es una universidad católica "a la europea"

La larga historia de la UCLouvain nos indica que ella ha estado inscrita en el esfuerzo de la Iglesia católica por formar personas e incidir en la cultura de los pueblos. No cabe hacer aquí esa historia sino destacar sencillamente que en la actualidad la UCLouvain sigue siendo una universidad privada, inspirada en el pensamiento humanista y socialcristiano. Mantiene lazos con el catolicismo. aunque no dependa directamente de la Iglesia belga, y se gobierna bajo autoridades académicas y laicas.

1. I. YÉPEZ DEL CASTILLO , *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé?,* Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2003.

En términos generales, podemos afirmar que la misión de las universidades católicas, de acuerdo con las orientaciones de la Iglesia, se centra en varios aspectos clave[1], sin descuidar su responsabilidad cultural[2].

En primer lugar, está el servicio a la Iglesia y a la sociedad por medio de la investigación y la enseñanza. La universidad católica se entiende a sí misma, de acuerdo con las orientaciones de la Iglesia, como un lugar de búsqueda de la verdad y de conservación y comunicación del saber para el bien de la sociedad. Su enseñanza e investigación deben preparar a los estudiantes para asumir roles de responsabilidad tanto en la Iglesia como en la sociedad, inspirados en los principios cristianos y motivados para vivir su vocación cristiana con madurez y coherencia.

Las orientaciones eclesiales definen la identidad y misión de las universidades católicas en términos confesionales de evangelización y promoción de la fe. Las universidades católicas deben cultivar y promover la revelación cristiana a través de la investigación científica y la formación superior en diversas disciplinas, según los principios de la doctrina católica. Esta misión debe promover el diálogo entre la fe y la cultura y el respeto a la libertad académica, siempre que los trabajos disciplinarios se mantengan en el marco de los principios de las ciencias y sus métodos y de las "exigencias de la verdad y el bien común"[3].

Entre las actividades de las universidades católicas se definen la enseñanza, la investigación y el servicio a la sociedad. Según Juan Pablo II: "La Universidad Católica, en cuanto Universidad, es una comunidad académica que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y del patrimonio cultural"[4].

En términos ideales, las orientaciones eclesiales definen que las universidades católicas también deben desarrollar y contribuir a una "pastoral universitaria", buscando la atención a la formación personal y cristiana de los miembros de su comunidad, así como colaborar con las autoridades eclesiásticas.

Estas orientaciones de la Iglesia son más o menos seguidas por la mayoría de las universidades católicas en América Latina, sobre todo aquellas que dependen de la jerarquía local o que son "pontificias" y mantienen lazos con el Vaticano.

La UCLouvain, a diferencia de sus pares latinoamericanas, sin embargo, reconociéndose inserta en una tradición cristiana, ha fortalecido su autonomía académica e institucional con el tiempo, como la mayoría de las universidades

1. J. PABLO II, *Constitución Apostólica. Ex Corde Ecclesiae del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas*, Roma,1990, en línea: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html; P. LAGHI, E. PIRONI y P. POUPARD, *Presencia de la iglesia en la universidad y en la cultura universitaria,* Roma, Congregación Para La Educación Católica,1994.

2. A. GARCÍA QUEZADA, «El desafío cultural de las universidades católicas», dans *Humanitas*, 2007, 36, en línea, https://www.humanitas.cl/educacion/el-desafio-cultural-de-las-universidades-catolicas

3. Ibid.

4. J. PABLO II, *Constitución Apostólica,* p. 12.

europeas de origen religioso, pero que han experimentado procesos de secularización.

Aunque la UCLouvain conserva la referencia "católica" en su nombre y promueve ciertos valores asociados a esta tradición, opera de manera independiente de la jerarquía eclesiástica y toma sus orientaciones con mayor libertad. Sus vínculos con la Iglesia son históricos y culturales, pero sus decisiones son autónomas, lo que le permite mantener un enfoque inclusivo y abierto, atrayendo a estudiantes y académicos de diversas creencias y orígenes, generando un espacio de libertad académica singular. Esta universidad se centra en la práctica en la excelencia académica, la investigación interdisciplinaria y su impacto social e internacional más que en una afiliación confesional. Por ello, sociológicamente, podemos decir que se trata de una universidad "secularizada".

No es de extrañar que tareas como la evangelización y la pastoral, la colaboración con autoridades eclesiásticas, tanto como el cuidado de las exigencias de una verdad revelada, no constituyen ya los valores y principios primordiales de la UCLouvain del presente.

En cambio, lo que se descubre en los documentos oficiales que ha aprobado en años recientes dice relación con valores de una sociedad abierta y comprometida, posicionándose como una universidad moderna y global, "con raíces en la tradición cristiana"[1].

Por cumplirse el aniversario número 600, esta universidad de larga tradición ha definido un plan "Horizon 600" (UCLouvain, 2021), que ancla a la universidad en torno a cuatro orientaciones fundamentales:

1. Una universidad abierta
2. Una universidad innovadora
3. Una universidad colaborativa
4. Una universidad comprometida

Los académicos de la UCLouvain disfrutan de libertad académica, tal como está inscrito en su constitución: tienen libertad de pensamiento en la búsqueda de una verdad construida científicamente, no sometida a las normas del momento.

La UC Lovaina es, entonces hoy, un espacio intelectual y humano cosmopolita, cuya diversidad favorece el encuentro con el otro y con el mundo, en un espíritu de discusión racional y enriquecimiento mutuo. La tradición cristiana, que la UCLouvain comparte con la KU Leuven, constituye un patrimonio vivo que impulsa un pluralismo original, beneficiando y respetando a todos, independientemente de sus convicciones personales[2].

Cabe destacar someramente un aspecto de la vocación de la UCLouvain y que subyace a su trabajo con Chile y los y las estudiantes/académicos chilenos. Se trata de que la UCLouvain ha mantenido, fiel a su larga tradición histórica, una marcada *vocación por la cooperación internacional*, particularmente en las áreas de:

1. Ver portal web oficial de la UCLouvain: https://uclouvain.be/fr/index.html
2. Ver página web de la UCLouvain.

cooperación al desarrollo, formación de estudiantes extranjeros y preocupación por el desarrollo de América Latina[1].

Desde inicios del siglo XX, la Universidad Católica de Lovaina se ha caracterizado por sus estrechos lazos con el clero, la Iglesia católica chilena y un grupo selecto de chilenos y chilenas que han realizado su formación en dicha institución. Estas personas han hecho significativos aportes en Chile en los ámbitos del desarrollo, la academia, los derechos humanos y la democracia.

2. Sobre los catolicismos sociales (1965-2024)

La relación de la UCLouvain con Chile no puede ser entendida bien sin hacer un análisis de qué estamos hablando cuando hablamos de Chile, que en este caso es su contraparte. No nos referimos a toda la sociedad chilena, aunque tampoco a todos los potenciales estudiantes, ni a las élites intelectuales en su conjunto; nos referimos a las élites y potenciales estudiantes que se ubican en las áreas de influencia del catolicismo o de las corrientes socioculturales que se derivan del mismo.

Se ha estudiado al catolicismo social en Chile, aunque queda bastante todavía por profundizar en él de forma sistemática[2]. Aquí nos interesa dibujar, en forma comprensiva, un cuadro global a modo heurístico, que permita entender su evolución en la historia reciente y en sus diversos tipos.

Haciendo una revisión somera de la evolución sociohistórica del catolicismo en Chile desde la década del 60 (es decir, desde el Concilio Vaticano II) en adelante, es posible llegar a configurar al menos tres tipos de catolicismos sociales que ahora describimos a modo de tipología. Tenemos tres tipos que hemos rotulado: *social cristianismo*, *cristianismo liberador* y *catolicismo social del siglo XXI*. Veamos, entonces, estos tipos en su descripción analítica:

3. El social cristianismo

El *social cristianismo* ha estado presente en Chile desde principios del siglo XX, cuando la "cuestión social" motivó una renovación entre los católicos conservadores, que derivó en la década de 1930 en el surgimiento de la Falange Nacional. En los años cincuenta, basándose en las directrices del humanismo cristiano, especialmente inspirado por Jacques Maritain[3], se fue conformando la base ideológica de los

1. En diciembre de 2022, la UCLouvain firmó con el gobierno chileno y los gobiernos de la comunidad francófona y la región Wallona, veintiséis proyectos de cooperación académica y científica. Siete de ellos entre la UCLouvain y distintas universidades chilenas. Ello fue en el marco del programa de cooperación 2023-2025 (UCLouvain, 2023).

2. E. DEVÉS, «Pensamiento socialcristiano y circulación de las ideas: redes a través de las cuales se importaron y se exportaron ideas durante los largos 1960s en Chile», dans *Historia: Questões & Debates*, 2010, 53, p. 121-149.

3. J. MARITAIN*, Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad,* Santiago, Ercilla,1947.

partidos que posteriormente adoptaron la denominación de "democracia cristiana"[1].

En el período de posguerra, el social cristianismo tuvo también un notable auge en algunos países europeos[2] y especialmente en Bélgica, para el caso que nos convoca. En Chile, la corriente demócrata cristiana ha tenido una influencia significativa desde los años 60 hasta la actualidad, con sus respectivos ciclos.

Paralelamente a estas corrientes laicas de inspiración cristiana, dentro de la Iglesia surgieron movimientos inspirados inicialmente por figuras como el padre Fernando Vives y el padre Alberto Hurtado[3] y, posteriormente, por los Movimientos de Acción Católica Especializada y las comunidades eclesiales de base, que luego fueron radicalizando sus posturas sociales y políticas.

Es digno de anotar que el Padre Hurtado s.j. (luego canonizado por el papa en 2005) fue una figura clave en el desarrollo del social cristianismo en Chile, habiendo sido formado en la UCLouvain, donde profundizó su pensamiento y compromiso social. Su libro ¿Es Chile un país católico?[4], escrito en 1941, es una emblemática obra donde analiza críticamente a la sociedad y al catolicismo chileno y desarrolla su visión de un cristianismo auténtico y comprometido con la justicia. Las obras del Padre Hurtado desarrolladas entre las décadas de 1930 y 1950 seguían teniendo eco en el catolicismo social de la década de 1960 y 1970.

4. Cristianismo liberador

La teología de la liberación surgió a finales de los años 60[5]. Este fue un movimiento teológico que buscaba interpretar el Evangelio desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, inspirando a muchos católicos, comunidades y líderes de la sociedad civil a comprometerse activamente en la lucha por la justicia social. Figuras como Gustavo Gutiérrez en Perú, Leonardo Boff en Brasil y Jon Sobrino en El Salvador fueron pioneros de este movimiento. Varios sacerdotes en Chile fueron los seguidores de esta corriente, siendo el padre Ronaldo Muñoz sscc uno de los más destacados. Esta teología ha sido un factor fundamental en el desarrollo del catolicismo social

1. A. BOTTO, «Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia», *Teología y vida*, 2008, 49, p. 499-514; F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la Rerum novarum en España, 1889-1902,* Madrid, CSIC, 1983; A. M. STUVEN, «El "Primer Catolicismo Social" ante la cuestión social: un momento en el proceso de consolidación nacional», dans *Teología y vida*, 2008, 49, p. 483-497; A. SANTONI, «Religión, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada», dans *Historia y Política*, 2013, 29, p. 193-218.

2. M. A. SHADEL, *Interrupting Capitalism: Catholic Social Thought and the Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

3. P. P. ESPINOSA SANTANDER, «¿Es Chile un país católico? Polémica en torno a un libro del Padre Hurtado», en *Teología y vida*, 2005, 46, 4, p. 625-674.

4. A. HURTADO, ¿Es Chile un país católico?, Santiago, Splendor, 1941.

5. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

en América Latina y Chile[1]. Pero esta corriente no fue solo de sacerdotes, sino que convocó a miles de laicos, comunidades de base y católicos de a pie que se movilizaron por el cambio y la justicia social.

El cristianismo liberador inspirado en la Conferencia de Obispos de Medellín (1968) se desarrolló en Chile bajo distintas instancias y movimientos, siendo una primera fase la *Iglesia Joven*, luego los *Cristianos por el Socialismo*, luego, las *Comunidades Eclesiales de Base* y *la Iglesia de los pobres,* que se jugaron, especialmente, por la defensa de los derechos humanos y la pastoral de la solidaridad bajo la dictadura de Pinochet.

Las corrientes del cristianismo liberador contienen una perspectiva sinodal y comunitaria, que ya estaba presente en los movimientos de Acción Católica Especializada y que ha sido redimensionada por el papa Francisco. Su modelo eclesial, como "Pueblo de Dios", contrasta con una tradición jerárquica dominante en la Iglesia.

En el plano laical, la expresión política de los cristianos inspirados en esta corriente se tradujo en partidos políticos como el MAPU y la Izquierda Cristiana; luego, con una presencia subsumida, en la Renovación Socialista, el Partido por la Democracia y el Partido Socialista.

Como toda corriente eclesial no dejó de tener detractores al interior y en el exterior de la Iglesia. Esta corriente fue considerada tempranamente una "desviación" por corrientes contrarias[2] e incluso sectores conservadores y cierta jerarquía llegó a tener interdictos con algunos de sus escritos y acciones[3]. Con el tiempo, estas críticas han ido cediendo[4] y bajo el papa Francisco se ha reconocido el aporte de esta corriente a la renovación eclesial y social.

5. Catolicismo social del siglo XXI

El catolicismo social ha experimentado transformaciones significativas en el siglo XXI, respondiendo a las dinámicas y acontecimientos de la época[5]. La pérdida de

1. Á. RAMIS, «El catolicismo social desafiado. Tres acercamientos críticos a la Doctrina Social de la Iglesia, desde experiencias teológicas contextuales», *Coloquio Catolicismo social en Chile,* 2009; E. SILVA, «Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis», en *Teología y vida*, 2008, 49, 4, p. 617-648.

2. M. FOYACA, «Desviaciones del catolicismo social en América Latina», en *Revista de Fomento social*, 1966, 83, p. 265-281.

3. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius: Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación,* Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1984 ; J. RATZINGER & V. MESSORI, *El informe sobre la fe*, San Francisco, Ignatius Press, 1985.

4. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia: Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, Ciudad del Vaticano, 1986.

5. «Catolicismo social» es un término que usan varios historiadores para referirse a ese movimiento de la primera mitad del siglo XX que, inspirado en las Encíclicas Sociales, combatió al conservadurismo. Los conceptos "social cristianismo" y "cristianismo liberador" son ampliamente empleados en la literatura. El concepto "cristianismo social del siglo XXI", en cambio, es un neologismo propuesto aquí por el autor para designar esa sensibilidad progresista inspirada en el cristianismo que se ha desarrollado en el mundo católico estas últimas décadas.

vigencia de las corrientes anteriormente descritas puede fecharse hacia fines del siglo XX. En la década de 1990 hacia adelante, y con mayor claridad en lo que va del siglo XXI, es posible hablar de una transformación del catolicismo socialmente comprometido, en Chile y en muchas regiones de América Latina.

Se trata de un catolicismo más plural y fluido, laical, ecuménico, que no puede catalogarse como movimiento, sino más como una "sensibilidad" transversal con fronteras difusas. Ya no se organiza en movimientos ni partidos políticos[1], y sus lazos con la Iglesia son más amplios, diversos y laxos, a veces inexistentes. En este sentido, el compromiso social es más difuso, "líquido" y más secularizado y complejo que los anteriores movimientos del catolicismo social que eran militantes, orgánicos e institucionales. Se trata de una sensibilidad cristiana progresista que atraviesa distintas opciones que van desde el social cristianismo de izquierda, la socialdemocracia, el socialismo, el comunitarismo, el cooperativismo, el feminismo, el ecologismo y opciones semejantes[2].

Los énfasis actuales de las enseñanzas sociales del catolicismo apuntan a entender que la justicia social y la justicia ecológica forman parte de un mismo propósito[3]. La propuesta del papa Francisco de "ir hacia las periferias" promueve una práctica de acompañamiento[4]. Su magisterio ha sido claro al proponer un humanismo integral que enfrente problemas globales, como los económicos, sociales, migratorios y ecológicos. Este catolicismo social del siglo XXI es pluralista y actúa en el contexto de una sociedad diversa, multirreligiosa e intercultural[5] .

Algunos/as intelectuales cuestionan las posturas solidarias y comprometidas de este tipo de catolicismo por no haber profundizado en cuestiones como la problemática de la mujer y el racismo[6]. Adicionalmente es necesario anotar que en la dinámica socio-histórica chilena y latinoamericana van surgiendo nuevas vertientes ligadas a la teología feminista, a la teología indígena y a la teología pluralista.

6. Dinamismos y transversalidad entre estos catolicismos sociales

Estas tres corrientes del catolicismo social se suceden en el tiempo y, aunque hoy coexisten, es la tercera corriente la que claramente predomina. En su dinamismo, han sufrido tensiones y conflictos entre ellas, aliándose o desligándose según sus

1. Papa Francisco, «Discurso final del Papa en el encuentro sobre "La Protección de los Menores en la Iglesia"», *Humanitas* (2019), en línea: http://www.humanitas.cl/iglesia/discurso-final-del-papa-en-encuentro-sobre-la-proteccion-de-los-menores-en-la-iglesia

2. En esta clasificación no caben los llamados «socialcristianos», tal como lo reivindican algunas corrientes de derecha para presentar su conservadurismo como «renovado».

3. T. VINCIGUERRA, «Contributive Justice and Ecology», dans *Journal of Catholic Social Thought*, 2021, 18, 2, p. 269-281.

4. M. A. SEDMAK, «"Go Out to the Peripheries": The Social Vision of Pope Francis», dans *Journal of Catholic Social Thought*, 2023, 20, 2, p. 457-480.

5. F. SAHAYADAS, «Revitalizing Caholic Social Thought in a Multireligious World», dans *Journal of Catholic Social Thought*, 2023, 20, 1, p. 123-141.

6. M. J. CLARK y A. ROWLANDs, «Fratelli tutti: Reading the Social Magisterium of Pope Francis», dans *Journal of Catholic Social Thought*, 2022, 19, 1, p. 5-23.

afinidades políticas con la derecha, el centro o la izquierda en la sociedad secular. Estas corrientes también se ven confrontadas dentro de la Iglesia por corrientes conservadoras o espiritualistas, con las que conviven o compiten por ser la corriente dominante.

Ahora bien, la pregunta que corresponde hacerse es, más allá de una tipología analítica del sociólogo…, ¿existen realmente estos catolicismos sociales? Sabemos que toda tipología es una descripción que enfatiza ciertos rasgos típicos, pero no siempre capta todos los detalles, la dinámica y la complejidad. Más allá de una caracterización que puede parecer esquemática, la respuesta a la pregunta es ambivalente: sí y no existen estos tres tipos en el presente. Sí, existe el social cristianismo dado que sigue siendo reivindicado por algunos grupos y líderes, intelectuales y activistas, pero no, dado que ya no tiene la fuerza doctrinal ni política que tuvo en el pasado. Sí, existe el cristianismo liberador que aún inspira a muchas personas y comunidades de base, pero ya no porque no tiene la enorme fuerza que tuvo en los años 70 y 80, habiéndose diluido en diversas teologías como la teología bíblica, las teologías feministas, las teologías indígenas o ecológicas.

¿Y el catolicismo social del siglo XXI, existe? La respuesta nuevamente es sí y no: sí, en tanto es una corriente plural alentada por la Iglesia, impulsada por las enseñanzas del papa Francisco y expresada en congregaciones y comunidades; sí, porque en realidad existen innumerables comunidades, líderes y activistas en la Iglesia y en la sociedad y la política que inspirados en este tipo de cristianismo progresista se comprometen transversalmente y por diversos medios, como los derechos humanos, la justicia, la equidad de género, la solidaridad, la ecología y la transformación justa, democrática y sustentable del país.

Pero hay que también afirmar que no. ¿En qué sentido? No, porque este tipo de catolicismo, a diferencia de sus dos anteriores, ha dejado de ser una corriente laical dominante en la esfera pública y en la vida cultural y política, diluyéndose o incluso siendo anulada por dos grandes factores históricos recientes: la crisis de abusos sexuales del clero y la secularización intensa, especialmente entre las élites católicas.

Por una parte, la crisis de los abusos sexuales del clero ha impactado a la Iglesia y a la sociedad[1]; ha desprestigiado al catolicismo del siglo XXI y alejando a muchos grupos y elites, líderes, capas medias e intelectuales de la Iglesia. Por otra parte, la tendencia de los procesos de modernización y los cambios culturales durante el siglo que vivimos están marcando un proceso de secularización en Chile que ha estado impactando especialmente a las élites en general y a las élites católicas en particular. A ello se suman las nuevas filosofías y epistemologías postmodernas y el avance revolucionario de la ciencia-técnica, al igual que la "mediatización" de la sociedad gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación y la información. También las corrientes críticas de las instituciones, el desapego a ellas, va impactando diversos campos del ámbito político, cultural y religioso. La desconfianza hacia la política

1. C. PARKER y J. M. PÉREZ VALDIVIA, «The Karadima case of abuses in Chile», en V. LECAROS & A. L. SUÁREZ (eds.), *Abuse in the Latin American Church,* London, Routledge, 2024, p. 202-218.

se ve aparejada con la desconfianza hacia las instituciones públicas y también hacia las iglesias[1]. La crisis del sistema de representación en el campo político y la fragmentación inciden también en el compromiso político de los laicos.

Estos dos movimientos históricos, la crisis eclesial y la crisis secularizante del sistema social y político, por sí mismos o bajo procesos de interacción van, a su vez, desdibujando el mensaje cristiano en lo social y lo político. Estos son macroprocesos. Pero ahora la pregunta que hay que responder es acerca de los actores sociales. ¿Existe en el "laicado" católico este catolicismo social del siglo XXI? Mirada la realidad en sus rasgos generales es posible, a nuestro juicio, responder afirmativamente; claro que es necesario aclarar algunas cuestiones. Podemos decir que sí existe un catolicismo social, plural, en numerosos líderes/esas laicos y grupos de la sociedad, movimientos sociales y políticos. Pero debemos hacer la salvedad; se trata de una existencia latente, no explícita. Una suerte de catolicismo social como forma de "religión invisible"[2].

Hablamos de un catolicismo implícito, sujetos de inspiración cristiana, en la vida pública, con un compromiso con la justicia, la democracia, el medio ambiente y la equidad de género. Son sujetos secularizados, que no reconocen una identidad confesional, aunque se alimentan de un *ethos* progresista que reconoce una inspiración en valores de la cultura cristiana y todavía respetan a la Iglesia, aunque con legítimas críticas. Existen, a su vez, diferencias generacionales, ya que los adultos y mayores generalmente tuvieron, en épocas pasadas, una experiencia de mayor cercanía con la vida activa y sacramental de las parroquias, comunidades y movimientos de Iglesia, en tanto los más jóvenes han vivido menos esa experiencia y solo reconocen una socialización (familiar o escolar) en valores de inspiración cristiana.

7. La Universidad Católica de Lovaina y su relación con estos catolicismos (1965-2024)

Es importante contextualizar esta relación entre Lovaina y Chile durante las últimas décadas, ya que ella se ha desarrollado en un contexto de crisis eclesiales en ambos países. Mientras Bélgica ha experimentado una profunda secularización, Chile ha sido testigo de crisis más intensas, particularmente debido al escándalo de abusos sexuales del clero, como el caso Karadima[3]. En Bélgica, la secularización ha significado una pérdida enorme de influencia para la Iglesia católica, lo que ha resultado en un descenso del catolicismo histórico[4]. Además, la Iglesia belga ha sido

1. CEP, *Encuesta CEP N° 92, Agosto-Septiembre 2024*, Centro de Estudios Públicos, 2024: https://www.cepchile.cl/encuesta/encuesta-cep-n-92/2024; PUC, *Encuesta Nacional Bicentenario UC 2023*m Centro UC Políticas Públicas Resultados, 2023: https://encuestabicentenario.uc.cl/publicaciones/resultados-encuesta-bicentenario-2023/2023.

2. T. LUCKMAN, *The Invisible Religion*, United States, Macmillan,1967.

3. PARKER y PÉREZ-VALDIVIA, «The Karadima».

4. A. ECHEVERRÍA, «De la falta de curas a la herida de los abusos: la Iglesia belga que verá Francisco», en *Religión digital,* 2024, https://www.religiondigital.org/vaticano/falta-herida-abusos-Iglesia-Francisco_0_2709029072.html

profundamente afectada por los escándalos de abuso sexual y la controversia de la adopción forzosa de menores[1], lo que ha deteriorado aún más su posición pública.

En Chile, la crisis ha sido incluso mayor. El escándalo del abuso perpetrado por Fernando Karadima, junto con otros prominentes sacerdotes, ha dañado la credibilidad de la Iglesia católica. La malograda visita del papa Francisco en 2018[2], la renuncia general de los obispos tras la investigación del Vaticano por la Comisión Scicluna y los ataques a templos durante el estallido social de 2019, evidencian la magnitud de la crisis en Chile. Según la encuesta Latinobarómetro (2018), el 71.6% de los chilenos expresó "poca o ninguna confianza" en la Iglesia católica, la cifra más alta entre los dieciocho países latinoamericanos encuestados (con una media del 36.2%). Para 2023, la encuesta Bicentenario señaló que solo el 16% de los encuestados en Chile confiaba en la Iglesia[3].

A pesar de estos contextos de crisis, Lovaina ha contribuido a la evolución de los catolicismos sociales en Chile, formando a profesionales y académicos que han impactado tanto en la vida eclesial como social del país. A lo largo de la historia reciente, la Universidad Católica de Lovaina ha sido un semillero de formación para destacados intelectuales y figuras influyentes, en las tres corrientes del catolicismo social chileno, quienes han tenido un rol crucial en el desarrollo, la democracia y la cultura de Chile. Esta institución, una de las más antiguas y prestigiosas de Europa, ha acogido a numerosas generaciones de estudiantes que, al regresar a su país, han dejado una huella significativa en diversos ámbitos del conocimiento y la política. A través de su paso por Lovaina, muchos de estos profesionales no solo contribuyeron al enriquecimiento de la educación chilena, sino que también se consolidaron como referentes en sus respectivos campos, tanto en Chile como a nivel internacional.

Lovaina ha sido importante en la formación de líderes demócrata cristianos en la primera época analizada, entre 1965 y 1980. Luego sobre todo en la década de 1970 y 1980, Lovaina fue un espacio de formación para reconocidos intelectuales de la corriente liberadora y de izquierda en el catolicismo. Finalmente, desde la década de 1990, pero especialmente en las últimas dos décadas de 2010 y 2020, Lovaina ha posibilitado la formación y reproducción de sujetos que se ubican en el marco de lo que hemos llamado aquí el catolicismo social del siglo XXI.

Los *Ancien de Louvain*, como se les conoce a los exalumnos de esta prestigiosa universidad, han jugado un papel fundamental en varias instituciones clave del

1. Esquila Misional, «Abusos en Bélgica, una herida sin cicatrizar para la Iglesia», *Esquila Misional. Revista Latinoamericana de información y animación misionera* (2024), https://esquilamisional.org/2024/09/27/abusos-en-belgica-una-herida-sin-cicatrizar-para-la-iglesia/

2. C. PARKER y J. M. PÉREZ VALDIVIA, «The Failed Visit of Francis to Chile and the Catholic Church Crisis», dans *Research in the Social Scientific Study of Religion,* 2019, 30, p. 394-416.

3. PUC, «Encuesta Nacional».

Estado y la sociedad chilena[1]. En el período post-dictadura (1990 en adelante), su influencia se ha extendido en universidades como la Universidad Alberto Hurtado (UAH), la Universidad de Santiago de Chile (USACH), la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), la Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), la Universidad Católica de Temuco (UCT) y la Universidad de Chile[2], entre otras, donde han contribuido al desarrollo académico. Además, su impacto se ha sentido en ministerios, como el de Educación, Planificación y Relaciones Exteriores, en el Parlamento, en círculos sociales e intelectuales, y en organismos internacionales. Este enriquecedor intercambio académico ha permitido que la Universidad Católica de Lovaina forme parte esencial de la formación de una élite chilena que ha sido influyente en la modernización y la democratización del país.

Una figura relevante en este contexto es el filósofo belga Jean Ladrière, quien recibió el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad de Santiago de Chile en 1997, subrayando la conexión duradera entre Lovaina y Chile. A lo largo de las últimas décadas, se ha fortalecido esta relación, evidenciada por el establecimiento del cuarto capítulo de exalumnos (Alumni Chapter) de la Universidad Católica de Lovaina en Santiago de Chile, el primero en América Latina[3]. Este lazo académico ha facilitado que más de 300 exalumnos chilenos de tres generaciones hayan pasado por Lovaina en los últimos treinta años, creando un espacio de movilidad académica y de redes de intercambio que, junto con los programas de Erasmus, permite que estudiantes chilenos y belgas compartan experiencias formativas en ambos países.

La experiencia educativa en Lovaina no se limita únicamente a lo académico. Los estudiantes chilenos han encontrado espacios de socialización más allá de las aulas, participando en círculos y actividades extracurriculares que fomentan una comunidad diversa y activa. Estos espacios incluyen en primera instancia al Secrétariat du Tiers-Monde (1967-1984)[4] de la propia UCLouvain, a instancias como el *Groupe de Synthèse*, fundado por los esposos Morren, y organizaciones como las

1. C. PARKER, «L' université latino américaine dans un nouveau context», dans I. YÉPEZ DEL CASTILLO (ed.), *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé?*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 113-123.

2. La Universidad de Chile ha mantenido lazos de cooperación con la UCLouvain y la KUL. En cambio, la relación de la UCLouvain con la PUC de Chile ha sido muy tardía precisamente porque en esta universidad el proceso de apertura durante el período democratizador fue muy posterior.

3. UCLouvain, *Un nouvel Alumni chapter à Santiago du Chili*, 2023, https://uclouvain.be/fr/decouvrir/actualites/un-nouvel-alumni-chapter-a-santiago-du-chili.html

4. El Secrétariat du Tiers-Monde (1967-1984) era el servicio de becas internacionales de la UCLouvain que por muchos años otorgaba las becas a estudiantes extranjeros, especialmente provenientes del Tercer Mundo. No solo era un espacio de becas, sino también un espacio de acogida y encuentro de primer orden para los becarios provenientes de distintos continentes, entre los cuales se encontraban varios chilenos. Durante años este centro fue dirigido por Guy Bajoit.

ASBL[1] y el CETRI[2] que, junto con otros lugares de encuentro y solidaridad como *La Casa de las Peñas*[3], han facilitado el surgimiento de redes formales e informales entre los estudiantes chilenos y latinoamericanos. Estos vínculos han servido para fortalecer la colaboración y el apoyo mutuo entre compatriotas durante su estancia en Lovaina, y también han contribuido a la inserción de los chilenos en las redes latinoamericanas e internacionales más amplias.

Asimismo, la Universidad Católica de Lovaina y la ciudad misma, Louvain-la-Neuve, se han consolidado como lugares de confluencia y renovación. A lo largo de los años, estos espacios han ofrecido a los estudiantes, tanto belgas como chilenos, la oportunidad de entrar en contacto con una realidad social y cultural diferente, cosmopolita y abierta a los desafíos contemporáneos. Este entorno no solo enriquece el bagaje académico y personal de los estudiantes, sino que les permite repensar su identidad latinoamericana desde nuevas perspectivas, volviendo a su país con una visión más amplia y nuevas energías para afrontar los retos locales.

UCLouvain ha contribuido a la formación de pregrado y posgrado y al avance del conocimiento, generando espacios de intercambio, seminarios, proyectos e investigación conjunta, tesis de posgrado, publicaciones conjuntas. Muchas disciplinas han sido enriquecidas por el paso de estudiantes chilenos por Lovaina, como educación, sociología, medicina, psicología, administración y gestión, filosofía, historia, etcétera.

En el ámbito de las ciencias sociales, cabe destacar que Lovaina también ha sido un espacio clave para el desarrollo de la sociología de la religión en América Latina[4], teniendo a profesores como François Houtart, Jean Remy, Frederic Debuyst, Lilian Voye, Philip van Parijs, Michel Molitor, Jean Pierre Hierneaux, entre otros, y discípulos como Otto Maduro en Estados Unidos, Imelda Vega Centeno en Perú, Pedro Ribeiro de Oliveira en Brasil, Ana María Bidegain en Colombia, Hugo José Suárez en México, y en Chile a Francisco López, Andrés Opaso, Justino Gómez, Aldo Meneses y Cristián Parker, quienes han tenido un papel destacado en este campo.

Asimismo, durante la dictadura chilena en la década de 1980, surgió la *Pastoral del Exilio*, una iniciativa impulsada por estudiantes y exiliados en Lovaina, liderados por el padre Luis Caro, redentorista, que ofreció apoyo a los chilenos desplazados en Europa. Este movimiento, con un fuerte apoyo desde Lovaina, culminó en un importante encuentro en Roma en 1984 con la participación de obispos chilenos y se extendió a varios países europeos.

---

1. ASBL, las ONG de distinto tipo que se desarrollaban en torno a variados temas en la ciudad de Louvain-la-Neuve con varias de las cuales interactuaban chilenos y latinoamericanos.

2. CETRI: *Centre Tricontinental* fundado por el sacerdote y sociólogo François Houtart, centro de estudios, bibliotecas y debates, dedicado a la solidaridad con el Tercer Mundo y con especial acogida de latinoamericanos y chilenos.

3. Casa de las Peñas: espacio de encuentro comunitario, restaurante y centro de eventos de la comunidad latinoamericana de Louvain-la-Neuve al cual asistían asiduamente los chilenos.

4. Como puedo testimoniar por mi propia trayectoria.

Finalmente, no cabe duda de que la Universidad Católica de Lovaina ha tenido un impacto histórico significativo en la formación de una élite chilena, pero también ha obtenido beneficios de este dinámico intercambio académico. Aunque la secularización ha avanzado más rápidamente en Bélgica que en Chile, su influencia ha tocado profundamente a las élites chilenas, transformando el papel de la Iglesia y la religión en ambos contextos. Este intercambio continuo entre Lovaina y Chile sigue siendo un motor de innovación y desarrollo cultural, académico y político, asegurando que ambas sociedades se enriquezcan mutuamente a través de estas interacciones.

Lovaina ha interactuado con los catolicismos sociales en Chile de modo variado. Su impacto se ha manifestado bajo distintas formas: por la formación de profesionales y académicos a la cual ya hemos hecho alusión; por la retroalimentación con las distintas corrientes del catolicismo social, y por la recepción de las influencias que provenían de Chile y América Latina.

A través de la formación de estudiantes chilenos en Lovaina, la UCLouvain ha retroalimentado las corrientes de catolicismo social en Chile. Estos intercambios han influido tanto en los propios estudiantes como en las dinámicas eclesiales, culturales y sociopolíticas de ambos países.

La UCLouvain también ha sido receptora de influencias provenientes de Chile, principalmente a través del intercambio académico y sociopolítico, así como de los estudios y estudiantes que van y vienen entre ambos países. Las personas y las ideas se han cruzado, generando un movimiento fecundo que ha impactado en la vida universitaria y en la evolución del pensamiento católico social en Lovaina, especialmente aquel comprometido con la justicia internacional y el Tercer Mundo. En este sentido, la UCLovaina también ha sido beneficiaria de todo este intercambio.

Desde el punto de vista de la producción y reproducción de conocimientos, no podemos olvidar que la UC Lovaina se ubica en el centro europeo hegemónico y las universidades y comunidad académica chilena se ubican en las periferias, en vías de desarrollo. Se ha tenido presente la asimetría que favorece al centro en ambas partes y se ha intentado superarla. Ha habido muestras, desde la comunidad lovainense, de que se ha buscado respetar, reconocer y destacar el aporte que proviene de estudiantes, profesores e investigadores desde Chile. Con todo, la asimetría estructural permanece. Esta se ha ido superando a lo largo de los años, pero subsiste por razones ajenas a las voluntades individuales y a pesar de que los actores de uno y otro lado han tenido la precaución de poner en práctica estilos decoloniales. Más allá de esta condición de base, ha habido interacción personal equitativa y la retroalimentación mutua ha enriquecido tanto a la UCLouvain como a Chile.

Todo ello se ha dado también en el contexto de la evolución de los catolicismos sociales en Bélgica, que han tenido un decurso diferente al que hemos analizado para Chile y América Latina. En Bélgica y particularmente en la UCLouvain, se han dado fenómenos distintivos. Tanto en la Valonia como en Flandes, el social cristianismo tuvo en la posguerra una mayor incidencia histórica, influyendo en las estructuras partidarias, sindicales e institucionales del país, muchas veces apegado

a posturas más conservadoras. Partidos como el PSC (Partido Socialcristiano) y el CDH (Centro Democrático Humanista) han sido representativos de esta tendencia en sociedades en las cuales prácticamente hubo una división sociocultural y política marcada entre las culturas de origen católico y liberal-secular, siendo el campo católico representado por las instituciones y movimientos socialcristianos (sindicatos, partidos, universidades) y las instituciones y movimientos liberal-laicos (representados por sindicatos independientes, partidos liberales o socialistas, universidades "libres"). Este tipo de división sociocultural tan marcada no se ha dado en Chile y en ningún país latinoamericano.

Sin embargo, la secularización fue teniendo también durante la última parte del siglo XX un impacto profundo en las corrientes e instituciones de Bélgica, incluyendo a la propia Universidad Católica de Lovaina. Las instancias institucionales asociadas al catolicismo han perdido relevancia, al punto de que las corrientes más liberadoras apenas se esbozan y el pluralismo socialcristiano ha quedado casi desprovisto de referencias cristianas claras. Es en este contexto, que la UCLouvain sigue manteniendo una orientación progresista y abierta. Esto se refleja en su Plan Estratégico 600[1], en el que la universidad se presenta como un "laboratorio abierto de transición" a una sociedad más tecnologizada, abierta y sustentable:

> La ambición es hacer de la UCLouvain un verdadero laboratorio de transición, donde la enseñanza, la investigación y las inversiones para hacer nuestros campus más sostenibles estén plenamente articulados para enfrentar, decididamente, los desafíos del futuro[2].

En el marco de los 600 años[3], la retroalimentación de la UCLouvain con los catolicismos sociales en Chile y América Latina se dará bajo las orientaciones que tienen a la transición, la internacionalización y al compromiso con América Latina como norte. La transición que tiene en mente a las generaciones futuras supone como objetivo central responder al cambio climático y posicionarse como líder en la investigación y práctica de una transición económica, ecológica y social hacia una sociedad más sostenible. La internacionalización supone una apertura a la construcción del espacio europeo de educación superior, a la construcción de redes de influencia y a la comunidad internacional con el objetivo de formar a los ciudadanos del mañana. Y el compromiso con América Latina se refleja en que Lovaina busca mantener la constante preocupación por este continente con el que le unen lazos históricos, demostrando su vocación de servicio y colaboración.

8. Conclusiones y algunas reflexiones finales

Hemos visto cómo la UCLouvain es un centro relevante de producción y reproducción de conocimientos en la sociedad postindustrial europea y también es

1. UCLouvain, *Plan Stratégique 2021-2025. Horizon 600*, Louvain, 2021.

2. Marthe Nyssens, prorrectora de Transición y Sociedad. En página web de la UCLouvain: https://uclouvain.be/fr/index.html (accesado 24 de junio de 2024).

3. UCLouvain, *Plan Stratégique.*

un centro de difusión de valores y propuestas sociales. Hemos dado cuenta de los catolicismos sociales que se han desarrollado en Chile. Finalmente hemos analizado cómo es que la UCLouvain ha aportado e interactuado con esos catolicismos sociales. A modo de conclusiones desarrollamos ahora algunas reflexiones sobre la contribución histórica de la UCLouvain y el futuro del catolicismo social.

La contribución histórica de la Université Catholique de Louvain al desarrollo democrático de Chile es innegable entre 1965 y 2025[1]. Como un centro de excelencia, la UCLouvain ha sido instrumental en la formación de una élite que ha influido significativamente en la academia, las políticas públicas y la sociedad civil chilena. También en sus esfuerzos de intercambio y colaboración científica y académica. Su impacto se puede rastrear en relevantes universidades del país, algunas católicas, otras públicas, de Santiago y regiones. Entre ellas cabe destacar su colaboración con instituciones como la Universidad de Chile, la Universidad de Santiago de Chile y la Universidad Alberto Hurtado, que han fortalecido los lazos académicos y promovido intercambios intelectuales entre Bélgica y Chile.

La relación entre la UCLouvain y Chile no ha sido un intercambio unidireccional; por el contrario, mutuamente beneficiosa. Si bien ha existido una asimetría estructural en sus interacciones, este desequilibrio se ha reducido con el tiempo, a medida que ambas partes se han enriquecido mutuamente, aunque no ha sido superado del todo. Académicos y exalumnos chilenos han aportado valiosos conocimientos y contribuciones a la UCLouvain, fomentando un intercambio dinámico que ha beneficiado tanto a la universidad como a la sociedad chilena y a la sociedad belga.

A pesar de esta colaboración fructífera, la influencia del catolicismo social se ha debilitado significativamente debido a las crisis eclesiales. Tanto en Bélgica como en Chile, la Iglesia católica ha enfrentado desafíos que han reducido su rol como fuerza social. En Bélgica, los efectos de la secularización han sido más profundos, erosionando la influencia de la Iglesia en la sociedad en general. Mientras tanto, en Chile, estas crisis han impactado profundamente a los círculos de élite, debilitando aún más el alcance social del catolicismo social y su aporte transformador a la sociedad democrática, humana y sustentable.

Mirando hacia el futuro, emergen nuevos desafíos globales que redefinirán los paisajes culturales, políticos y sociales tanto en Chile como en Bélgica. Las presiones de la globalización, el cambio climático, el aumento de las desigualdades, los avances tecnológicos y el auge de la inteligencia artificial presentan cuestiones complejas que requieren respuestas innovadoras. Estas tendencias inevitablemente moldearán la trayectoria de instituciones como la UCLouvain y sus redes de exalumnos en América Latina, instándolas a adaptarse y a mantenerse relevantes en un mundo en constante evolución.

Esto plantea una pregunta urgente: ¿tiene aún un lugar el catolicismo social en el siglo XXI? Si bien persiste este movimiento, su capacidad para inspirar una transformación humanista de la sociedad parece cada vez más limitada. Las corrientes

1. Incluso desde la primera mitad del siglo XX, pero ese período no ha sido objeto de la reflexión en este trabajo y merecería trato aparte.

seculares y las crisis internas de la Iglesia han erosionado su influencia, dejando al catolicismo social progresista con un rol disminuido para enfrentar los desafíos contemporáneos. Su carácter amplio y difuso, ecuménico, laical e inorgánico le restan capacidad de influencia. El marco robusto que alguna vez definió al social cristianismo o al cristianismo liberador se ha diluido y la lucha por responder a las demandas de la sociedad contemporánea pone en duda la capacidad para impulsar cambios transformadores que provengan del plural catolicismo social del siglo XXI. Dada la inspiración laica y secularizada de las orientaciones actuales de la UCLouvain, su principal objetivo será impulsar formación de alto nivel y excelencia en procesos de cooperación internacional y no el fortalecimiento de los catolicismos sociales en tanto tales.

En conclusión, el legado de las contribuciones de la UCLouvain a Chile sigue siendo significativo, y su influencia histórica perdura en diversos sectores de la sociedad chilena. Sin embargo, tanto la UCLouvain como Chile enfrentan un desafío compartido: navegar en un mundo de rápidos cambios e incertidumbres mientras preservan los valores de solidaridad y justicia que alguna vez definieron al catolicismo social. El futuro dependerá de su capacidad para reinterpretar y revitalizar estos principios de manera que resuenen con las demandas del siglo XXI.

La UCLouvain ha sido un centro de formación para estudiantes/as chilenos que luego se han integrado en la vida eclesial, académica, cultural y social de su país. Muchos de estos/as egresados/as han influido en el conocimiento, las universidades y la vida académica, el servicio público y otras áreas de la sociedad chilena. El aporte de la UCLouvain a la formación de chilenos y chilenas y su interacción con los catolicismos sociales ha resultado significativo, pero el futuro plantea interrogantes sobre la continuidad y relevancia de estas corrientes en un contexto de profundas crisis y cambios globales.

Desarrollo, endogeneidades, economías plurales y socioeconomía (Lovaina en un trayecto)

Raúl González Meyer[1]

Introducción

El siguiente es un artículo que destaca marcas que sitúan el paso por −y la relación con− Lovaina dentro de un trayecto biográfico mayor[2]. Algo central en ello es el paso por el Instituto de Países en Desarrollo que permitió una conexión con la historia diversa de historias nacionales y continentes y con relatos y teorías situadas. Ello lo experimenté con compañeros provenientes de África, América Latina, Asia, mundo árabe, Europa del Este y, naturalmente, de la propia Europa Occidental y Bélgica. Asimismo, con académicos e investigadores de la UCL que expresaban genuinas preocupaciones −con visiones específicas y distintas− por esos diversos territorios.

1. Algunos antecedentes antes de partir a Lovaina

Previo al contacto con Lovaina, desde 1990, destacaré aspectos que se refieren, por un lado, a mi formación académica en economía en Chile y, por otro, a reflexiones sobre la sociedad chilena y a la experiencia socio-profesional y política en los años bajo la dictadura militar.

1.1. Acerca de la formación económica (y mirado a la distancia)

Estudié economía en el tiempo que se instala la dictadura militar en que gana rápidamente terreno un enfoque liberal radical denominado desde sus críticos como "neoliberalismo". Quiero destacar, sin pretensión de originalidad, tres aspectos de la formación recibida que serán centrales en una profunda separación posterior de tipo epistemológica y teórica.

---

1. Académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Licenciado en Economía, doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, diploma especial en países en desarrollo Universidad Católica de Lovaina y magíster en desarrollo urbano Universidad Católica de Chile.

2. Estudié el diploma especial de países en desarrollo entre 1991 y 1992. Luego formulé un proyecto doctoral que terminé realizando entre los años 1998 y 2005. Posteriormente fui profesor con la académica Isabel Yépez entre los años 2007 y 2013 del curso de magíster "Análisis socioeconómico de América Latina".

El primero lo definiré como el simplismo antropológico/filosófico acerca de la condición y motivaciones humanas. De manera ligera se enseñaba la existencia de un utilitarismo conductual innato en los sujetos. Ello era, también con liviandad, apoyado en un sustento moral de la idea de la "mano invisible" en que el utilitarismo de cada uno terminaba generando un bien común, frente a lo cual no era necesario crear un espacio público deliberativo. Hay que decir que, aunque se hacían referencias −pero no se le leía− al pensamiento inaugurador de A. Smith, no se desarrollaban lecturas problemáticas de su teoría, particularmente en su obra sobre la *Teoría de los sentimientos morales* −previa a su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*−, en que la visión sobre los individuos es mucho más compleja y matizada. Este utilitarismo era la instauración de un sujeto universal en lo temporal y espacial: el "homus economicus" como célula de base de la economía que, desde esa pulsión motora, atravesaba todo condicionante sociológico o cultural. Como escribió M. Granovetter se construía así una economía "subsocializada"[1], como una práctica que puede ser pensada desincrustada −usando la idea de K. Polanyi− de las condiciones sociales e históricas en las cuales existe[2].

Esto era acompañado de la epistemología del "positivismo lógico" en que los supuestos e hipótesis de comportamiento individual −y social por agregación de aquel− no debían ser juzgados por su realismo, sino por la medida en que estos predecían la realidad. Pero aquí ocurría un fenómeno "transformista" en este proceso deductivo-lógico que consistía en que si esta teoría (neoclásica) no daba cuenta de la realidad, el problema era más bien de esta, que no estaba funcionando como la teoría lo señalaba por efecto de distorsiones "extramercantiles" −particularmente desde la política− que impedían el comportamiento que indicaban los supuestos. Así, lo que se presentaba como una estrategia metodológica/epistemológica se transformaba en algo normativo: la forma de comportamiento que la teoría suponía era, finalmente, la forma de comportamiento normalizada como la racional[3]. Así, por ejemplo, se señalará con frecuencia en clases y textos de la aversión al riesgo del campesino como distorsión de la conducta racional sin entender, como diría Chayanov, al estudiar la economía familiar campesina, que allí no existía una racionalidad maximizadora de los ingresos[4] .

Otro rasgo central del análisis era la estática comparativa**.** Aquí**,** el cambio de

1. M. GRANOVETTER, *Le marché autrement. Les réseacu dans l'économie,* Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

2. J. LOUIS LAVILLE, «Definiciones e instituciones de la economía», en J. L. CORAGGIO (ed.), *Qué es lo económico*, Buenos Aires, CICCUS, 2009, p. 23-38

3. De allí algunos críticos señalan que la ciencia económica se mostraba como una ciencia «perfomativa» que buscaba moldear la realidad a sus supuestos

4. Como señala Pablo Guerra, es como carecer de conceptos para definir lo que es una cebra y por ello terminar definiéndola como un caballo con rayas. P. GUERRA, *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas*, Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2014; R. BARTRA, «La teoría del valor y la economía campesina: Invitación a la lectura de Chayanov», en O. PLAZA (seleccionador de textos), *Economía Campesina*, Lima, DESCO, 1979, p. 289-308.

una situación económica a otra toma la forma del pasaje, en el corto plazo, de una situación de equilibrio a otro estado de equilibrio a partir del cambio de una variable específica que alteran las funciones de demanda u oferta: una tecnología, un gusto, etcétera. Esto significaba una escasa formación para entender procesos y cambios más estructurales de la economía y sociedad y para entender el movimiento histórico con sus contradicciones que pueden marcar determinados períodos; o acontecimientos que pueden dar origen a nuevos tiempos[1].

1.2. Acerca de la historia antes de Lovaina y más allá de la disciplina económica

Entré a la Universidad en 1972 en un tiempo que era un "llamado a la acción" social y política con relación a la dirección de la sociedad chilena. El golpe de Estado no significó la clausura de ello sino redefinió a sangre y fuego el escenario dentro del cual esa "pulsión" siguió existiendo. Previo al viaje a la UCL, esa energía instalada buscó sus cauces −al interior de los radicales cambios de Chile en las décadas del 70 y 80 del siglo XX− a la acción política organizacional frente a la dictadura y, también, de manera muy marcadora, a la experiencia de trabajo en organismos no gubernamentales que crecieron en esas décadas. Todo atravesado por preguntas y apuestas sobre el Chile del futuro. Revisitando esos tiempos se pueden relevar "puntos de mira" que me acompañaron en mi relación con la UCL; inicialmente, con su "Instituto de Países en Desarrollo".

a) Mirar y construir sociedades "desde abajo hacia arriba"

En los años 80, antes del viaje a Lovaina, establezco un creciente interés por lo local y lo regional (meso nivel) como escalas de lo social[2]. Ello en oposición a poderes sociales muy centralizados como las dictaduras latinoamericanas experimentadas, al igual que los socialismos reales. Ese interés comprendía la idea de comunidades locales fuertes y competencias estatales que reforzarán los niveles locales[3].

Esa simpatía localista tomaba fundamentos para pensar una democracia más plena, designada a veces como democracia participativa o democracia radical. El desafío de la transición dictadura-democracia chilena abría un cauce amplio para esa reflexión. Aunque el fenómeno dictatorial vivido había revalorizado la democracia liberal[4],

1. Los clásicos de la economía, los liberales y autores como Marx o Schumpeter, hacen de la larga o mediana duración algo presente en sus análisis y quedan lejos de ser acogidos desde esa reductiva aproximación de estática comparativa. Véase: J. SCHUMPETER, *Histoire de l´analyse économique*, Paris, Gallimard, 1983. Aquí, el tiempo presente es una especie de «no tiempo» o es todo el tiempo y solo aparece como preferencia del presente por sobre el futuro para explicar el fundamento de la tasa de interés.

2. J. AROCENA y J. MARSIGLIA, *La escena territorial del desarrollo: Actores, relatos y políticas*, Montevideo, Taurus, CLAEH, 2018.

3. E. VALENZUELA, *Alegato Regionalista,* Santiago, SUR, 1999.

4. R. GONZÁLEZ, «Democracia en América Latina. Reflexiones sobre/desde los tiempos progresistas (Venezuela, Ecuador y Bolivia)», en *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 2021, 11, 2, p. 371-404.

también existían discusiones de cómo perfeccionarla/desbordarla para enfrentar la clásica distancia entre ciudadanos y políticos, entre representados y representantes. Allí se recogían idearios provenientes del socialismo utópico, del anarquismo, del socialismo libertario o descentralizado; del comunitarismo, del liberalismo inspirado en lecturas del asociacionismo de Tocqueville, al igual que del municipalismo[1].

Estas reflexiones recogían cambios en las expresiones del mundo popular, en el que se había producido un cierto desplazamiento de las expresiones clásicas desde la fábrica (obrero) hacia el territorio (poblador). El hábitat popular ocupaba un lugar más expresivo y contestatario o alternativo frente al orden social, mientras que el territorio se constituía como un continente forjador −real y potencial− de significativas dinámicas locales asociativas en torno a diversas necesidades y problemas. Ello estableció una relación metabólica con la existencia de organismos no gubernamentales y de parte de la Iglesia católica, que no solo veían allí prácticas de sobrevivencia frente a condiciones sociales duras, sino también gérmenes de protagonismo social ligado a las problemáticas claves de las condiciones de vida. Parte de los que íbamos a Lovaina habíamos tenido ese tipo de experiencias la que incluía metodologías y experiencias participativas con una enorme cantidad de enfoques y experimentaciones relativas a la participación comunitaria, tecnologías apropiadas, articulación de relaciones entre saber profesional y saber popular[2].

b) Distancia de sistemas estatalistas

En consistencia con lo anterior, en ciertos espacios se dibujaba la idea de que la democracia que debía ser construida no debía ser algo realizado "desde el Estado". La idea consideraba que las sociedades "formateadas" desde los Estados iban justamente asfixiando o no dejando florecer expresiones más autónomas de la sociedad civil. Podíamos decir que se tenía en la mente la idea de un "Estado pro-sociedad" que a una sociedad "Estado-céntrica"[3].

Esto constituía una posición compleja en términos políticos pues, en cierto grado, podía entenderse que se compartía la visión liberal radical instalada en Chile de un Estado subsidiario. Esta visión explicaba la falta de desarrollo chileno por una invasión del Estado en la sociedad y, en consecuencia, había disminuido en grados significativos su presencia, sin considerar que ello había obedecido −al menos en

1. R. GONZÁLEZ, *Espacio local, sociedad y desarrollo: razones de su valorización*, Santiago, PET, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1996.

2. Algunos análisis de esos procesos señalaban su cautela o distancia y los veían como una especie de refugio obligado en lo micro local frente al desplazamiento dictatorial de lo social popular desde el espacio macrosocial. Muchos liderazgos femeninos en actividades locales eran vistos como reproducción de su rol doméstico, sin percibir el capital social que allí se acumulaba y permitía desbordar lo doméstico y encabezar procesos colectivos. Véase: L. SALAZAR, «Mujeres y economía solidaria: iniciativas en Chile entre 1976 y 1990», en R. GONZÁLEZ (ed.), *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria*, Santiago, Editorial Forja, 2017, p. 154-168.

3. E. KARDELJ, *Les contradictions de la propriété sociale dans le systéme socialista*, Paris, Anthropos,1976.

parte sustantiva− al aumento del peso de sectores medios y populares durante el siglo XX, antes del golpe de Estado. Pero lo principal de la idea era escapar a una situación post dictadura en que al debilitamiento del Estado durante el tiempo de radicalismo liberal se opusiera, como proyecto de recomposición, una excesiva centralidad del Estado que no recogiera las experiencias organizacionales sociales.

La contestación a la idea de Estado "subsidiario", entonces, era un Estado democratizado, imbricado con la sociedad[1]. En este sentido, la descentralización estatal se expresaba como una alternativa a su debilitamiento y la mayor incidencia social como una alternativa a la privatización de lo común y de los bienes públicos[2]. En ello se veía el potencial democrático de un Estado más cercano a la sociedad y de generar espacios protagónicos en los territorios en la gestación y desarrollo de la política pública[3].

c) La dimensión cultural y de la subjetivación de los procesos de transformación socioeconómica

Desde posiciones favorables a un cambio social profundo −que suponía el fin de la dictadura− en esa década de los 80 fue importante en círculos de discusión universitarios y del mundo no gubernamental de la época, el aumento de la consideración de la dimensión cultural. Se percibió con mayor fuerza que para que un cambio social fuese posible tenía ello que ser efectivamente visto como positivo y posible por una buena mayoría y que ello tenía que ver con las maneras de subjetivar la realidad por la sociedad. Esto relacionaba, además, a la política con la vida cotidiana. Comprender la cultura y la subjetividad para pensar el devenir como construcción más colectiva y democrática se hizo más relevante. Por ello, la política asociada al convencimiento ganó jerarquía a su asociación con la fuerza.

El conocimiento mayor en ese tiempo de autores con A. Gramsci y sus temas de hegemonía cultural y del sentido común o de Paulo Freire asociado a la educación popular y lo dialógico, así como a la historia efectiva que portan las personas y comunidades −y no presumidas desde fuera− adquirieron más relevancia. Es una especie de "descubrimiento" de la sociedad civil como una especie de contrapoder frente al "príncipe" y al "mercader".

2. Rutas maduradas, animadas o emergidas en Lovaina

Lo anteriormente señalado constituye bocetos del "estado del arte" personal del momento del encuentro con Lovaina. A continuación, destaco algunos contenidos

1. De manera muy sucinta debemos decir que ese Estado subsidiario igualmente cumplió roles importantes para el modelo liberal en curso como el subsidio forestal, los comienzos de la industria del salmón y el «salvataje» del sector financiero en 1982.

2. Al respecto, había poca comprensión y teoría de las sociedades locales y regionales que no dejaba ver bien que en esos niveles bajos del Estado era importante considerar la composición de agentes y fuerzas que las configuraban.

3. R. GONZÁLEZ, *Poderes locales, Nación y Globalización (historia de teorías y debate contemporáneo)*, Santiago, Universidad de Humanismo Cristiano, 2008.

que maduraron en el encuentro con académicos, compañer@s y doctorantes en la UCL.

2.1. La mirada hacia y desde la "historia larga": historia y acontecimiento

Este fue un tiempo de enriquecer la mirada hacia y desde la "historia larga". Aprender a aproximarse a los procesos socioeconómicos con sus aspectos de inercias y de cambios, reproductivos y productivos, permanentemente expresando lo institucional y lo instituyente.

La sutileza y las complejidades de lo que cambia y permanece, de la continuidad y la ruptura en los tiempos largos, era clave para una mirada también del presente. Un ejemplo, entre otros, fue el estudio de la proto-industrialización europea desarrollada por corrientes historiográficas de la historia europea. Ello permitía entender mejor el proceso denominado reductivamente Revolución Industrial y sensibilizaba hacia saber leer procesos que se van acumulando en el tiempo y explican momentos en que se consolidan cambios mayores, pero sedimentados desde esos períodos más largos[1].

Esa perspectiva histórica dotaba también de instrumental y mirada acerca de la envergadura de procesos que penetran las sociedades y las marcan por tiempos que pueden ser mucho mayores que los que las apariencias indican. Eso podía observarse al estudiar los procesos de colonización que ocurrieron en los siglos precedentes, pero cuyas condicionantes no quedaban eliminadas por eventos de descolonización política[2]. Nuevamente, los fenómenos se mostraban complejos en esa relación cambio y continuidad; la colonización se acababa y continuaba, a la vez.

2.2. El sistema mundo, la economía y sociedad mundializada y las singularidades locales

Si la idea del tiempo largo −"el peso de la historia"− llevaba a la complejidad de lo diacrónico, este tiempo en Lovaina fue también un profundizar en la complejidad de lo sincrónico. La modernización capitalista había producido una compresión del espacio y del tiempo que constituían estructuras −aunque en movimiento− que se popularizaron como sistema mundo[3]. Allí, resultaban reconocibles los aportes de F. Braudel, pero también del estructuralismo latinoamericano en sus variantes cepalianas y dependentistas. Es un proceso de estructuras estructurantes según la expresión de Bourdieu, que da cuenta de la ambivalencia de los que se consagra y lo que cambia.

Ello podía ser verificado en extraordinarios ejemplos que contenían todas esas

1. Ello permitía, a su vez, visibilizar con mayor claridad las limitaciones de la perspectiva marginalista y de la estática comparativa antes señalada como un sistema económico que está más o menos fijado y solo tiene cambios recurrentes y pequeños hacia el equilibrio.

2. Lo que aparece desarrollado en las últimas décadas en las perspectivas post colonialistas y anteriormente con las ideas del colonialismo interno.

3. I. WALLERSTEIN, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2005.

ideas, como la emergencia del circuito del azúcar en los siglos coloniales: capitales europeos, élites árabes, población africana esclavizada, migración forzada a América Latina, trabajo esclavo en las plantaciones e ingenios azucareros, azúcar trasladada a Europa y población europea ampliando el consumo de azúcar como parte de nuevas dietas "azucaradas" en alza… El mundo quedaba articulado comprimido en esa historia llena de explotaciones, riquezas, movimientos del capital, de mercancías, de nuevos consumos.

Sin embargo, esa comprensión del mundo, esa constitución de "un" mundo desde conexiones e interdependencias, normalmente asimétricas, no construyen una historia única o, mejor dicho, nunca es solo la constitución de una única historia. Ello coexiste con una multiplicidad de temporalidades y de sentidos conectados en situaciones de hibridajes, de sometimientos, de emergencias, de resistencias, de permanentes composiciones sociales situadas en historia singulares más locales, nunca plenamente subsumidas en un todo.

Se podría concluir en la idea de un estructuralismo abierto[1] en que hay procesos estructurantes que actuaban crecientemente a escala del mundo y que contribuyen a constituirse, pero que no conducen a homogeneizaciones plenas o cerradas, pues la producción de la realidad también está hecha desde márgenes de acción existentes o creadas en cada lugar. En ello son claves las características de los agentes que desde distintas escalas y dimensiones hacen de los procesos dinámicas abiertas, aunque no estén en el vacío.

2.3. La transdisciplinariedad frente a los hechos económicos

La relación más fuerte con la historia y con las ciencias sociales acentuaba la necesidad de desbordar la aproximación neoclásica para comprender los hechos económicos, cuestión que constituía una discusión más allá de Chile[2]. No se trataba solamente de integrar la historia y los contextos a los hechos económicos, sino también la manera de entender las prácticas económicas −la producción, la distribución, el consumo, el ahorro y la inversión−, constatando que esas prácticas eran "hechos sociales". Es decir, no podían ser entendidos sin considerar todas las dimensiones constitutivas de aquella (culturales, institucionales, políticas, ecológicas)[3].

Hay que decir que, a través del asunto del desarrollo, la economía había establecido una relación mayor con otras disciplinas. Un ejemplo es la entrada de la sociología

1. J.-P. PEEMANS, *Le développement des peuples face à la modernization du monde. (Les theories du développement face aux histoires du développement* "*reel*" *dans la seconde moitié du XXème siècle)*, Louvain, Academia Bruylant, 2002.

2. A. CAILLE, «Presentation» y «Vers une économie politique institutionnaliste ?», dans Vers une autre science économique (et donc un autre monde ?), dans *Revue du Mauss*, 2007, 30, p. 5-28 ; pp. 33-48.

3. R. GONZÁLEZ, «De la economía a la socioeconomía», en R. GÓNZALES y H. RICHARDS (eds.), *Hacia otras economías (críticas al paradigma dominante)*, Santiago y Temuco, LOM, 2012, p. 183-230.
G. BAJOIT, «Théories sociologiques du développement (seconde version)». Revue Antipodes, 1997, N° spécial. Le Développement, série « outils pédagogiques. ITECO, Bruxelles. https://www.iteco.be/IMG/pdf/el_desarrollo_guy_bajoit.pdf

en el pensamiento estructuralista latinoamericano o de antropólogos en los primeros análisis del llamado sector informal en África[1]. Eso era aún más claro en los enfoques críticos sobre el desarrollo como concepto y como proceso histórico.

2.4. Relecturas del mundo de la economías populares urbanas y campesinas

El tiempo de la relación con Lovaina permitió bosquejar mejor la noción de economías populares como punto de mira para entender el carácter de las economías latinoamericanas. Esta noción parecía aprehender mejor a todo un mundo, urbano y rural, y que había dado origen a nociones como marginales, tradicionales, ejército de reserva, sobrepoblación relativa, subproletariado, informales, solidarios y microempresarios (Peemans, 2001).

Algo esencial era ver en ello no solo un sobrante de población con relación a la formalmente proletarizada, dadas las características de un capitalismo dependiente distinto de la experiencia del "modelo capitalista clásico". Más allá de los factores estructurales de sus orígenes había que reconocer allí, en ese mundo de tantas maneras llamado, sujetos que poseían tácticas y racionalidades específicas, en algunos casos asociativas y solidarias, con las que tejían su historia económica y social de sobrevivencia.

Importante fue profundizar, junto con doctorantes y académicos de distintos países y continentes, el carácter y las orientaciones de estos sujetos económicos populares, comprendidos en el debate general sobre el desarrollo que, aunque subalternos, eran sujetos vivos y actuantes en la configuración de la economía y la sociedad, lo que tomaba singularidades según países y continentes como era el de la extensión de la economía familiar campesina en países africanos[2].

3. Desarrollo, desarrollos alternativos y postdesarrollo como nociones y campos de aprehensión y síntesis de elementos anteriores

Parte importante de los elementos señalados se fue anudando en torno a la discusión del desarrollo como noción referencial clave en el siglo XX en lo teórico, político y como forma de juzgar la dinámica social. Dicha noción de desarrollo, prácticamente ausente en mi formación universitaria en Chile, dada su asimilación con crecimiento, no aparecía muy distinto hablar de modelo de crecimiento o estilo de crecimiento que de modelo de desarrollo o estilo de desarrollo. Por el contrario,

1. El propio A. Lewis, economista convencional y pionero del desarrollo, señaló que el fenómeno clave para pasar al desarrollo era el paso a sociedades que ahorraban y que ello no podía ser explicado solo por economistas sino por las ciencias sociales en su conjunto.

2. Esto no como algo absoluto pues justamente estudios de principios de los años 70 habían verificado la expansión urbano popular en ciudades africanas, como Kenia y Ghana, que dieron origen a la señalada noción de economía y empleo informal urbano que se expandió rápidamente hacia otros continentes.

la exploración y debate más complejo sobre desarrollo iniciada en Lovaina permitían aprehender puntos específicos de discusión, en lo analítico y lo normativo como aspectos distributivos, de estrategias y culturales, que empujaba el análisis económico a una inter y transdisciplinariedad con el conjunto de las ciencias sociales, las humanidades, con las ciencias de la naturaleza por la creciente importancia de la dimensión ecológica y con la ética por la propia cuestión del sentido y significado del desarrollo. En esa construcción de las materias y de la historia del desarrollo, destaco seis puntos relevantes en los estudios realizados en Lovaina.

a) La fuerza del desarrollismo

Un primer elemento tiene relación con la constatación de la fuerza del desarrollismo desde poco antes de la mitad del siglo XX como movimiento teórico, ideológico, técnico, envolvente, que abarca también a los países catalogados de avanzados (Coquery-Vidrovitch, 1988). La instauración referencial del desarrollo había que entenderla como una continuidad y un cambio con la idea moderna, más antigua, de progreso, la cual constituyó un fenómeno complejo, instituyente de nuevas formas de organización y gubernamentalidad societal. Se trataba de una corriente universalista y universalizadora que, desde ahí, permitía la clasificación de los países en distintas posiciones de una senda entendida como necesidad histórica.

b) Paradigma de la modernización

Un segundo aspecto relevante fue comprender el alcance de lo que se llamó el paradigma de la modernización como una lectura de época, marcadora de las décadas siguientes. El desarrollo quedaba envuelto en la tarea de echar a andar un proceso de modernización que debía dejar atrás a las sociedades tradicionales[1]. En ello era posible percibir el protagonismo de las ciencias sociales norteamericanas en la representación de la realidad contemporánea y sobre el trayecto universal a recorrer, bajo el faro de los "países avanzados", que indican la orientación de la marcha. Inspiradas en categorías ya provenientes de la sociología europea, especialmente alemana, construía el proyecto de modernización como condición y soporte del desarrollo.

c) Estructuralismo latinoamericano

Un tercer aspecto fue el dimensionamiento del significado, en el campo de las ideas, del estructuralismo latinoamericano con sus dos expresiones que fueron, a la vez, continuidad y ruptura: la CEPAL y la Escuela de la Dependencia. Resultaba notable el trabajo inicial de R. Prebisch, quien situó el eje del problema latinoamericano del desarrollo no centralmente en cómo hacer la transición entre lo tradicional y lo

1. En su versión inicial se aplicará para mirar algunas realidades europeas del siglo XX hasta ampliarse para ser una teoría de la realidad de los países pobres que comprendía su (no) historia su realidad presente y del porvenir (único) a construir. J.-P. PEEMANS, *Le développement*; G. GERMANI, *«Política y sociedad en una época de transición». De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidos, 1962.

moderno, sino en cómo transformar las características del sistema mundo constituido con la modernidad y el capitalismo. Este había constituido una periferia centrada en la exportación de productos primarios y en la compra de las manufacturas sin recibir las ventajas del progreso técnico por el deterioro de los términos de intercambio[1]. La escuela de la dependencia agudizó el análisis histórico de la estructuración de los países latinoamericanos desde los intereses de los países centrales, concluyendo la necesidad de escapar del sistema capitalista mundial a través de procesos de cambio político radical constituyentes de otro orden económico nacional e internacional[2].

d) Del crecimiento al desarrollo: un nuevo campo normativo

Un cuarto aspecto fue la constatación de que, en la historia del debate sobre desarrollo, sobre todo en las primeras décadas, hubo una predominancia de la finalidad del crecimiento como su vector decisivo, donde finalmente se "testeaba" si se estaban produciendo la modernización y el desarrollo. A la vez, con el tiempo, se observaba que fue surgiendo una serie de contestaciones que iba más allá de los ritmos y volúmenes de crecimiento expresados en el PIB, sino que introducía otras dimensiones que eran asociadas con el desarrollo y que ponían en discusión, precisamente, qué se entendía por este. Se abrió más ampliamente un campo normativo sobre el desarrollo alrededor de los años 70 del siglo pasado que complejizaron o cambiaron la forma de entenderlo[3]. Podemos allí ubicar algunos "puntos de mira" que tienen gran vigencia hasta hoy:

i) En primer lugar, una especie de nueva emergencia de cuestiones sociales, en particular en los países llamados en desarrollo o subdesarrollados en que, aun habiendo tasas de crecimiento económico, se observaban tendencias crecientes a la desigualdad; la creación de trabajos insuficientes en cantidad y precarios en sus condiciones; e incapacidad de satisfacer necesidades básicas de una población importante en volumen[4]. En síntesis, se señalará que los aumentos del producto y de la productividad de las economías no podían constituir desarrollo si estaban presentes aquellas indeseables situaciones sociales.

ii) En segundo lugar, el discurso crítico desde lo ecológico y ambiental, que cuestionó la asociación entre crecimiento y desarrollo sin considerar los impactos acumulados sobre la naturaleza, que buscó generar conciencia acerca del "peso geológico" y el daño que la acción humana moderna estaba teniendo sobre la

1. O. RODRÍGUEZ, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL,* México, Siglo XXI, 1980.

2. G. PALMA, «Dependencia y desarrollo: una visión crítica», en D. SEERS (comp.), *La teoría de la dependencia, una revaluación crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 59-75

3. En parte, y en una relación compleja de continuidades y de rupturas, están aquí ciertas raíces de lo que posterior y más recientemente se llamará posdesarrollo, expresado como «alternativa al desarrollo». R. GONZÁLEZ, «Revisitando la historia de las teorías del desarrollo», en *Revista CUSHO*, 2013, 23, 1, p. 51-91.

4. P. STREETEN (ed.), *Lo primero es lo primero: satisfacer las necesidades básicas en los países en desarrollo*, Madrid, Publicación del Banco Mundial,1986.

naturaleza. En ese marco se dan a luz nociones nuevas que se afirman como nuevos lentes para mirar la realidad: límites, finitudes, metabolismo, humanidad y naturaleza, sobreexplotación, pérdida de biodiversidad, desequilibrios sistémicos[1]. Esto empujaba a instalar la visión de que la economía debía mirarse y ser juzgada desde una envoltura o sistema mayor, que eran los ecosistemas naturales y que debía constatarse la entropía que generaba, tal cual había sido señalado visionariamente por Nicolas Georgescu Roegen[2].

iii) En tercer lugar, es replanteada la cultura en su conexión con el desarrollo y se dirá que su realidad en los pueblos y comunidades nacionales o locales no puede ser vista como un objeto a manipular para hacerla funcional a los requisitos del desarrollo, como señalaba el paradigma de la modernización[3]. De allí se concluía que no podía hablarse de un tipo de desarrollo común universal, sino de la idea de múltiples desarrollos que debían responder a aquellas singularidades culturales de cada pueblo y región. Ello incluyó y enfatizó el reconocimiento de las culturas y modos de existencia de pueblos indígenas (cosmovisiones) como en América Latina[4].

iv) En cuarto lugar, en relación umbilical con el punto anterior, fue incorporada la consideración de que los agentes constructores del desarrollo debían ser las poblaciones y comunidades locales directamente concernidas y no los "especialistas en desarrollo". Solo aquellas, desde sus particularidades, podían determinar realmente qué es lo que querían para sí a través de su participación protagónica en los procesos de desarrollo. Este componente esencialmente participativo del desarrollo ¬y que ponía en relación democracia con desarrollo¬ cuestionaba la primacía del poder tecnocrático como fue el enfoque del desarrollo a escala humana[5].

v) En quinto lugar, también este fue un tiempo que se comienza a constituir un mayor espesor de la mirada crítica al desarrollo desde el carácter subordinado de la mujer en la sociedad. Se denuncia que las formas de entender las estrategias y políticas de desarrollo no han tenido una neutralidad de género, sino que han reproducido formas patriarcales de entender y prolongar la sociedad. En ese camino que se abre se va avanzando en visibilizar que no se trata solo de mejorar e igualar las oportunidades de las mujeres en la sociedad, sino de descubrir, en el sentido fuerte

1. I. SACHS, *Pour une economie politique du developpement,* Paris, Flammarion,1977.

2. Desde esas bases continuará desarrollándose esta reflexión y que en sus versiones más radicales se expresará en la caracterización de la modernidad como un tiempo antropocéntrico y la necesidad del paso a una era biocéntrica, que conduce al reconocimiento de derechos de la naturaleza o a un humanismo no antropocéntrico. A. ACOSTA, «El buen vivir, una oportunidad por construir», en *Ecuador Debate. Innovaciones y retos constitucionales,* 2005, 75, p. 33-47.

3. T. VERHELST, *Des racines pour vivre. Sud-Nord: identités culturelles et développemen*t, Paris, Duculot perspectives, 1987.

4. C. GROS y A. OCHOA, «Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano», en *Revista Mexicana de Sociología*, 1988, 60, 4, p. 181-207.

5. M. MAX NEEF, A. ELIZALDE y M. HOPENHAYM, *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*, Santiago, Cepaur,1986.

de la palabra, las esferas reproductivas, domésticas y de los cuidados de la sociedad, como un centro de la propia existencia y sostenibilidad de dichas sociedades[1].

vi) Posterior y finalmente, en medio del colapso del "socialismo real/estatal" y frente a los efectos disolventes de la aplicación de liberalismos económicos intensos, surgen propuestas de una economía menos autonomizada y más evaluada desde el carácter de los vínculos sociales que genera o disuelve. Se busca recuperar desde la experiencia de comunidades antiguas, desde experiencias presentes y desde la imaginación de órdenes sociales futuros, los valores y principios de la cooperación, la solidaridad y la autogestión, como fuerzas que debieran ser más estructurantes de la sociedad y los vínculos sociales. Ello se sustenta, en parte, del reconocimiento de que aun en un mundo empujado hacia la competencia y el individualismo, bajo el empuje de un liberalismo ideológico y fáctico, intensos, se encuentran también presentes racionalidades sociales y económicas de aquellos tipos anteriormente señaladas, las que pueden y debieran ser robustecidas (Gaiger, 2017).

e) Epílogo intermedio

De todo lo anterior señalado, desde las alas más críticas acerca de lo que ocurría con el desarrollo de los países, surge la necesidad de nociones que alimenten transformaciones referenciales como las de desarrollo alternativo, de otro desarrollo y de mal desarrollo. Más recientemente de manera aún más radical se levantará la necesidad de las alternativas al desarrollo.

Ese movimiento crítico se vio enfrentado a la emergencia de un liberalismo radical (neoliberalismo). Para algunos autores, este aparecía como el fin del desarrollismo que había marcado la cuestión del desarrollo hasta fines de los años 80. La razón principal era la crítica radical a la acción desarrollista del Estado que el neoliberalismo planteaba y que era entendido como algo consustancial al desarrollismo. Sin embargo, aparecía más correcto pensar el neoliberalismo como una corriente del desarrollismo que reponía la centralidad del crecimiento productivo como finalidad, los agentes y la propiedad privada como las bases de ese crecimiento, cuestionando el peso de lo social, lo ecológico, lo cultural, lo político y el rol del Estado que habían crecido en el debate sobre desarrollo.

4. Hacia nuevas perspectivas: viejas y nuevas rutas

La relación con académicos de Lovaina siguió su curso a través del doctorado y de visitas durante varios años, incluida la relación de clases. Quisiera rematar esta exposición resaltando algunas marcas centrales, que definieron un curso constante de interrogación hasta el presente. Ello con relación a la cuestión del desarrollo que fue la noción más comprensiva para nuclear académica e intelectualmente las

1. Asimismo, se releva la categoría de patriarcal como un tipo de vínculo social desde el cual juzgar negativamente cualquier proceso presentado como de desarrollo en tanto aquel aparezca reproducido. C. CARRASCO, «La Economía Feminista: una apuesta por otra economía», en M. J. VARA (ed), *Estudios sobre género y economía,* Madrid, Akal, 2006, p. 29-62.

materias nombradas. En ello incluyo, como parte del debate del siglo XX y XXI, la emergencia de nociones ya nombradas, como desarrollo alternativo, otro desarrollo y alternativas al desarrollo[1].

4.1. ¿Cuánto local-endógeno es posible en la globalización?

Esto puede expresarse como la pregunta y exploración sobre qué posibilidades, condiciones y fuerzas existen para senderos y estrategias locales y regionales más endógenos, "desde sí", que tengan como referencia las necesidades situadas de los territorios y poblaciones. Pregunta dentro de un contexto de profundización de la globalización que suele, además, presentarse como una relación entre globalizadores y globalizados[2]. Esto no supone imaginar espacios autárquicos ni autonomías plenas, pero sí aumentar los grados de soberanía y los márgenes de maniobra para que las territorialidades locales −en un sentido amplio y dinámico− gestionen esa obligada y necesaria interdependencia[3].

Desde una aproximación epocal lo anterior supone aumentar los grados de "relocalización" de la sociedad y la economía que permita que los territorios tengan mayores grados de autodependencia, aunque con fronteras abiertas hacia los otros territorios y las otras escalas de la vida social. Esa mayor autodependencia constituye bases más sólidas para una democracia local con sentido para quienes habitan un territorio. Así se ligan las ideas de estilos descentralizados para "otro desarrollo" o lo que pueda definirse como una era de postdesarrollo donde ideas referenciales como las necesidades humanas, el buen vivir, la reproducción de la vida u otras se hacen más preponderantes que el aumento de bienes. Esas territorialidades locales incluyen también el mundo no humano configurando sistemas locales bioculturales que deben ser resguardados, restaurados e insertos en una dinámica metabólica sostenible.

Hablar de una fuerza hacia una vida social con una mayor localización y regionalización, aun cuando con la cautela o límites con que ello deba ser comprendido −pues la vida social incluye diferentes escalas− representa una propuesta con altos grados de contracorriente a las tendencias de los últimos decenios y busca enfrentar un "exceso de globalización" que termina haciendo perder a las comunidades locales el dominio de sus propias circunstancias y las funcionaliza a procesos meta estructurales con predominio de macro agentes globalizadores.

---

1. En ello comprendo, especialmente, a Frederick Debuyst, Jean Philippe Peemans, Guy Bajoit, Isabel Yepez.

2. R. GONZÁLEZ y S. MICHELETTI, «El desarrollo local endógeno en tiempos de globalización: aproximaciones teóricas y desafíos prácticos», *CUHSO*, 2021, 31, 2, p. 354-381.

3. F. DEBUYST, «Espaces et identités: propositions interprétatives», en F. DEBUYST, e I. YÉPEZ (dir.), *Amérique Latine: espaces de pouvoir et identités collectives*, Louvain La Neuve, Académie Bruylant, 1998, p. 12-24.

4.2. ¿Cuánta economía solidaria y economía plural puede desplegarse en la sociedad?

La existencia de móviles solidarios, de reciprocidad y de formas cooperativas están presentes en la sociedad y han estado presentes en toda la historia socioeconómica. No existe un universal en el tiempo y en el espacio que sería el homus economicus. Los principios de integración económica descritos por K. Polanyi −lo doméstico, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio− muestran la diversidad de lógicas, sentidos y funcionalidades que han constituido la vida económica de las sociedades, generalmente insertada en las normas e instituciones sociales y regulada por estas[1].

Podemos analizar la modernidad de los últimos siglos descubriendo que siempre existieron tendencias, fuerzas y propuestas de construir una modernidad con grados de mayor comunitarismo, asociatividad, colaboración, cooperativismo, ayuda mutua[2]. Hay una larga historia de expresiones de economía que fueron originalmente denominadas economía social a fines del siglo XIX, y que están también destacadas bajo las ideas de civilización material de F. Braudel y de economía moral de los pobres por E. P. Thompson. En estas hubo una gran consideración de los tipos y calidades de los vínculos sociales que se construían; una valorización del trabajo como práctica humana; una valorización de la producción de valores de uso que enfrentan necesidades humanas.

Esto ha incorporado, como un componente central de la economía, aquellas actividades que no pasan por el mercado −actividades no mercantiles−, parte de las cuales quedan comprendidas en las nociones de economía doméstica y economía de las ciudades, aportes de la economía feminista. El grosor de estos componentes de la economía no regidos por la lógica de la ampliación incesante del capital es acrecentado al considerar la existencia de economías comunitarias ya no vistas como restos de pasado sino como formas donde las dimensiones de la buena convivencia entre humanos y con la naturaleza juegan roles centrales como referencias para la vida social.

Así, una pregunta y exploración de estas discusiones son cuánto de ello puede ser más decisivo en el sistema socioeconómico de forma tal de no solo pensar su constitución desde la economía privada del capital y de la presencia de una economía público-estatal, sino también desde muchas expresiones mercantiles y no mercantiles caracterizadas por las formas y sentidos cooperativos y solidarios. Es ello lo que puede ser denominado la búsqueda de una economía plural, que va mucho más allá de lo que en otros momentos se planteó como la idea de economía mixta que buscaba un equilibrio entre lo estatal y lo privado. Aquí se rescata un tercer gran componente de la economía que aún en su diversidad constituiría un cierto "sector" y "movimiento" que dote al conjunto del sistema de esa pluralidad

1. I. GAIGER, «El sentido metautilitarista de la economía social y solidaria», en R. GONZÁLEZ (ed.), *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria,* Santiago, Editorial Forja, 2017, p. 87-105.

2. R. GONZÁLEZ, «Pasarelas, diálogos y muros entre el progreso/desarrollo y lo común/comunidad (notas parciales y en filigrana)», *Revista Castalia*, 2019, 32, p. 67-84

que sería, a la vez, un cambio profundo de sus características y que introduce con mayor fuerza lo solidario, cooperativo, lo común y los bienes comunes.

4.3. ¿Cómo ensanchar la idea de lo económico hibridado con las ciencias sociales y naturales y las humanidades? Hacia una socioeconomía del (post)desarrollo

Por último, desde un punto de vista conceptual, es necesario seguir ampliando lo que ha sido entendido como dimensiones económicas de la sociedad o, quizá, mejor dicho, cómo observar la presencia de lo económico dentro de las actividades sociales. El ejemplo más claro es la consideración de toda la economía no mercantil que, aun en economías fuertemente marcadas por la producción de mercancías y reguladas desde el mercado −en que para vivir hay que comprar y para comprar hay que vender algo, como la fuerza de trabajo u otras mercancías− aquella está fuertemente presente. En parte importante ello ha sido registrado por nociones como economías domésticas, economías de los cuidados, economías barriales, economías comunitarias, y otras, que, conceptualmente, pueden ser capturadas desde la noción de socioeconomía[1].

A la vez, las actividades de producción, distribución, consumo, ahorro o inversión −en tanto prácticas económicas− no pueden ser comprendidas sino como actividades que contienen, en sí mismas, aspectos culturales, institucionales y políticos de la sociedad en que ocurren. En términos sintéticos, los hechos económicos son siempre hechos sociales, no aislables del tiempo-espacio en que acontecen y que obligan a un enfoque inter y transdisciplinario para tratarlos y que incluyen siempre una ética[2].

Las consideraciones ecológicas, a la vez, que integran cuestiones como el metabolismo humanidad naturaleza, el intercambio energético, el peso geológico de la acción humana, las cuestiones de los límites y las finitudes obligan a consideraciones sobre el mundo físico y biológico y su coevolución con lo humano. Esto debiese llevar a una necesaria socio ecología económica[3].

1. R. GONZÁLEZ, «De la economía a la socioeconomía», en R. GONZÁLEZ y H. RICHARDS (eds.), *Hacia otras economías (críticas al paradigma dominante*), Santiago, LOM, 2012, pp. 183-230.

2. A. ETZIONI, *The moral dimension towards a new economics*, New York, The Free Press, 1988.

3. E. LEFF, «La ecología política de América Latina. Un campo en construcción», en H. ALIMONADA (ed.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana,* Buenos Aires, CLACLSO, 2006, p. 21-39.

Louvain et l'Amérique latine au 20e siècle. Quelques pistes et matériaux

Paul Servais[1]

Introduction

Le rayonnement de l'Université catholique de Louvain en Amérique latine frappe de nombreux observateurs. Signalé dès la fin du 19e siècle dans le contexte de l'expansion du néo-thomisme et de l'action du futur cardinal Mercier au sein de l'Institut supérieur de Philosophie, il semble prendre une dimension tout à fait exceptionnelle après la deuxième guerre mondiale. Comment se manifeste ce phénomène et quels sont les facteurs qui peuvent en rendre compte ? Ces deux questions sont au cœur des quelques pages qui suivent.

Les relations entretenues par Louvain avec l'Amérique latine peuvent être abordées de multiples manières[2]. Elles touchent aussi bien les étudiants que les chercheurs ou les enseignants, voire les disciplines mobilisées à propos de l'Amérique latine à l'Université catholique de Louvain ou les mécanismes institutionnels mis en place pour soutenir ces relations. Mais ce complexe varie avec les époques comme les générations. Une approche globale reste pourtant difficile pour le dernier demi-siècle à la fois parce que l'état des sources, très dispersées, impose de restreindre le champ d'études et parce que la complexité des interactions entre facteurs demande que le terrain soit mieux balisé qu'il ne l'est actuellement.

Ce sont donc les étudiants latino-américains à Louvain et les facteurs, propres à l'Université catholique de Louvain ou caractéristiques du continent latino-américain et de la petite Belgique, favorisant leur venue à l'Université catholique de Louvain qui retiendront l'attention ici.

---

1. Paul Servais est Professeur émérite de l'UCLouvain. Une version réduite de cet article a été publié dans P. SERVAIS, *Louvain et l'Amérique latine au 20e siècle : quelques pistes et matériaux, in C. SAPPIA & P. SERVAIS, Les relations de Louvain avec l'Amérique latine. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*, Publications des archives de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Academia, 2006, p. 55-86.

2. On en trouvera deux exemples dans L'Université catholique de Louvain et l'Amérique latine : regards Métis, Louvain-la-Neuve, 1993, et dans L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé ?, sous la direction de I. Yépez del Castillo, Louvain-la-Neuve, Louvain, 2003. On pourra également consulter le dossier Lovaina, rassemblé par la revue Louvain, 1996, n° 69.

1. Les étudiants latino-américains à Louvain: une tentative de portrait[1]

Après la deuxième guerre mondiale, le nombre d'étudiants latino-américains à Louvain ne cesse d'augmenter pour atteindre finalement un sommet de près de 600 au début des années 70. Cette progression relative repose pourtant sur une longue tradition. Durant le dernier tiers du 19e siècle, des étudiants latino-américains sont déjà présents à l'Université catholique de Louvain. Ils sont 8 en 1870, 10 en 1890, 30 en 1910. La première guerre mondiale marque bien entendu un temps d'arrêt. Mais, dès 1920, leur nombre recommence à croître : 11 en 1920, 32 en 1930. La deuxième guerre mondiale est un nouveau coup pour la présence latino-américaine dans la vieille cité brabançonne. En 1940, il ne reste que 3 étudiants latino-américains à Louvain. En 1950, ils ne sont que 15; 56 en 1960. C'est à partir du milieu des 'Golden Sixties' que leur nombre explose réellement.

L'évolution de leurs origines géographiques est également frappante. Dans l'Entre-deux-guerres, plus particulièrement à partir de 1928, il s'agit essentiellement d'étudiants colombiens. Par contre, dans les années 60 et surtout 70, la variété des origines nationales est bien plus grande. Les plus nombreux sont les étudiants brésiliens : en 1969 ils sont 111 alors qu'en 1966-67 ils n'étaient que 85. Viennent ensuite, dans l'ordre décroissant du nombre de leurs représentants à Louvain, les colombiens (68), les chiliens (65), les péruviens (57), les argentins (48), les boliviens (44). Mais on trouve également des étudiants mexicains et cubains ou costaricains.

Du point de vue de leurs origines sociales, ces étudiants appartiennent à ce qui est convenu d'appeler la classe moyenne de leur pays, c'est-à-dire essentiellement une classe de fonctionnaires ou d'intellectuels. Les classes populaires sont très peu représentées et la bourgeoisie terrienne également. Pour ce qui est du niveau des études poursuivies, il est à noter que plus de 55% des étudiants se lancent dans un premier cycle alors qu'ils ne sont guère que 7 à 10% à effectuer un second cycle. Des étudiants se consacrent soit à une année préparatoire ou à des études en élève libre, pour une proportion qui avoisine les 17%. Il est à noter qu'un certain nombre, 12% en moyenne, vient également faire des études de séminaires. Les "troisième cycles", et les études de doctorat, rassemblent les derniers étudiants.

Quant aux disciplines choisies, plus de 40% des étudiants accueillis à Louvain après la deuxième guerre mondiale s'orientent vers des études de sciences sociales. Près de

1. Cette question a déjà été abordée, exclusivement ou parmi d'autres, à de nombreuses occasions. On peut ainsi mentionner P. SERVAIS, « Les étudiants non européens à Louvain 1920-1970 », dans F. HIRAUX, L. HONNORÉ, Fr. MIRGUET, (eds), *La vie étudiante à Louvain 1425-2000*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2002, p. 47-59; H. Rogez, « Les Latinos-américains à l'UCL : quelques chiffres », dans, *L'Université catholique de Louvain et l'Amérique latine : regards Métis*, Louvain, 1993, pp. 191-198. Les travaux inédits suivants ont également été consultés : J. HANIN et A. SIMROSS, « *Le côté melting-pot de Louvain* ». *Les étudiants latino-américains à l'UCL de 1920 à 1970*, rapport réalisé dans le cadre du Séminaire d'histoire des relations de l'Europe et de l'Outre-Mer, année académique 2001-2002 et M. Dunphy, *Les étudiants étrangers à Louvain, 1870-1970*, rapport réalisé dans le cadre du séminaire d'histoire contemporaine, année académique 1973-1974.

20% d'entre eux se répartissent entre théologie, sciences religieuses et philosophie. Les 40% restants se retrouvent en sciences économiques et en psychologie ou pédagogie mais on retrouve également des étudiants latino-américains en médecine ou dans les différentes facultés des sciences, voire en faculté de lettres.

Outre l'obtention d'un diplôme, le résultat le plus marquant de ce séjour à Louvain ou à Louvain-la-Neuve est la rédaction d'un mémoire de fin de licence ou de maîtrise ou d'une thèse de doctorat[1]. Même s'ils présentent souvent un intérêt intellectuel ou scientifique moins marquant, l'analyse des thématiques de mémoire s'avère pourtant d'autant plus révélatrice que le nombre de ceux qui le mènent à terme est bien plus élevé que celui des étudiants qui achèvent une thèse doctorale. Leur repérage pose cependant bon nombre de problèmes heuristiques, si bien que l'approche par le biais des promoteurs potentiels, bien que non-exhaustive et parfois insatisfaisante, est sans doute le moyen le plus commode de cerner leurs grandes orientations. Sur base des listes en annexes I, II ET III, classées par promoteur, puis par ordre chronologique, on peut ainsi identifier des rythmes qui mettent en lumière le caractère majeur des décennies 70 et 80 et qui permettent de saisir le caractère précurseur de certains dans l'intérêt "académique" pour l'Amérique latine. Des thématiques se laissent également saisir. Leur classement peut être géographique : ainsi pour François Houtart, les mémoires sur le Nicaragua sont au nombre de douze, constituant le plus gros contingent après les mémoires traitant d'un problème à l'échelle du sous-continent ; Brésil et Chili sont à égalité avec chacun six mémoires, les autres pays ne retenant l'attention que d'un ou deux mémorands. Il peut aussi être typologique : ainsi, sans grande surprise, plus de la moitié des mémoires dirigés par François Houtart traitent de questions religieuses, mais un seul explicitement de socialisme et un autre de révolution. Il est à noter que des étudiants autres que latino-américains s'intéressent à ces objets spécifiques, alors que les étudiants latino-américains sont très peu nombreux, quant à eux, à traiter des préoccupations autres que latino-américaines.

À côté de la vie académique, enfin, ces étudiants latino-américains vivent une vie communautaire relativement intense, même s'ils ne forment pas un groupe totalement homogène. Il faut bien sûr distinguer d'une part les prêtres, religieux, religieuses et séminaristes, d'autre part les laïques, mais également, pour ce dernier groupe, différencier célibataires et couples mariés. Ces liens particulièrement forts entre étudiants latino-américains expliquent que les rencontres avec les étudiants belges soient relativement peu nombreuses. Ces latino-américains vivent entre eux, ont une intense activité culturelle mais ont également des engagements politiques relativement importants. Un cercle des étudiants latino-américains de Louvain est créé, avec son siège à la Maison Saint-Jean, et des cercles particuliers existent pour la Bolivie, le Chili, la Colombie, le Mexique, le Venezuela, l'Argentine, l'Équateur et le Salvador.

1. Pour les thèses de doctorat soutenues sur l'Amérique latine à la Faculté des sciences politiques, économiques et sociales, durant la période 1990-2003, on se reportera à l'annexe 2 de *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé?,* sous la direction de I. Yépez del Castillo, Louvain, 2003, pp. 233-238.

Différents lieux emblématiques focalisent ces activités extra académiques. Il s'agit d'une part de la Maison Saint-Jean[1] déjà citée, bien connue pour ses orientations sociales et œcuméniques, d'autre part du Collège pour l'Amérique latine[2], où là aussi, les préoccupations religieuses, puis de développement, sont majeures, enfin du Cercle international des étudiants étrangers, qui permet l'organisation de grandes activités, par exemple le carnaval, quasi exclusivement des étudiants brésiliens.

Le retour au pays est naturellement vécu comme une rupture importante, mais les étudiants latino-américains de Louvain conservent des contacts importants avec l'*Alma Mater* louvaniste, que ce soit avec leurs professeurs ou leurs condisciples. C'est alors tout un réseau intellectuel qui se constitue couvrant une bonne partie de l'Amérique latine. Arnoldo Mora Rodriguez n'hésitera pas à dire : "Les louvanistes d'Amérique latine –je le dis par expérience personnelle et je présume qu'il en va de même pour les anciens du reste du monde– formons une espèce de famille dont notre chère *Alma Mater* est le lien, elle qui nous a marqué pour toujours. C'est une réalité objective, au sens que notre formation dans les auditoires de la plus importante et prestigieuse université catholique du monde nous a doté d'une manière particulière de voir le monde (notre *Weltanschauung*...). Et nous en avons pris une conscience lucide dans bien des cas"[3].

2. Des facteurs contextuels externes

L'évolution de la présence latino-américaine à l'Université catholique de Louvain, plus spécifiquement son explosion après la deuxième guerre mondiale, peut se comprendre à la lueur de facteurs contextuels repérables à la fois en Amérique latine et en Belgique.

En Amérique latine, l'après deuxième guerre mondiale est une période à la fois d'efflorescence économique, religieuse, culturelle et politique particulièrement vive, et de répression particulièrement intense, dans un contexte de lutte anti-communiste et d'idéologie de la Sécurité nationale. La crise des années soixante, puis soixante-dix, est non seulement politique, mais aussi économique et sociale. Avec son cortège de prises de pouvoir militaires, que ce soit au Brésil ou au Chili, mais aussi en Argentine, en Uruguay, en Bolivie, au Paraguay... elle marque un coup d'arrêt à l'exubérance révolutionnaire et pousse de nombreux intellectuels sur les chemins d'un exil parfois définitif. Comme le rappelle Michel Molitor, ce sont des "années de dictatures militaires, de violences et de répressions de tous ordres, mais aussi de

1. Sur la Maison Saint-Jean et le couple qui l'anime, Hélène et Lucien Morren, on se référera à plusieurs contributions du présent recueil, mais également à L. MORREN, *La Maison Saint-Jean*, s.l., s.d. [1984].

2. Sur le COPAL, on se référera à la contribution à ce recueil de Caroline Sappia, de même qu'aux travaux présentés dans le cadre du Séminaire d'histoire des relations de l'Europe et de l'Outre-Mer, année académique 2003-2004.

3. Sur cette question du retour, on se reportera à la contribution à ce recueil de W. PLATA QUEZADA, *L'Université catholique de Louvain et l'Amérique latine : regards Métis*, Louvain-la-Neuve, AGL/Approche,1993.

la recherche de contre-modèles, d'espérances révolutionnaires de recherche de la démocratie et de la justice"[1].

L'Église latino-américaine est au diapason. À partir des années cinquante, une partie des évêques et des prêtres se préoccupe d'action sociale et tente d'appuyer les réformes structurelles que connaît une bonne partie du continent. Le CELAM joue un rôle essentiel dans cette prise de conscience, poussé par quelques personnalités majeures, telles Dom Hélder Pessoa Câmara ou Mgr Manuel Larraín, et concrétisant quelques orientations fondamentales lors des grandes assemblées de Medellín et Puebla. L'impact du Concile de Vatican II est naturellement essentiel en la matière, débouchant à la fois sur de nouvelles orientations pastorales, un renouveau liturgique majeur et des expressions théologiques profondément transformées.

En Belgique, toute une série d'éléments contribuent à la réflexion des intellectuels latino-américains et favorisent leur venue en Belgique. Tous ont un lien avec l'existence d'un « monde catholique particulièrement vivace »[2], constitué en un véritable pilier. On peut en énumérer, sans aucune prétention à l'exhaustivité, un certain nombre.

Le premier est sans doute l'existence en Belgique de mouvements d'actions catholiques très développés et implantés, qui quadrillent toute la société. Parmi eux, la Jeunesse ouvrière catholique fondée par Joseph Cardijn joue sans doute un rôle particulier, notamment par le biais des voyages effectués par le fondateur dans le sous-continent latino-américain et par les relais qu'il y trouve[3], mais syndicats, mutualités, coopératives, mouvements de jeunesse, mouvements d'action catholique pour adultes, écoles sont également des acteurs majeurs de ce pilier catholique.

Dans le même ordre d'idée, l'existence d'un Parti social-chrétien, et d'un courant démocrate-chrétien[4], très présent et très puissant dans la société belge, joue également un rôle, dans la mesure où il représente un modèle pour des institutions latino-américaines en voie de transformation. Ce sera particulièrement, mais pas exclusivement, le cas au Chili[5].

Quant à la coopération au développement[6] telle qu'elle se développe dans les années 60 et suivantes, elle génère notamment un système de bourses, qui va

1. M. MOLITOR, *Revue Louvain*, 1996, 69, p. 3.

2. À ce sujet on se reportera à la somme constituée par : J. PIROTTE et G. ZÉLIS (dir), *Pour une histoire du monde catholique au 20e siècle Walonie-Bruxelles. Guide du chercheur*, Louvain, Église Wallonie, 2003.

3. Voir plus particulièrement : Fr. ROSART et T. SCAILLET, «Les mouvements», pp. 335-369.

4. W. DEWACHTER, G. H. DUMONT, M. DUMOULIN, E. GÉRARD et alii, *Un parti dans l'histoire. 1945-1995. 50 ans d'action du Parti social chrétien*, Louvain, Duculot1996. Pour une remise en contexte européenne, on se reportera à J. D. DURAND, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Bruxelles, Complexe,1995.

5. M. MORMONT, «L'Université catholique de Louvain, plaque tournante de la coopération des milieux catholiques belges avec le Chili dans les années soixante», *Mémoire de licence en histoire inédit*, Louvain, 2001.

6. M. COSTERMANS, «La coopération», pp. 719-734.

permettre à des étudiants latino-américains de financer leur séjour en Belgique, et la mise en place d'une coopération technique universitaire, qui va renforcer les flux d'étudiants vers la Belgique.

3. Les facteurs internes de l'impact de Louvain en Amérique latine

Dans ces contextes et ces évolutions, les relations de Louvain et de l'Amérique latine ne cessent de s'affirmer et de se développer. Ce sont à la fois des facteurs intellectuels, institutionnels et individuels qui jouent dans ce mouvement de fond.

Le rayonnement de Louvain sur le continent latino-américain, même si sa pénétration peut être très variable d'un pays à l'autre, notamment lorsqu'on l'évalue non en nombre absolu d'étudiants, mais en mettant le nombre d'étudiants passés à Louvain en rapport avec la population du pays d'origine[1], est d'abord fonction de son image d'Université catholique complète. De fait, cette situation est suffisamment exceptionnelle pour qu'elle frappe les imaginaires.

Et c'est d'autant plus le cas que, dès la fin du 19e siècle, l'université brabançonne s'engage sur la voie d'une modernisation, notamment scientifique. Le chanoine Jean-Baptiste Carnoy, spécialiste de la biologie, fondateur de la revue internationale *La cellule* joue un rôle majeur dans ce mouvement. C'est qu'il s'intéresse non seulement aux sciences exactes, mais également aux sciences humaines et à la philosophie comme à la théologie. En ce sens, il rejoint les aspirations de Léon XIII pour l'université catholique de Louvain, qu'il connaît bien pour avoir été nonce apostolique en Belgique. Il ne s'agit rien de moins que de faire de l'institution louvaniste, comme le rappelle Roger Aubert "le premier établissement de ce genre dans le monde"[2]. La nomination en 1887 d'un recteur, Mgr. Jean-Baptiste Abbeloos, parfaitement conscient des enjeux de ce souhait répété pour l'université, va permettre l'émergence de nouvelles orientations, voire d'institutions spécifiques, même si les graines semées alors prendront parfois du temps à germer.

Pour ce qui concerne spécifiquement les liens de Louvain et de l'Amérique Latine, sans pour autant négliger les autres secteurs et disciplines de l'université, trois initiatives doivent être mentionnées, qui vont avoir un retentissement certain.

La première est incontestablement la mise sur pied, malgré une forte résistance conservatrice, d'un Institut Supérieur de Philosophie. La deuxième concerne la transformation de la faculté de théologie, notamment par le renouvellement de son corps enseignant. La troisième, plus tardive, voit l'émergence d'écoles de sciences sociales et politiques, érigées en faculté indépendante après le 2e guerre mondiale. Dans chacun de ces cas, le rôle de personnalités exceptionnelles mérite d'être mis en exergue.

Dès 1882, le jeune professeur Mercier réussit à faire approuver la création d'un

1. Voir le Tableau de H. ROGEZ, «Les Latinos-américains», p. 195.

2. R. AUBERT, «Le grand tournant de la faculté de Théologie de Louvain à la veille de 1900», *Mélanges offerts à M.D. Chenu*, Maître en Théologie, Paris, 1967, p. 83, note 45.

cours de "Haute philosophie de Saint Thomas". Le succès qu'il rencontre, y compris auprès d'étudiants laïcs, lui permet, avec le concours d'anciens étudiants, d'envisager la création d'un centre d'études philosophiques. Approuvé par Rome dès 1887, c'est l'Institut Supérieur de Philosophie qui voit le jour en 1889, la présidence en étant confiée à Mercier. Celui-ci y organise des cours de "Questions spéciales pour toutes les branches de la philosophie et attend des étudiants qu'ils fassent la preuve de leurs aptitudes au travail personnel et à la mise en œuvre des méthodes scientifiques les plus récentes. Mercier travaille en outre à la création de bibliothèques et laboratoires rattachés à l'Institut, crée la "Revue néoscolastique" et veille au développement de la "Société philosophique de Louvain", mise en place en 1888. Très rapidement, l'Institut s'affirme comme un des centres de diffusion majeurs de la philosophie néo-thomiste[1], une réputation soutenue par la renommée de celui qui serait bientôt archevêque de Malines, puis cardinal, auréolé en outre de son rôle face à l'occupant allemand durant la 1ère guerre mondiale"[2].

Cette image de l'Université catholique de Louvain comme phare de la pensée catholique mondiale se confirmera dans les années 50 et 60, que ce soit en philosophie avec l'accueil à Louvain des Archives Husserl et le développement d'une pensée phénoménologique importante.

Pratiquement à la même époque, la faculté de Théologie de Louvain commence une mue, qui la conduira à s'inscrire progressivement, et prudemment dans les approches contemporaines qui se manifestent dans le champ théologique au début du 20e siècle[3]. Cette fois c'est une trilogie d'artisans qui va guider cette évolution. Sans entrer dans les détails, et toujours sous le regard attentif et bienveillant du recteur Abbeloos, le chanoine Van Hoonacker fut le premier à prendre en charge un cours « d'histoire critique de l'Ancien testament », appliquant aux textes les principes de la critique historique. C'est un historien, Alfred Cauchie, qui entre ensuite en scène, partagé entre les facultés de Philosophie et Lettres et de Théologie et l'Institut Supérieur de Philosophie. C'est un ensemble de cours et séminaires d'histoire, à l'exemple allemand, qu'il va animer, parallèlement à la fondation et à la gestion de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Quant au troisième membre de cette trilogie, l'abbé Paulin Ladeuze, c'est à la patristique, puis à l'exégèse néo-testamentaire qu'il consacra toute son énergie, avant d'être, en 1909, désigné comme recteur de l'université. Si tous les enseignements de la faculté n'évoluèrent pas à ce même rythme, cette période fut néanmoins un point de départ essentiel pour une réflexion

1. Sur un exemple de l'influence du néo-thomisme en Amérique latine, on se reportera à O. SALDARRIAGA VÉLY, « *Nova et Vetera.* Comme fue appropriada la filosofia neotommista en Colombia (1868-1930). Catolismo, Modernidad y Educación desde un país postcolonial latino-americano », thèse de doctorat inédite, Louvain, 2005.

2. Sur l'histoire de l'Institut avant la guerre, on verra L. DE RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de Philosophie,* Louvain, Universitaires de Louvain,1952. Pour la période postérieure, on consultera l'Introduction rédigée par Fr. Hiraux dans F. MIRGUET, *Inventaire des Archives de l'Institut supérieur de Philosophie*, bientôt sous presse. On y trouvera notamment l'inventaire du fonds D.J. Mercier déposé aux Archives de l'UCL.

3. R. AUBERT, « Le grand tournant », pp. 90-109.

sur l'Église, la pastorale, la liturgie, l'exégèse, la missiologie. En découlera l'action et l'influence de la « Squadra belga », essentiellement composée de professeurs de la Faculté de théologie, parmi lesquels on peut mentionner les noms des professeurs « Cerfaux, Thils, Moeller, Delhaye, Rigaux, Dupont, Heylen, Onclin, Wagnon, Dondeyne, ... »[1]. Cette visibilité dans le déroulement du concile Vatican II[2] ne fait que renforcer l'attractivité de Louvain pour les clercs et les religieux ou religieuses.

Ces deux pôles, le philosophique et le théologique, exercent dès lors une influence considérable dans les milieux ecclésiastiques, notamment latino-américains et drainent rapidement bon nombre d'étudiants vers l'Alma Mater louvaniste, qui accueillera dans les années 60 et 70 les prémisses de la théologie de la libération.

La boule de neige louvaniste se met d'ailleurs à rouler dès le moment où des étudiants passés par la vieille université brabançonne se retrouvent à leur tour dans des universités latino-américaines et/ou des séminaires et envisagent d'envoyer en Europe leurs propres étudiants.

Mais les liens entre Louvain et l'Amérique Latine ne se limitent ni à la philosophie, ni à la théologie. Dès les années 50, deux autres domaines disciplinaires attirent les étudiants : celui des sciences sociales, d'abord dans le domaine des études socio-religieuses, puis des analyses sociales en général, et celui des sciences politiques, plus particulièrement peut-être dans le cadre de la réflexion sur le fonctionnement des régimes et structures démocratiques. Comme pour la philosophie ou la théologie, quelques figures jouent, dans ce rayonnement et ce développement, un rôle exceptionnel. En lien spécifique avec l'Amérique Latine, le nom de François Houtard est sans doute un de ceux qui vient immédiatement à l'esprit.

Né à Bruxelles en 1925, François Houtart est ordonné prêtre en 1949. Il poursuit ensuite des études de sciences politiques et sociales à l'Université de Louvain où il décroche un doctorat en sociologie en 1958. Dès 1954, il fonde le Centre de recherches socio-religieuses, dont l'objectif est de répondre au besoin de disposer d'un certain nombre de spécialistes du domaine. Dans un premier temps, celui-ci est installé à Bruxelles et est au service de la réflexion pastorale. Très rapidement pourtant, il est rattaché à Louvain et est perçu comme un des piliers de la création de la Fédération internationale des instituts de recherches socio-religieuses (FERES) basée à Fribourg, dont François Houtart devient le Secrétaire général en 1964.

C'est dans ce cadre que, à la fin des années 50 et au début des années 60, il coordonne une grande enquête sur l'Église en Amérique latine, qui débouche sur la publication, entre 1958 et 1965, de 45 volumes d'études et documents. Cette entreprise majeure lui permet d'approfondir une connaissance du sous-continent

1. A. PRIGNON, « Les évêques belges et le Concile Vatican II». Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome 28-30 mai 1986), Rome, 1989, p. 297-305.

2. Dans une production très abondante, on se reportera notamment à L. DECLERCK, «De rol van de 'squadra belga' op Vaticanum II », dans *Collationes*, 2002, 32,4, p. 341-371; «Le rôle joué par les évêques et les periti belges au concile Vatican II. Deux exemples»,dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 2000, 76, p. 445-464.

déjà entamée par un voyage effectué pour le compte de la JOC et d'y jeter les bases d'un réseau exceptionnel. Elle lui vaut aussi d'être appelé comme expert au Concile Vatican II. Parallèlement, il est, à partir de 1958, professeur à Louvain, où il finit par installer la revue *Social Compass*, d'abord éditée par le Kerkelecke Instituut de La Haye, puis ultérieurement dirigée par la FERES.

Son activité ne se limite pourtant pas aux cercles académiques ou d'Église. Prompt à se rendre sur le terrain, attentif à toutes les luttes, il fonde le Centre tricontinental de Louvain-la-Neuve en 1976, puis s'implique dans le mouvement qui va déboucher sur la dynamique de Porto Alegre.

Pendant toute cette période, l'engagement intellectuel, mais aussi social, voire révolutionnaire, de François Houtart représente un des pôles d'attraction majeure pour les étudiants latino-américains. Les mémoires réalisés sous sa direction par les étudiants latino-américains en témoignent.

Il faut toutefois souligner que, même à la Faculté de sciences politiques et sociales, d'autres noms d'enseignants doivent également être mentionnés, qui retiennent l'attention des étudiants latino-américains. C'est le cas, pour des raisons parfois très différentes et sur base de réseaux très diversifiés, de Rudolf Rezsohazy, de Maurice Chaumont ou encore de Frédéric De Buyst et de Michel Schooyans ou de Guy Bajoit. C'est aussi le cas pour Jean Ladrière et André Berten à l'Institut supérieur de Philosophie ou pour Adolphe Gesché à la Faculté de théologie.

D'autres facteurs que strictement intellectuels jouent également un rôle dans le tissage serré d'un certain nombre de liens et la mise en place de réseaux. C'est le cas de l'implication de membres de l'Université dans des projets de coopération et/ou de développement qui mobilisent des experts, des spécialistes, des hommes et femmes de toutes les facultés. En 1992, à l'occasion du trentième anniversaire de la venue du premier boursier latino-américain à Louvain et du cinq centième anniversaire de la Découverte/Conquête, un cahier « cherche à retracer un itinéraire : celui par lequel se côtoient et se tutoient l'Amérique latine et l'Université catholique de Louvain depuis plus de trente ans »[1]. La logique des regards croisés, qui y est privilégiée, est, en soi, déjà une indication sur la nature des relations qui en sont venues à unir Louvain et l'Amérique latine. Mais la variété disciplinaire des témoignages est également une indication de l'élargissement de la palette des échanges et des logiques à l'œuvre dans les dynamiques identifiées. C'est bien de rapports horizontaux[2], dans un contexte d'engagement social[3], dont il est le plus souvent question, que l'on évoque la sociologie[4] ou la philosophie[5], mais aussi l'économie[6],

1. L'Université Catholique de Louvain et l'Amérique latine, p. 11.
2. Op. cit., p. 13.
3. Ibid.
4. F. DEBUYST, « La découverte des conflits sociaux et d'une expérience collective », p. 37-46.
5. A. BERTEN, « Philosophie européenne et pensée latino-américaine », p. 51-58.
6. P. LÖWENTHAL, « Les cas pathologiques aident à comprendre les cas normaux », p. 75-82.

la santé[1], l'éducation[2], les sciences de l'ingénieur[3], l'agronomie[4] ou l'urbanisme[5]. C'est finalement de développement dont il est question, comme le confirme la mise en place d'un secrétariat des bourses[6], la création d'une instance : le Secrétariat à la Coopération[7], la définition d'une politique institutionnelle[8], chacune de ces étapes confirmant et complexifiant ces relations de "Lovaina" et de l'Amérique latine.

Et l'afflux des réfugiés, à partir de 1964, mais plus encore à partir de 1973, attirés par l'image et la réputation de Louvain, dès l'Entre-deux-guerres, comme terre d'accueil pour bon nombre d'exilés politiques, qu'ils soient russes, ukrainiens, polonais, chinois, puis ultérieurement hongrois, tchécoslovaques… ajoute encore une tonalité particulière à la symphonie de couleurs que constituent ces liens. C'est sans doute alors que la perception de "Lovaina" comme une université pépinière de révolutionnaires ou, au moins, de radicaux se met en place.

Le paysage serait pourtant très incomplet si n'y apparaissaient pas les acteurs individuels. C'est que, au-delà des institutions, des disciplines, des principes, ce sont bien souvent les actions des personnes et leurs capacités relationnelles qui se révèlent déterminantes. Le cahier "L'Université catholique de Louvain et l'Amérique latine" en identifie un certain nombre, que l'on retrouve dix ans plus tard, avec quelques nouveaux venus, sous la houlette d'I. Yépez del Castillo[9], en provenance des deux côtés de l'Atlantique. Il ne saurait être question d'établir un "Who is who?", encore moins un palmarès, des intervenants UCL ou latino-américains dans ces réseaux relationnels. On peut cependant souligner le rôle exceptionnel, et le poids, de certains dans cette dynamique.

L'attention portée aux études en matière de développement confirmera un certain nombre d'orientations politiques engagées déjà manifestes parmi les étudiants

1. M. MALENGREAU, « Double sens », pp. 85-90; J. Y. HAYEZ, « Un réseau pour confronter nos pratiques », p. 97-104. L'implication progressive de la Faculté de médecine en Bolivie doit également être soulignée. Dès les années 70, un certain nombre de médecins des Cliniques universitaires de Louvain se rendent chaque année pour procéder à des opérations délicates, notamment en matière de chirurgie cardiaque en Bolivie. Cette opération de soutien au développement médical en Bolivie a des résultats immédiats dans la mesure où les flux d'étudiants boliviens vers la Faculté de médecine en sont constitués et renforcés.

2. M. BONAMI, « Le doctorat », p. 107-112.

3. Y. ZECH et X. MEERSSEMAN, « Susciter les 'rencontres à risque' », p. 115-122.

4. M. INSTALLÉ, « Partenaires scientifiques », p. 129-132.

5. B. DECLÈVE, « Approcher les villes en croisant les outils », p. 133-138.

6. H. MORREN, « L'origine des bourses », p. 211-218.

7. G. BAJOIT, « Mettre les gens dans l'avion », p. 65-70.

8. Sur l'ensemble des problématiques et leur remise en contexte, on se reportera à M. Collin, *L'Université catholique de Louvain et le développement : la politique du grand écart comme condition d'existence de l'action critique. Étude et analyse des processus d'élaboration des actions de coopération universitaire au développement à l'UCL (1908-1981)*, Mémoire inédit de DEA en développement, environnement et société, Louvain-la-Neuve, 2006; et pour une remise en contexte plus globale, N. DE MAERSCHALCK, *La coopération universitaire au développement*, Mémoire inédit en Affaires publiques et internationales, Louvain, 1995.

9. I. YÉPEZ, *L'Amérique latine et l'UCL.*

originaires du sous-continent comme parmi les étudiants belges se passionnant pour ses réalités.

Du côté latino-américain, le nom de Gustavo Gutiérrez vient rapidement à l'esprit[1], mais c'est peut-être celui de Camillo Torres Restrepo[2] qui est le plus emblématique.

Né le 3 février 1929 à Bogota, deuxième enfant du deuxième mariage de sa mère, Camilo Torres va connaître un destin exceptionnel. Élève du Collège allemand, puis du Lycée Cervantes de Bogota, il entame des études de Droit en 1947, mais entre l'année suivante au Séminaire de Bogota.

Ordonné prêtre en 1954, il est envoyé à Louvain pour y faire des études de sociologie et de sciences politiques. Il s'y lie d'amitié avec François Houtart et y devient vice-recteur du COPAL après y avoir été représentant des étudiants. Diplômé en 1958 avec un mémoire intitulé « Approche statistique de la réalité socio-économique de la ville de Bogota », dirigée par le professeur Yves Urbain, il rentre en Colombie et est nommé aumônier de l'Université de Bogota et professeur à la toute jeune faculté de sociologie. Il s'implique en outre dans de multiples luttes contre les inégalités sociales, ce qui lui vaut quelques problèmes avec la hiérarchie, la destitution de ses fonctions d'aumônier et une nomination de vicaire de la paroisse de Vera-Cruz.

Nommé à l'École supérieure d'administration publique, il n'en préside pas moins, en 1963, le premier Congrès national de sociologie, où il présente une étude sur « La violence et les changements socioculturels dans les régions rurales colombiennes ». Un an plus tard, il participe à la mise sur pied d'une fédération d'organisations progressistes qui, en 1965, met en place des comités d'étude, publie un manifeste « Plateforme pour un mouvement d'unité populaire » et un journal, le « Frente Unido », où Torres est particulièrement actif.

L'ensemble est pourtant un échec relatif, qui pousse Torres à prôner une abstention « active, belligérante et révolutionnaire » aux élections prévue pour mars 1966, qu'il ne verra pourtant pas. Une nouvelle fois en conflit avec son évêque, il demande à être relevé de ses responsabilités pastorales et à être réduit à l'état laïc, ce qui lui est accordé le 26 juin 1965. Il décide dès lors d'opter pour la révolution violente, rejoint le maquis de l'ELN et est abattu lors de sa première opération militaire, le 15 février 1966. Il entre dans la légende. Ce faisant, il contribue aussi à l'image "radicale" de Louvain en Amérique latine, à l'association renforcée du nom de la vieille université brabançonne et de la contestation politique, économique, sociale et religieuse, une renommée qui poussera sans doute bon nombre d'étudiants exilés originaires du sous-continent dans les bras de l'*Alma Mater* louvaniste.

---

1. À ce sujet, on se reportera à la contribution de Pierre Sauvage à ce recueil.

2. Sur Camillo Torres, on se reportera à G. GUZMÁN-CAMPOS, *Camillo Torres : le curé-guérillero*, Tournai, Casterman,1968; W. BROIDERICK, *Camillo Torres. A Biography of the Priest-Guerrillero*, New York, Doubleday, 1973; E. De CANNIÈRE, C. GILLET, J.-B. MOTTE dit FALISSE, D. VERMEYEN, *Camilo Torres (1926-1966). Le "curé-guérillero*", Rapport inédit présenté dans le cadre du Séminaire d'histoire des relations de l'Europe et de l'Outre-Mer, année académique 2005-2006, et à la bibliographie de sources et de travaux qu'il comporte.

Moins sulfureux, ce sont des dizaines d'anciens de "Lovaina" qui participeront aussi au rayonnement de Louvain en Amérique latine, par la seule force du partage de leur expérience et de la richesse de leurs relations interpersonnelles, comme par la qualité des fonctions qu'ils seront amenés à assumer dans le système éducatif, au niveau économique, dans l'appareil administratif ou politique, comme par leur engagement religieux.

Conclusion

À ce stade, et comme trop souvent, il est naturellement trop tôt pour conclure. Un double constat s'impose pourtant. L'Amérique latine est bien présente dans la réalité et dans les imaginaires du dernier demi-siècle de Louvain. Et Louvain est effectivement étonnamment connue dans l'ensemble du sous-continent latino-américain.

On peut identifier certains des facteurs, à la fois louvanistes et latino-américains, qui ont joué pour tisser les réseaux dont on perçoit l'existence. Ils sont aussi bien politiques, sociaux, religieux, qu'intellectuels ou individuels. Chacun d'eux mériterait cependant un réexamen d'ensemble pour en saisir à la fois les modalités et les articulations, pour peser l'impact de toutes leurs composantes, pour identifier les différents acteurs à l'œuvre, leurs cercles, leurs motivations et leurs interactions. Ce n'est qu'à ce prix que pourra véritablement se comprendre cette surprenante aventure humaine, intellectuelle, mais aussi affective, de la rencontre d'une université et d'un monde.

Annexe I

Mémoires de licence et thèses de doctorat
concernant l'Amérique latine
ou réalisés par des étudiants latino-américains
(sciences politiques et sociales)

1. Promoteur: François Houtart

1966

Ricardo Seidel, *Actitud del clero diocesano de Malinas-Bruselas ante el cambio social*

1967

Pedro A. Ribeiro De Oliveira, Éléments pour une étude sociologique de la magie

1970

Ezequiel Landazuri Soto, *L'attitude de l'Église latino-américaine vis-à-vis des mouvements révolutionnaires à partir de 1960*

1971

Aurelio Torres Báez, *El concepto, las causas y consecuencias de la secularizacion y desacralizacion en los documentos concilium e idoc. Estudio de análisis de contenido*

Giuseppe Calzavarini, *Teoria del cambiamento sociale en America latina in Houtart*

Fernando Montes, *Elementos para un análisis accionalista de la contestación sacerdotal en América Latina*

1974

Escobar A. Rodrigo, *La violencia en Colombia y la conciencia de clase campesina*

1975

Antonio Marques De Carvalho, *Approche sociologique de la littérature de colportage au nord-est du Brésil basée sur l'analyse sémiologique de dix récits*

José Parra Junquera, *Análisis de la iglesia en términos de reproducción social*

1977

Luis Boza Fernandez, *Le changement d'idéologie dans l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. Analyse des constitutions de 1946 et 1966*

1978

Francisco López, *Lucha hegemónica, ideología y discursos religiosos en la "vía chilena" al socialismo*

Otto Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales. Marco teórico para el análisis de sus interrelaciones en Latinoamérica*

1979

Evelyne Petit, *La commission Justicia y Paz en Bolivie*

Manuel Da Silva E Costa, *Fonctions sociales du prophétisme hébraïque: temps de la monarchie tributaire unie et du Royaume du Nord*

P. Rafael Ávila, *Dos versiones eclesiales de un antagonismo social*

1980

Humberto Lagos Schuffeneger, *La crisis de hegemonía en Chile y la función de las iglesias evangélicas*

Pedro Solís Sánchez, *La Iglesia católica y la legislación social en Costa Rica*

1983

Guillermo Antonio Serrano Avelar, *Conflicto centroamericano y actitud de la comunidad internacional. Caso de El Salvador*

Donaldo Sosa Preza, *El reconocimiento de beligerancia en los conflictos armados sin carácter internacional: estudio de un caso. El Salvador*

Luis Caro Silva, *El discurso de la jerarquía eclesiástica chilena, en el campo político, en el período 1973-1981*

Maria Amélia Gomes de Castro Giovanetti, *L'éducation populaire et la société civile au Brésil*

1984

Marie-Noëlle Lebeau, *Les conditions sociales du travail dans la production du sucre. Étude comparée entre le Brésil et Cuba*

Juan Fernandez, *De la dictature à la monarchie parlementaire. Analyse de l'hypothèse de la situation bonapartiste*

1985

Oscar Rolando Sierra Pop, *Les pratiques socio-religieuses des paysans indiens au champ politique, depuis les années soixante (au Guatemala)*

J. Amando Robles, *Production de sens religieux et transition sociale dans les classes paysannes subalternes au Nicaragua*

1986

Luiz Inacio Germany Gaiger, *Agents religieux et luttes paysannes. Le mouvement des sans-terre au sud du Brésil*

Maria Jose Fontelas Rosado Nunes, *Agents religieux et classes subalternes. L'émergence d'un nouveau modèle d'organisation et de pratiques sociales des religieuses au Brésil*

Luis Héctor Serra Vázquez, *Las representaciones políticas del campesinado en*

Nicaragua

Luis Enrique Morales Ceballos, *Conflits institutionnels dans le champ religieux. Le cas de l'émergence d'une Église populaire*

1987

Basilio Mosso Ramos, *Une analyse sociologique de l'histoire de la société cap-verdienne*

Marcos Membreno Idiaquez, *Sandinisme et catholicisme épiscopal. Contradictions idéologiques et lutte de classes*

Justino Gomez De Benito, *La planification dans l'Église comme institution. Le cas du Chili*

Harold H. Fernandez Cruz, *Conscience socio-politique et représentations religieuses chez les jeunes des milieux populaires à Managua*

1988

Marcos Membreno Idiaquez, *L'expansion des sectes protestantes au Nicaragua (1979-1987)*

Gloria Cardenal Downing, *La reforma agraria en Nicaragua (1979-1987). Aspectos económicos y sociales*

Jorge Ivan Bula Escobar, *Espace urbain et religion. Les quartiers populaires des grandes villes d'Amé-rique latine*

Maria Isolina Cerrato Rivas, État et coopératives agraires au Nicaragua. Analyse de leurs relations

Cecilia Weippert, *La culture paysanne au Chili. Analyse d'autobiographies*

Nelly Maria Miranda Miranda, *Culture et oligarchie. Le cas de la société de Granada au Nicaragua*

Francisco Zamora Ruiz, *Participation populaire et développement. Le cas de la société nicaraguyaenne. La période 1979-1987*

1989

Murielle Celeghin, *Niveaux de vie et processus révolutionnaire au Nicaragua*

Marc Lenaerts, *Un village Miskito face à l'aide et au développement. Le cas de Sisin, au nord-est du Nicaragua*

Luis Vazquez Buenfil, *Fonctions sociales du protestantisme au Mexique*

1990

Antonio Elias Silveira Leite, *Changement religieux et migration: cadre théorique pour une analyse de l'expansion des sectes*

Hugo Fazio Vengoa, *L'Amérique latine dans la politique internationale de l'Union soviétique (1978-1988)*

1991

Ana Mercedes Pereira Souza, *Les communautés ecclésiales de base en Colombie comme phénomène de protestation sociale*

Luiz Inacio Germany Gaiger, *Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de libération et le Mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil*

J. Amando Robles Robles, *Religion et rationalité: visions du monde des classes subalternes au Nicaragua*

1992

Cecilia Díaz Weippert, *La cultura campesina en una sociedad de capitalismo incompleto. El caso de los trabajadores agrarios chilenos/La culture paysanne dans une société de capitalisme incomplet. Le cas des travailleurs agricoles au Chili*

1994

Jorge Ivan Bula Escobar, *Violence, démocratie et développement dans le Tiers-Monde. Les enjeux de la construction des États Nations et la quête des alternatives de société*

2. Promoteur: Frédéric Debuyst

1969

Juan Orellana Peralta, *Ideología y estrategia de la Revolución en libertad. Introducción al análisis de una ideología política*

1978

Juan Pablo Corlazzoli, *Estructuración e ideología de los regímenes militares en América Latina. Los casos de Brasil, Chile y Uruguay*

1982

Max Michel, *Structures agraires et domination en République Dominicaine*

1984

Luis Arnoldo Rubio Ríos, *La política de tutela de Estados Unidos en Centroamérica*

1986

S. Hilda Chiang, *Análisis prácticas colectivas de subsistencia en los sectores urbano populares. Chile. Estudio de dos casos*

Françoise Hoet, *Relations Mexique–États-Unis. La mobilité du travail et du capital au cours des deux dernières décennies*

Rina Moltedo Ramos, *El proceso migratorio en Chile. El caso de los mapuches*

Beatriz Wehle, *Un modèle descriptif pour l'analyse de la chute des régimes démocratiques: le cas argentin (1958-1962)*

1987

Gustavo Adolfo Benza Pflucker, *La dépossession culturelle. Présentation et application d'un concept à la situation de la paysannerie andine du Pérou*

Stéphane Decoster, *Enjeux et circonstances de l'intervention américaine à Grenade*

Thierry Richer, *L'Argentine. Démilitarisation et défis pour une démocratie nouvelle*

1988

Adela Bork Vega, *Pobladores chilenos y estrategias de subsistencia. Estudio de caso y generalizaciones*

Gustavo Deheza Ugarte, *Migración rural en los Andes: proposición para la explicación sociológica*

Bertrand Montulet, *Production culturelle et représentations des rapports hégémoniques. Analyse de deux films américains des années 80 mettant en scène l'Amérique périphérique*

Bénedicte Verheyen, *La politique de Kennedy en Amérique latine. Ses implications et ses conséquences*

1989

Katelijne Dieu, *La violence en Colombie. Crise d'État ou crise de société*

Axel Petit, *L'organisation des États américains. L'organisation panaméricaine à bout de souffle?*

1990

Hugo Fazio Vengoa, *L'Amérique latine dans la politique internationale de l'Union soviétique (1978-1988)*

Muriel Franck, *Le problème des réfugiés en Amérique centrale*

Valerie Haenen, *L'Amazonie brésilienne: causes et conséquences de son exploitation*

Erik Indesteege, *La démocratisation en Amérique latine. Analyse de la litterasolidation des nouvelles démocraties*

Catherine Jacques, *L'hispanisation des États-Unis? Évolution récente et situation de la minorité hispanique (mexicains, portoricains et cubains) aux États-Unis*

Luis Héctor Serra Vasquez, *El movimiento cooperativo campesino en Nicaragua: su participación política durante la revolución sandinista 1979-1989/Le mouvement coopératif paysan au Nicaragua: sa participation politique durant la révolution sandiniste 1979-1989*

Imelda T. Vega-Centano B., *La mística en la política: el caso del aprismo popular en el Perú/La mystique dans la politique: le cas de l'Aprisme populaire au Pérou*

1991

Véronique Delmotte, *Les incidences politiques et sociales de la narcoéconomie dans les pays andins: Colombie, Bolivie, Pérou*

Claude Rosseel, *Le retour de la démocratie au Brésil: analyse et perspectives*

1992

Anne Van De Moortele, *Une évolution démocratique est-elle possible au Guatémala?*

Rosa Isabel Yépez del Castillo, *Précarisation de l'emploi et syndicalisme. Une approche comparée: Europe, Amérique latine et Pérou*

1993

Jean-Marc Frix, *Le processus de démocratisation au Salvador (1980-1993)*

Mauricio García Villegas, *La eficacia simbólica del derecho en Colombia/*

L'efficacité du droit en Colombie

1994

Adélaïde Cracco, *Les coûts sociaux de l'ajustement au Mexique. Analyse de deux secteurs publics: l'éducation et la santé*

Roberto Fernandez Ferrandiz, *Les relations institutionnelles entre l'Église brésilienne et le Vatican*

Emmanuel Louw, *Dictature, crise et tentatives démocratiques en Haïti. Un essai d'interprétation*

Roy Rivera Araya, *Rasgos y tendencias de la política local en América Latina: análisis de cinco situaciones con énfasis en el caso de Costa Rica*

Beatriz Irène Wehle, *Les pratiques syndicales et la politique en Argentine. Héritages et rééquilibrages*

1995

Julia Pauline Correa Henríquez, *Néo-libéralisme et politique sociale au Chili. Application au système des pensions et au domaine de la santé*

E. Padilla Ballesteros, *La desaparición forzada de personas en Chile. Una expresión de terrorismo de Estado*

1996

Elsa Blair Trujillo, *Militares y sociedad en el marco de la violencia colombiana (años ochenta)*

Juan Francisco Bouhon, *Le processus de paix au Guatémala: 1987-1996. Stabilité structurelle ou perspective réelle de changement à long terme?*

Diana Mejia Molina, *La lutte anti-drogues dans les relations Colombie-États-Unis*

Patricia Miguel Cors, *Pétrole et développement: le cas du Venezuela: 1917-1995*

Florence Moreau, *Le mouvement zapatiste actuel dans l'État du Chiapas, Mexique,* 1997

Gustavo Deheza Ugarte, *Desarrollo local: actores y dinámica social (el caso del proyecto múltiple Laka Laka en Tarata, Bolivia)*

Leopoldo Munera Ruiz, *Relaciones de poder y movimiento popular colombiano (1968-1988)*

1999

Sophie Charlier, *Agriculture paysanne et sécurité alimentaire en Bolivie: pratiques rurales et relations de genre*

2004

Edgar Alberto Novoa Torres, *Espacialidad, política y luchas cívicas en Colombia: tres estudios de caso (Movimiento Cívico del Oriente Antioqueño, Movimiento Popular Los Inconformes, Comité de Integración del Macizo Colombiano)*

3. Promoteur: Rudolf Rezsohazy

1964

Medardo Luzardo, *La actitud ritualista, característica del medio rural?*

Violeta De Vega Centeno, *Dinámica de las cooperativas agrícolas*

Jacques Zylberberg, *Monographie de l'archipel guadeloupéen, sous-développement et développement*

1965

Claudio Orrego, *Los centros de decisión y la democratización del poder en la comunidad*

1966

Jaime Ponce, *Mundo rural y pensamiento social de la Iglesia en América Latina*

Christian Roger, *La province d'Acomayo (Cuzco). Sociologie et action*

1968

Francisco Tarciso Leite, *Le rôle du syndicalisme dans le développement du nord-est du Brésil*

Antonio Orrego-Guerrero, *La contribution de l'aide privée extérieure à la planification interne du développement social au Chili. Le cas de Misereor*

Martha Pineros, *Ottignies: una comunidad en transición*

Ignacio Vazquez Gerde, *L'entreprise coopérative en tant qu'organisation oligarchique. La crise de la démocratie éclairée par l'œuvre de R. Michels*

1969

Fernando Alvarado Quiroga, *Política y sindicalismo en Chile*

Luis Flores Quiros, *Sociologie de l'éducation et planification de l'éducation pour le développement*

Álvaro Ibañez, *Le concept d'anomie: son évolution et son opérationnalité*

Bernadette Morel, *Un théoricien moderne de la révolution: Ernesto Che Guevara*

Victoria Eugenia Muñoz, *El desarrollo comunitario como método de disminución de conflictos en el proceso de desarrollo*

1970

Franz Barrios Villegas, *La ideología como concepto sociológico*

Victor Guilmain, *Les théoriciens modernes de la révolution:* Régis Debray

Jean Jacqmain, *Analyse de la pensée non-violente y compris l'étude de l'action de dom Helder Camara*

1971

Noemi Barraza De Beyra, *La noción de modernidad*

Gabriel De Pujadas, *La educación y la transmisión de los valores necesarios al desarrollo*

Luz Marina Díaz De Gómez, *La reforma agraria colombiana. Analisis del proceso de trabajo y de las relaciones sociales en el caso de Jabalcon Tolima*

Mario Douzet Orellana, *La participación. Vía de respuesta a la alienación imperante en el sistema de producción actual*

Jeronimo Jerkovic, *Le mouvement peroniste. Essai d'interprétation*

Moisés Ramos Guija, *Las aspiraciones sociales y su planificación en el desarrollo de la comunidad*

Claude-Marie Van Der Gucht, *La politique des représentations diplomatiques latino-américaines vis-à-vis de la communauté économique européenne*

1972

Fernando Dahse-Housset, *Elementos de análisis sociológico para el estudio de la participación de los trabajadores en la gestión y en los resultados de la empresa*

Hugo Osorio Meléndez, *De la propiedad a la revolución. Ensayo de interpretación sobre el pensamiento político social de Emmanuel Mounier*

Ollargan Zorrilla Castresana, *Analyse d'un quartier*

Jacques Zylberberg, *Les limites internes du développement. Essai socio-historique sur le Chili*

1973

Santiago González Gómez, *Le mouvement d'intégration et de développement communautaire en Colombie. Introduction à une sociologie des associations rurales et analyse des facteurs socio-culturels dans une perspective de développement*

Milton Granados Pomenta, *Los movimientos sociales y el desarrollo político en la transición de Venezuela hacia la sociedad industrial*

Martha Pineros De Erdmanis, *L'image de l'université en milieu suburbain*

Annick Price, *Enquête sur les coopératives au Salvador. Deux coopératives d'épargne et de crédit en milieu rural*

1974

Jose Nagel Amaro, *Estudio preliminar de los dinamismos del sistema educativo en las sociedades en desarrollo*

Teresa Isabel Sánchez De Dávila, *Ensayo sobre los efectos socio-económicos del programa de industrialización de la frontera norte de México*

1975

Alicia BAZÁN Díaz, *Concepto de marginalidad en la teoría estructural-funcional. Un análisis crítico*

1976

Josefina Santos Fernández, *Essai d'analyse d'une expérience communautaire: la communauté du 22*

1978

Suzanne Cuvelier, *Démocratie au Costa-Rica*

1981

Matías Tagle-Domínguez, *Evolución y funcionamiento del sistema político chileno 1860-1891*

1984

Dominique Delestrait, Étude comparative entre la prise de décision de la *Baie des Cochons et la prise de décision lors de la crise des missiles*

Gonzalo Rodríguez Doldán, *Familias de estudiantes latinoamericanos. Factores que intervienen en su experiencia de estudios en Lovaina la Nueva, Bélgica*

Aldo Meneses Carvajal, *Aproximación al discurso valórico bajo el régimen autoritario en Chile: iglesia y gobierno*

1986

M. Albornoz García, *El sindicalismo chileno de 1980 a 1983. Sus valores centrales*

1987

Evelyne Lambert, *Les acteurs nationaux et internationaux au Salvador. Bilan de la situation politique*

1988

Aldo Meneses Carvajal, *Valores y producción social de la realidad: el caso del antagonismo ideológico entre la Iglesia católica chilena y el gobierno militar: 1973-1984*

1992

Nathalie Schiffino-Leclercq, *Argentine et Chili: comparaison de deux processus contemporains de transition démocratique ou le passage difficile de la dictature à la démocratie*

1993

Nathalie Schiffino-Leclercq, *Essai de politique comparée: la transition et le fonctionnement démocratiques au Guatémala, au Honduras, au Paraguay et en Uruguay*

1994

Cecilia Arnal Rodrigo, *La guérilla: ses aspects militaires, sociaux et politiques: cas d'application au Salvador*

Oscar Sanclemente Tellez, *La nouvelle constitution colombienne: un instrument de réconciliation nationale?*

1995

Augustin Antoine, *Le mouvement Lavalas (L'avalanche) en Haïti: grandeurs et faiblesses. Une analyse critique du mouvement démocratique et populaire en Haïti de 1986 à 1993*

1996

Lucile Boucherit, *Les mouvements révolutionnaires s'inspirent-ils du passé ou préparent-ils l'avenir? Exemple: le Sentier lumineux du Pérou*

1998

Vanessa Cracco, *La démocratisation au Mexique: mythe ou réalité?*

4. Promoteur: Michel Schooyans

1970
Jose Laudecy Teixeira, *Militarisme et sécurité nationale au Brésil*

1971
Tereza M. Aulus Pompeia, *Foi et développement. la théologie de la libération*
Freddy Delgado, *Evangelización liberadora para el Tercer Mundo*
Lautaro Ojeda Segovia, *Mecanismos y articulaciones del caudillismo velasquista*

1972
Myriam León, *El tema de la salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez*

1973
Jacques Merckaert, *L'Église d'Haïti: de ses origines au concordat (1492-1860)*
Carlos Pujol, *La Iglesia en la Argentina y el poder político*

1974
Antonio Cuesta, *Catequesis y liberación. La acción educativa de Paulo Freire y la catequesis de adultos*
Luther Kolafa, *Das Sendungsbewusstsein des Christoph Kolumbus. Eine Studie ueber religioese Impulse und Motive in der Entdeckungsgeschichte Amerikas*
Aloys Suntrup, *La teología de la liberación y su controversia*

1980
Anne-Christine Duval, *La politique cubaine en Afrique: bilan et perspectives*

1981
Marina Diotallevi, *Les relations Brésil–États-Unis sous la présidence Geisel (1974-1979)*

1984
Juan M. Rey, *Politique hydroélectrique du Brésil méridional et son influence sur les pays limitrophes*

1992
Hugo Javier Gobbi, *Le Brésil et l'intégration latino-américaine:* période 1959-1973
Ruby Kerckaert, *La démocratie tronquée: le cas du Mexique*
Marlies Kruger, *Contestation politique et sociale: la dictature brésilienne face à la musique populaire*
Dominique Montas, *La démocratisation de la République Dominicaine*

1993
Frédéric Fosseur, *Cuba: les relations avec l'URSS: le socialisme à l'épreuve*
Joëlle Marlier, *Cuba: les relations avec les Etats-Unis: la démocratie à l'épreuve*

1994
Corinne Bellaouchi, *Le Sentier lumineux. Analyse idéologique et politique*

Pbro. Emilio Blaslov, Éducation pour le *travail: une expérience d'éducation populaire de l'Église du Vénézuela*
Virginie Chandelon, *Panamá: carrefour des Amériques. Analyse historico-politique*
Anne-Françoise Dethier, *L'Église face à la lutte révolutionnaire. Le cas de El Salvador*
Virginie Dupont, *L'intégration économique latino-américaine. El mercado común del Sur*
Horacio Salvador, *Intégration économique et coopération politique en Amérique du Sud: le cas du Mercosur*

1995
Ivo Ghizzardi, *Les droits de l'homme dans la politique extérieure menée par la Communauté européenne à l'égard des pays d'Amérique latine*
Olivie Lefevre, *L'ingérence des États-Unis en Haïti*
2001
Hugo Javier Gobbi, *Démocratie et intégration dans le Mercosur: le rôle de la Commission parlementaire conjointe*

Annexe II

Mémoires de licence et thèses de doctorat
concernant l'Amérique latine
ou réalisés par des étudiants latino-américains
(philosophie)

5. Promoteur: Jean Ladrière

1962
Maria Joana De Menezes Lopes, *La notion de probabilité selon Carnap*

1963
Gustavo Quiros Reyes, *El principio de subsidiaridad en su relación con la planificación económico-social*

1964
Valentin Andres, *Libertad y planificación*
Juan José Blanco Oliver, *L'expérience d'autrui dans la pensée philosophique de P. Lain Entralgo*

1965
Tomás Moulian, *Tensiones estructurales y conflictos de clase en la empresa*

1967
Carlos Jaramillo Orbegoso, *La philosophie des sciences d'après Ortega y Gasset*

1968
Juan-José álvarez-Prieto, *Libertad y sociedad. aspectos sociales de la libertad*
Miguel Ángel Calderón, *La spécificité des valeurs religieuses*

1969
Jesus Favela Rodríguez, *La méthodologie de Max Weber dans Économie et société*
Victorino Jimeno-Martinez, *La dynamique des mouvements sociaux dans le cadre de la sociologie actionnaliste*
Joao Manuel Resina Rodríguez, *Corroboration et confirmation : une étude sur K. Popper et R. Carnap*

1970
Carlos M. Jaramillo Orbegoso, *Teoría de la vida personal y de la vida social en*

la filosofía de Ortega y Gasset

H. Recaredo Duque, *Le marxisme comme philosophie (quelques réflexions selon J. Habermas)*

1971

Rogelio Anez Ferrer, *L'œuvre de Marcel Mauss. Introduction et critique par une analyse concrète de sa méthode*

Maria Theresa Calvet De Magalhaes, *Sémanalyse. Introduction au texte et sa science*

Luis Revollo, *Comentarios al atomismo lógico de Ludwig Wittgenstein*

1972

Ángel Enciso, *La démarche méthodologique de Spinoza dans le traité théologico-politique*

Adriano Irala Burgos, *Les relations entre théorie et praxis dans les manuscrits économico-philosophiques de 1844, de Karl Marx*

Jesús Martín-Barbero, *La palabra y la acción. Por una dialéctica de la liberación*

Carlos Roman, *L'effort du langage, une interprétation de la méthode en philosophie des sciences*

1973

Roberto J. González Gentile, *Le signe, la valeur et leur production. Éléments pour une épistémologie de la sociologie*

Domingo Martínez Senosian, *La traduction mécanique*

Luis E. Orozco S., *Spécificité de la dialectique marxiste. À propos de la noétique de Louis Althusser*

1974

Tito Cardoso E. Cunha, *Science et histoire dans le marxisme de L. Althusser*

Renato Prada Oropeza, *La autonomía literaria. Sistema y funcion*

1975

Balthazar Barbosa, *Sur la notion de signification dans les Investigations philosophiques de Wittgenstein*

Creusa Capalbo, *L'historicité chez M. Merleau-Ponty*

Mario Casanas, *Le problème du fondement chez le deuxième Jaspers*

Juan Igartua Salaverria, *Estructural y método histórico en la antropología de Claude Levi-Strauss*

Katia Muricy Nunes Coutinho, *Le statut des sciences humaines dans l'archéologie de Michel Foucault*

1976

Iván Almeida, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Hermé-neutique du discours religieux*

Angel Enciso, *La démarche méthodologique de Spinoza dans le Traité théologico-politique*

Loreto Illanes De Salas, *The contribution of genetic epistemology to the problem of the growth of scientific knowledge*

Renato Prada Oropeza, *El lenguaje narrativo: prolegómenos para una semiótica narrativa*

Jose Henrique Vilhena De Paiva, *La portée épistémique des termes théoriques dans les sciences de la nature chez Hermann Weyl, chez Henry Margenau, chez Mario Bunge*

Nazario Vivero López, *La philosophie de la libération latino-américaine. Analyse et perspectives*

1977

Mario Caceres, *Gramsci et la philosophie de la praxis*

Manuel Goncalves Soares, *Le récit mythique et la composition musicale dans l'œuvre de Claude Levi-Strauss*

1978

Jose M. Azkarate, *La dialectique marxiste comme philosophie du devenir historique*

Augusto Pérez Lindo, *La praxis et l'inertie dans l'anthropologie dialectique de Sartre*

1979

Jorge Garcés Munera, *Aproximación a la interpretación freudiana de la cultura desde la perspectiva filosófica de Paul Ricoeur (lectura de Totem y Tabú)*

Jesús Rodolfo Santander, *Trabajo y praxis en el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*

Sebastiao Trogo, *Autrui : promesse de me fonder (un regard sartrien sur le grande Sertao: Veredas)*

1980

Pedro Paixao De Carvalho, *Les deux questions déterminantes de l'Étant matériel. Essai de remémoration métaphysique*

José Henrique Vilhena De Paiva, *Sémantique des théories scientifiques. Positions néo-positivistes et positions réalistes*

1981

Roberto De Melo Machado Cabral, *Science et savoir. La trajectoire de l'archéologie de Michel Foucault*

1982

José María Aguirre Oraa, *Jurgen Habermas: émancipation et connaissance*

Zeljko Loparic, *Scientific problem-solving in Kant and Mach*

1984

Juan Botero Cadavid, *Intentionalité, sens et référence. Le concept d'intentionalité dans une perspective contemporaine*

Jorge Munera Garcés, *Símbolo e interpretación en la filosofía de Paul Ricoeur a*

partir de la interpretación freudiana de la cultura

1986

Fidel Tubino Arias-Schreiber, *La articulación de la filosofía y las ciencias humanas en la scienza nuova seconda de G. Vico*

Pedro De Carvalho Paixao, *Un essai de philosophie sur la question du vivant*

1987

Tito Cardoso E Cunha, *Structure et existence : le débat entre Sartre et Lévi-Strauss sur les fondements de l'Anthropologie*

1988

Helena Gilda De Morais Barroco, *Entre l'être et l'apparaître : le déploiement du réel quantique : étude de philosophie de la physique*

1989

Ricardo Salas Astrain, *Herméneutique, symbole et langage religieux : une interprétation de l'univers religieux mapuche, à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur : vers une philosophie herméneutique de la religion*

1991

José María Aguirre Oraa, *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*

1992

Sergio Zorrilla Fuenzalida, *Nécessité et limites du* "*jugement prudentiel*" *dans la problématique bioéthique*

6. Promoteur: André Berten

1974

Manuel A. Da Silva Ferreira, *La séparation et l'ouverture du même à l'autre, comme condition des rapports de non-violence dans la pensée de Levinas*

Víctor Florián B., *Naturaleza y cultura en J.-J. Rousseau*

1975

Aderico Dolzani, *Análisis de los motivos de los documento eclesiásticos sobre los medios de comunicación social*

Joao Maria Gomes Ribeiro Mendes, *Images de l'histoire et de la nature dans la philosophie sociale*

1976

Antonio Da Silva Sampaio, *Le problème du scientifique, de l'idéologique et du philosophique chez L. Althusser*

Juan Eduardo García-Huidobro, *Filosofía y hegemonía. Estudio del pensamiento cultural y político de Gramsci*

1977

Eduardo Devés Valdés, *La praxis y la temporalidad latinoamericanas a la luz de L.E. Recabarren*

Ángel V. Bustillos Pena, *Concepto de Estado en Marx (-relación con las ideas políticas de Hegel-diferencia-)*

1980

Manuel A. Da Silva Ferreira, *Alteridade e relaçao em Rogers e Levinas*

Gloria De Freitas-Santos Monteiro, *Essai sur la pensée politique de Maurice Merleau-Ponty*

Maria Celeste Gaspar Da Silva, *L'actualité de la pensée marxiste face à l'étude des sociétés précapitalistes*

1981

Florinda Baptista Crespo, *Michel Foucault : archéologie du savoir*

Juan Carlos Diaz Saenger, *La recherche de modèles alternatifs à la division du travail de conception et d'exécution*

Nelson Ferrufino Rodríguez, *Gramsci: la noción de intelectual orgánico. De sus juveniles a sus cuadernos de la cárcel*

Miguel Montes González, *Implicaciones de lo histórico en la filosofía de Ortega y Gasset*

Rodríguez, Ana Luz, *Le système coopératif colombien. Essai d'analyse*

Sirio López Velasco, *Hobbes y la doctrina de seguridad nacional*

1982

Teresa da Silva Teixeira Pinto, *La problématique de la réduction du temps de travail*

Clara Inés Rueda, *Des entreprises communautaires paysannes en Colombie*

1983

Maria Teresa Agreda Revuelta, *Le monde magique et la communication*

Ariel Duffau Gálvez, *Filosofía política. La concepción de democracia en el pensamiento político de Eduardo Frei Montalva*

María Clara Echavarría Restrepo, *La desaparición del trabajo tradicional campesino en Colombia*

Gustave Soto Santiesteban, *Ukamau. Cine y revolución en Bolivia*

1984

Luciano Alvarez García, *Poétique du direct télévisuel*

Carlos Alberto Martins, *Musique populaire et communication alternative en Uruguay (1973-1982)*

Dario Restrepo, *Aperçu des relations entre -l'Être et la Pensée- et le marxisme*

Jane J. Sarques, *Réflexions sur le rôle de la télévision dans la socialisation de l'enfant. Le cas brésilien*

1985

Vincenzo Catalano, *Le théâtre de Samuel Beckett ou l'incommunication*
Teresa Pena Blacutt, *La radio. Une alternative pour l'éducation populaire. L'importance du langage*
Freddy P. Salazar, *Karl Marx y B. de Spinoza: problemas del conocimiento y del método*
Sirio LÓPEZ Velasco, *Carlos Vaz Ferreira: una filosofía asistémica*

1986
C. Perez De La Rocha, *Rumeur de coup d'état militaire au Pérou. Naissance, évolution et influence d'un bruit sémantique dans un système de communication*
Miriam Vargas Solís, *Problemática de la separación entre razón y locura (historia de la locura de M. Foucault)*

1987
Ariel DUFFAU Gálvez, *Filosofía política: une lectura de la incompatibilidad ética entre democracia y capitalismo*
Jorge Salazar, *Le récit comme moyen de communication. Lecture d'une expérience*

1988
Víctor Manuel Méndez Villegas, *Cristianismo/modernidad: una aproximación: a força da palavra de Joseph Comblin y Le désenchantement du monde de Marcel Gauchet*
Pablo Salvat Bolona, *Max Weber: poder y racionalidad: hacia una refundación normativa de la esfera de lo político*

1989
Fernando Alba Sánchez, *Proyecto de relación de la concepción de emancipación del marxismo y la filosofía de la liberación*
R. M. Gomes Da Silva, *Rituel et conflit dans les relations industrielles. Analyse d'une grève sauvage chez Michelin*

1990
José F. Cornejo Sánchez, *Idea de progreso moral en Kant: un ensayo sobre el problema del progreso moral en Kant a partir de sus escritos sobre Historia y Religión*
Marcio Anatole De Sousa Romeiro, *Raison et violence chez René Girard*

1991
Ramón Alberto Cadavid Mejia, *Analogie et conversation*
Pablo da Silveira, *Aristote, MacIntyre et le débat libéraux-communautariens*
Luiz Bernardo Leite Araujo, *Modernité, raison communicationnelle et tradition : un essai de systématisation de la théorie critique de la religion chez Jürgen Habermas*

1992
P. F. N. Díaz Gavier, *El tema del castigo en Nietzsche y la filosofía penal de su tiempo*

Maria Goncalves E. C., *Individu et monde commun chez Hannah Arendt*

Edelcio Serafim Ottaviani, *Critique de Nietzsche par rapport à l'histoire: la genèse d'une pensée*

José Carlos Reis, *Philosophie et historiographie : le lieu épistémologique et le temps historique des* "*Annales*"

Luis F. Suso López, *La ética en K.O. Apel*

1993

Jaime Contreras, *L'homme et la société chez F. A. von Hayek*

Marcio Anatole De Sousa Romeiro, *Le marché économique, une manifestation moderne et violente du sacré*

1994

Fernando Aguiar Brito de Sousa, *Le transfert analytique : approches épistémologique et éthique de la clinique freudienne*

1995

Edelcio Serafim Ottaviani, *La religion comme volonté de puissance active : une analyse de la praxis libératrice de l'Église catholique latino-américaine sous le regard nietzschéen*

1996

Márcio R. Bartel, *Tentativa de melhorra a prática da justiça a partir de Paul Ricoeur*

Miguel I. Chavarria, *Foucault et Althusser : deux perspectives du pouvoir*

1999

Camilo Palacios Ávila, *Vers la construction d'un modèle d'analyse du discours politique en Colombie:* réflexions autour de la théorie prototypique

2001

Omar Vicente Rosas Morales, *Charles S. Peirce et Ruth Millikan : de la sémiotique à la biosémantique: une lecture sémiotique du problème de la représentation*

2002

Yago Mellado López, *Fondement pour une réflexion démocratique (des limites du langage aux sources de la nouveauté : la parole ouverte)*

2003

Maria Mercedes Blanco Rincón, *Lecture esthétique et sémiotique peircienne d'œuvres d'art: analyse de cas : The French Collection, de Faith*

Annexe III

Mémoires de licence et thèses de doctorat
concernant l'Amérique latine
ou réalisés par des étudiants latino-américains
(théologie et sciences religieuses)

1. Section des Sciences religieuses

1962

Ivone Ribeiro De Miranda, *Le point de vue théologique du P. Karl Rahner concernant l'apostolat des laïcs*

1968

Rosendo Díaz, *El ministro y la sacramentalidad del matrimonio en Hugo de San Victor*

1969

Nelson Oviedo, *Naturaleza y rol de amor en el matrimonio, según la enseñanza pontifica, desde Casti Connubii hasta Gaudium et Spes*

1971

Tereza M. Aulus Pompeia, *Foi et développement. La théologie de la libération*

Freddy Delgado, *Evangelización liberadora para el Tercer Mundo*

Simón Lazo, *Familia salvadoreña y movimiento familiar cristiano: génesis y evolución de la familia y del* MFC *en el contexto sociorreligioso de El Salvador*

1972

Antonio T. Valino, *El amor conyugal. Evolución de su concepto en los documentos del magisterio. León* XIII *- Pío* XII

L. Antonio Zamora, *Estudio comparativo de Gaudium et Spes y Humanæ Vitæ a propósito del matrimonio y la familia*

1974

Aloys Suntrup, *La teología de la liberación y su controversia*

1975

Jose Ramon Egea Cerda, *Le rôle de la famille chrétienne d'après Vatican* II

1976

Dalton Barros De Almeida, *Profil sémantique de la sexualité dans un cours de préparation au mariage: o assunto e casamento (*MFC *du Bresil)*

Rogelio Macías, *La Iglesia de México en la transformación del país después de Medellín*

1988
Omar Aragón Cárdenas, *La escatología cristiana en J. L. Ruiz de la Peña y Leonardo Boff. Estudio comparativo*

1990
Luis Fernando Velásquez E., *Nuevas experiencias religiosas en Nicaragua: comunidades eclesiales de base y delegados de la palabra de Dios*

1995
Evaldo PINTO Azevedo, *As comunidades eclesiais de base e os novos movimentos eclesiais: rivais ou complementares? Reflexaõ sobre a pastoral urbana numa realidade latino-americana*

2. Promoteur: Adolphe Gesché

1971
Pablo Varela Server, *La dogmatique dans la philosophie de la religion de G.W.F. Hegel*

1972
Luis Lacabe, *Le salut chez Karl Rahner*
Antonio Amunarriz, *El lenguaje teológico de San Juan de la Cruz. A la búsqueda del lugar de la teología*

1974
Juan Ramón Salvador, *Análisis social de opción ético-política en la teología de la liberación*
Emilio Brito, *La encarnación en las lecciones sobre la filosofia de la religión de Hegel*

1976
Gregorio Rosa, *Teología posconciliar y nuevas ciencias del hombre (notas para un diálogo auténtico)*
Emilio Brito, *La cristología de Hegel*
Clodovis M. Boff, *Théologie et libération. Questions d'épistemologie*

1983
Ignacio Madera Vargas, *El seguimiento de Jesús: epistemología y práctica*

1987
Jesús María Agudelo Roldan, *Derecho y posibilidad teológica de la contemplación en medios populares de América Latina*

1991

Luis Ignacio Sierra Gutiérrez, *El pueblo de los pobres construye su historia de liberación: una perspectiva hermenéutica de la antropología teológica de Leonardo Boff*

1993

Clauber Pereira Lima, *Jesus: De bode expiatório a cordeiro de Deus*

Antonio Manzatto, *Teologia e literatura. Uma reflexao teologica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*

Fernando Altemeyer, *A contribuicão da teologia na busca do sentido da história à luz do pensamento filosófico de Jean Ladrière*

1994

Maria Isabel Pereira Varanda, *O universo, o homem e Deus. Elementos para uma antropologia cosmológica à luz de Jean Ladrière*

1995

Luis Martínez Saavedra, *La interpelación del Espíritu Santo desde las culturas de los pobres: ensayo de etnología cristiana desde América Latina*

1996

María Dolores Garrido García, *Las homilías In hexæmeron de Basilio de Cesarea: una respuesta a la política religiosa del emperador Juliano?*

1997

Guillermo Lancaster Jones Campero, *Algunas perspectivas antropológicas y cristológicas a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas*

2000

Maria Isabel Varanda, *La rumeur de la création: un sursaut théologique au-delà des limites de la simple écologie*

2001

Guillermo Lancaster Jones Campero, *El concepto 'Dios' en el pensamiento de Charles Hartsho*

Alberto Hurtado SJ. en Lovaina

Manuel Salas Fernández
y Raquel Soaje de Elías[1]

Introducción[2]

El cardenal Désiré Mercier (+1926), gran figura de un nuevo catolicismo europeo, fue en Lovaina el promotor de un nuevo modelo de universidad que se replicó en otras partes del mundo y, en particular, en América Latina. De este modo, gracias a la labor del mencionado cardenal, la Universidad de Lovaina se transformó en el corazón de la intelectualidad católica, por lo cual asistían a sus aulas muchos jóvenes de diversas nacionalidades. Entre ellos, nuestro estudio se enfoca en la llegada del chileno Alberto Hurtado Cruchaga, a mediados de 1931, momento en el que asistimos al gobierno de Pío XI en la cabeza de la Iglesia. Finalizada su carrera de derecho, Hurtado había ingresado a la Compañía de Jesús, pasando por las etapas iniciales de su noviciado en Chillán y juniorado en Argentina, para luego trasladarse al Colegio Máximo de Sarriá, donde efectuó su formación filosófica. Ante la crisis política de la Segunda República Española, se vio obligado a completar su formación teológica en Bélgica, asistiendo, por una parte, al Colegio de San Juan Berchmans y, por la otra, a la Universidad Católica de Lovaina para realizar sus estudios doctorales, centrándose en la pedagogía, disciplina renovada en ese momento por los avances logrados en el área de la psicología y de las ciencias humanas en general.

En este marco, el presente artículo apunta a estudiar la contribución de ambas instituciones en la conformación del pensamiento de Alberto Hurtado, para luego analizar la relación existente entre los modelos innovadores recibidos en el ámbito teológico, pedagógico y psicológico, y su ideario de transformación social concebido para la superación de los problemas que vivía el Chile de su época. En este sentido, cabe afirmar que el paso del jesuita chileno por Lovaina constituyó una instancia clave no solo para la conformación de su pensamiento, sino también para la historia posterior del intercambio entre Lovaina, como centro de la intelectualidad católica, y Latinoamérica, como laboratorio en el cual se desarrolló el fenómeno de reforma social propuesto por Roma a partir de la sistematización de la doctrina social de la

1. Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Chile.

2. Hemos reducido las notas a lo indispensable. Para mayor ahondamiento de las materias tratadas en este artículo, remítase al libro de M. SALAS FERNÁNDEZ, *La formación jesuita de Alberto Hurtado: de Chillán a Lovaina 1923-1935*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

Iglesia, consolidada en las primeras décadas del siglo XX[1].

Hurtado y el Colegio Máximo de San Juan Berchmans

¿Qué particularidades tenía el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de Lovaina donde Alberto fue a concluir sus estudios de teología? Camille Dumont, quien ha escrito la historia del Colegio, dice que en 1919 –doce años antes del arribo de Hurtado– el provincial de quien dependía les hizo llegar a los profesores una circular donde los invitaba a responder en qué se distinguía su Facultad de Teología de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina. La diferencia no era trivial, más aún cuando los testimonios que se dieron fueron los de futuros profesores de Alberto. Algunos sacerdotes afirmaron que "su objetivo es, en primer lugar, la formación apostólica de los futuros sacerdotes". Otros, como el padre Huyghe, decía que existía "una 'enorme diferencia' entre la enseñanza del Colegio jesuita y la enseñanza universitaria: la Universidad inscribe estudiantes que ya han realizado el seminario eclesiástico y busca hacer de ellos especialistas; la enseñanza en el Colegio Lovaniense es una iniciación y lo demás, si se lo quiere, es exigente"[2]. El padre de Villers, en la misma línea argumentativa, aseguraba que ellos "no forman futuros profesores sino sacerdotes instruidos". Los otros profesores, por su parte, en una nota común retomaban "la idea ignaciana de la sólida *fundamenta scientiae* y de la correcta utilización de los 'métodos' adaptados al mundo contemporáneo"[3]. Dumont sintetiza, con las sutilezas requeridas, que "se dirá que la universidad velaba más bien para comunicar y hacer practicar la ciencia por ella misma; en cambio que el colegio incluso si es facultad, busca formar en primer lugar formas en la existencia cristiana y en el testimonio de la vida apostólica"[4].

Dumont también explica que

> un colegio teológico no se inventa por sus programas. Le sigue el ritmo a un movimiento más largo, más generoso. También el Colegio de Lovaina es como un microcosmos donde repercutirán las grandes tendencias de la evolución contemporánea de la teología. Este pequeño mundo en un universo más vasto…[5].

Dumont, no obstante, apunta al carácter propio que tenía este Colegio –como todo colegio– que en sus propias manifestaciones lo hacía particular. Así, a Hurtado se le dio la posibilidad de empaparse de los "debates en torno a las nuevas visiones teológicas" que publicaban los mismos profesores del teologado a través de la

1. M. SALAS FERNÁNDEZ, *La formación jesuita*, p. 161-240.

2. C. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite : Louvain 1838 - Bruxelles 1989«, en *Un collège théologique de la Compagnie de Jésus : Louvain 1838 - Bruxelles 1988. 150e anniversaire*, Bruxelles, Institut d'études thèologiques,1989, p. 12.

3. C. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite », p. 12.

4. C. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite », p. 11.

5. C. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite », p. 12.

Nouvelle Revue Théologique[1]. En esta instancia, Alberto tuvo la posibilidad de conocer la teología del Cuerpo Místico de Émile Merch (+1940), la cual fomentó en Lovaina "un clima teológico y espiritual caracterizado por un cristocentrismo que, a la vez, marcaba y orientaba la renovación teológica en los estudios sobre Trinidad, gracia, eclesiología, sacramentos"[2]. Este último autor, que había concebido su libro sobre el Cuerpo Místico como un estudio académico, fue tan importante que "pronto se usó también como guía para la oración y la contemplación"[3].

En ese plano intelectual y teológico, se pueden ubicar las amistades que forjó Hurtado para toda la vida. Quizá la más importante de estas fue la que abrazó con el rector del Colegio Máximo y que sucedería a Wlodzimierz Ledóchowski (+1942) como general de la Orden, Jean Baptiste Janssens. Doce años mayor que Alberto, este jesuita nació en Malinas, Amberes, en 1889. De familia "muy cristiana y rica en vocaciones religiosas", según dice el *Diccionario histórico* de la Orden, era hijo de un recaudador de impuestos. Cursó el noviciado en Drongen, Bélgica, ordenándose sacerdote en 1919 y tomando sus últimos votos en febrero de 1924, en Lovaina. Destacado lingüista, manejaba el alemán, inglés e italiano, además del francés y flamenco propios de su país. También obtuvo el Doctorado en Derecho por la Universidad de Lovaina y en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma en 1923, dictando luego clases de esta asignatura en el teologado jesuita de Lovaina, en donde fue superior de Hurtado, entablándose una amistad entre ambos. En este contexto, cabe destacar que Janssens se preocupaba de conocer bien a sus dirigidos, por lo cual recibía todos los meses a los alumnos del teologado en su oficina, y respecto del chileno afirmaba: "En mis largos años de Superior, no he visto pasar junto a mí un alma de mayor irradiación apostólica que la del Padre Hurtado"[4].

La teología jesuita de Lovaina

Camille Dumont ha dado interesantes luces respecto de la Casa dirigida por Jean Baptiste Janssens. Este autor resalta el "espíritu" que reinó en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en Bélgica. De forma descriptiva señala que las fuentes para el siglo XIX revelan los avances de algunos teólogos por tratar de dar una dimensión *histórica* a su disciplina, avances que no solo se manifestaron en Lovaina, sino en el mundo católico como parte de un movimiento más amplio de renovación teológica. Lo más destacable de este giro, rescata Dumont, fue el esfuerzo *positivo* de desarrollar la publicación de grandes diccionarios enciclopédicos, en el ámbito

1. F. PARRA, «Teología del cuerpo místico, comunión de los santos y pensamiento social en San Alberto Hurtado. La influencia de Émile Mersch y Karl Adam», en *Teología y Vida*, 2009, 50, p. 800.

2. F. PARRA, «Teología del cuerpo místico», p. 807.

3. Ch. O'NEILL y J. DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 2635-2636.

4. R. TOMIC ROMERO, «Una gran visita de Dios a nuestra patria», en *Mensaje*, 1954, III/31, p. 241-245.

teológico, así como las ediciones de fuentes y el surgimiento de importantes revistas académicas de la especialidad.

Dumont plantea que en la misma Lovaina comenzó a desarrollarse esta tendencia, tal como lo demuestra una publicación llamada *Periódica* del jesuita Arthur Vermeersch (+1936), mientras que otro compañero de la Orden, el padre Joseph de Ghellinck (+1950), llevó a cabo importantes iniciativas relativas a los padres de la Iglesia y sus enseñanzas. Si bien es cierto que la Primera Guerra Mundial dificultó este impulso, en el mismo escolasticado jesuita se produjeron novedades que apuntaban a algunos cambios: por una parte, la *Nouvelle Revue Théologique*[1] pasó a manos de los jesuitas en 1921, no sin ampliar sus materias de estudio y el número de sus lectores, quedando desde 1926 a cargo del profesor de Hurtado, Jean Levie (+1966)[2]. Por otra parte, en 1925 el padre Creusen (+1960)[3] fundó la *Revue des Communautés Religieuses* con otras personas, entre las que pudo encontrarse Jean Baptiste Janssens, ambos condiscípulos de Vermeersch. Janssens, por lo demás, también era cofundador en esta época del *Museum Lessianum*, una colección que cubría un vasto ámbito temático: teológico, filosófico, ascético, místico, de historia y de misionología. Todo lo anterior revelaba un programa en torno a la *teología positiva*, que se plasmó en trabajos como los del P. de Ghellinck y del P. de Moreau. Añade finalmente Dumont que: "El Padre Émile Mersch, quien no pudo ser profesor, pero vivió varios años en Lovaina, fundamentó asimismo su idea fuerza del Cuerpo místico sobre una parte positiva"[4].

¿Pero qué era lo novedoso de la *teología positiva*? En el siglo XIX surgió una "tensión" entre la *teología especulativa escolástica,* de carácter abstracto, y la *teología positiva,* que buscaba fundamentar la doctrina a partir de los documentos históricos. Este carácter *historicista* dio nuevos bríos a los estudios teológicos, distanciándolos de ese estilo metafísico que se había privilegiado hasta entonces.

Cabe preguntarse quiénes estaban detrás de ese espíritu reformista: un equipo destacable de profesores del Colegio de Lovaina, los cuales alcanzaron una especie de consenso sobre el método de enseñanza, formando lo que se ha llamado la generación de 1909. Encabezada por el destacado canonista Arthur Vermeersch, dicha generación cuestionaba el método de exposición apoyando una renovación basada en la aplicación práctica de la teología.

La fecha de 1909 fue significativa ya que, en vista de la multitud de búsquedas emprendidas en toda la Compañía de Jesús sobre la revisión de los estudios, el provincial de Bélgica aplicó una encuesta en los colegios secundarios de humanidades, así como en las instituciones de formación de jesuitas. De ellas se

1. B. POTTIER, « 80 années de Nouvelle Revue Théologique (1921-2000) », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 2002, 124, p. 94-108.

2. Ch. MATAGNE, « In memoriam : le Révérend Père Jean Levie, S.J., directeur de la 'Nouvelle Revue Théologique' (1926-1951) », *Nouvelle Revue Théologique*, 1966, 88, p. 897-906.

3. R. CARPENTIER, « In memoriam : le Père Joseph Creusen, S.J. (1880-1960) », *Nouvelle Revue Théologique*, 1960, 82/4, p. 405-407.

4. C. DUMONT, « Vie et destinée d'un collége jésuite », p. 36.

coligió que

> Los profesores de Lovaina estiman que no se puede reducir todo a los razonamientos escolásticos por una restricción abusiva del dato teológico a los límites de un método formal… Para el Padre Huyghe, profesor de exégesis, hablar de materias positivas como accesorias, es reducirlas a disciplinas de segundo orden. El ideal para él consistiría en poner de frente todas las disciplinas. El Padre de Ghellinck pide también una convergencia de todas las materias; él habla de colateralidad con compenetración y ayuda mutua e 'interdisciplinariedad'. Estas observaciones fueron enviadas al Padre General, pero no recibieron de Roma más que una respuesta negativa. No por el conjunto, pero en todo caso sobre los puntos esenciales de la colateralidad[1].

La respuesta negativa del padre general podría ser la fuente de la reacción que generó el "espíritu de Lovaina". Sin embargo, la misma fuente señala lo siguiente: "Uno no se entristecerá aquí sobre la amargura y la decepción de los Padres que no comprendían las razones de este rechazo". Y luego agrega a pie de página que

> Los Padres usan de la más grande franqueza para responder al Provincial. El Padre de Ghellinck escribe 'Las observaciones del Padre General nos hacen volver a la situación que se ha querido cambiar aquí hace cinco años y dan una fuerza preponderante a los elementos contra los cuales estaba dirigido el movimiento de reforma y de progreso. Este ensayo de renovación es condenado con palabras poco afortunadas... *los principios son diametralmente opuestos a lo que nosotros pensamos aquí*'. El Padre Huyghe dice: 'la apreciación dada por el Padre General sobre nuestras peticiones concerniente a la escritura santa y la historia eclesiástica es dura, y reconozco no ver por qué el hecho de redistribuir estas materias sobre cuatro años trae necesariamente consigo un estudio superficial y hecho a la ligera'[2].

Pero por "poco afortunadas" que fueran las palabras con que fue condenado el ensayo de renovación, por muy equivocados que estuvieran en Roma, ¿quién mejor que los jesuitas para entender que en Roma la cosa no estaba para grandes innovaciones y no se había querido tomar riesgos? La Carta Encíclica *Pascendi* de 1907 había condenado los esfuerzos del *modernismo progresista* por conciliar esta ideología con la doctrina de la Iglesia, poniendo en riesgo los dogmas de la fe y cuestionando el cómo debía ser entendida esta última. La Compañía de Jesús, por lo demás, se había visto infiltrada por esta crisis modernista, como lo prueba el caso de George Tyrrell (+1909), expulsado de la Orden y, posteriormente, excomulgado por su reacción ante el documento de Pío X. La problemática del modernismo fue,

1. DUMONT, "Vie et destinée d'un collége jésuite", p. 37.
2. DUMONT, "Vie et destinée d'un collége jésuite", p. 37.

además, una inquietud constante para el generalato de Franz-Xaver Wernz y su sucesor Wlodzimierz Ledóchowski, preocupación que se vio subrayada en una serie de documentos durante el gobierno de ambos[1]. Así, no parece tan sorprendente lo que deja ver Dumont:

> El Padre General [Wernz] rechazaba, sea que haya comprendido bien o no las intenciones de los lovainistas, que durante cuatro años se tocara un poco todas las materias de manera superficial, peligro muy real evidentemente, y pareciera si se considera hoy en día las cosas en frío, que los Padres de 1909 no exponían quizá de manera suficientemente clara el principio que debía unificar todo el programa. Los términos de "paralelismo" y "colateralidad", "caminar a par", no tienen un sentido evidente por ellos mismos. Esto ciertamente no quita en nada los méritos de los profesores, de su creatividad, de su coraje y de su espíritu de colaboración[2].

Como juicio global del período 1910-1930, o sea, hasta antes de la reforma de los estudios eclesiásticos de 1931, Dumont se arriesga a afirmar que "fueron de alguna manera de rutina". El nuevo hincapié que se había querido hacer en la teología positiva había logrado penetrar, pero siempre tomándola en consideración como una rama de especialistas, y esto a pesar de que el mismo San Ignacio la tenía considerada tanto en las *Constituciones* como en sus *Ejercicios Espirituales,* donde señala explícitamente que se debe "Alabar la doctrina positiva y escolástica". Concluye finalmente este autor lo siguiente:

> el golpe de genio de los Padres de 1909 había sido pensar lo contrario, pero las autoridades romanas continuaron poniendo el acento sobre la escolástica tradicional la cual cubría el programa de cuatro años distinguiendo a veces, como se ha señalado, un primer año fundamental más alimentado de datos históricos[3].

Sin embargo, el 24 de mayo de 1931 – pocos meses antes del arribo de Hurtado a Lovaina – Pío XI publicó su *Deus Scientiarum Dominus*, documento relativo a la "Constitución Apostólica sobre las universidades y las Facultades de los Estudios Eclesiásticos" que los jesuitas adoptaron en el Colegio Máximo de San Juan

1. Con respecto al segundo, ver por ejemplo « De la primera alocución de Nuestro Padre sobre algunos peligros que amenazan al espíritu interno de la Compañía, a la Congregación de Procuradores de 1930 »; y dos años después, « De la primera alocución de Nuestro Padre sobre algunos peligros que amenazan al espíritu interno de la Compañía, a la Congregación de Procuradores de 1933 », en *Colección sistematizada de las principales cartas y documentos del R.P. Wlodimiro Ledóchowski, XXVI General de la Compañía de Jesús,* Barcelona, 1945, p. 227 y ss..

2. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite », p. 37.

3. DUMONT, « Vie et destinée d'un collège jésuite », p. 38.

Berchmans de forma inmediata[1]. Esta reforma de Pío XI contribuyó poderosamente a intensificar y profundizar los estudios eclesiásticos en la línea de la *teología positiva* que habían planteado años antes los jesuitas de la generación de 1909[2]. Federico Hoyo, sacerdote de los padres del Verbo Divino, al comentar la Constitución de Pío XI, advierte que aquella reforma logró acostumbrar a las "nuevas generaciones de clérigos al estudio analítico y la elaboración de problemas aislados con métodos rigurosos, preparando así el encuentro de los estudios eclesiásticos con la cultura universitaria profana"[3].

Finalmente, el "espíritu de Lovaina" en que fue formado Alberto se tradujo en un *reformismo moderado* en el campo teológico que intentaba conciliar e integrar la *teología positiva* y la *especulativa*. Aun así, según palabras del mismo Dumont, muchos teólogos se lanzaron desde la década de 1930 a la búsqueda de "un nuevo eje" en dicha disciplina. A esto podemos sumar el testimonio de Álvaro Lavín, cuando apunta que los programas de estudios [en la Lovaina de Hurtado], especialmente los de Sagrada Escritura, llamaban la atención por su renovación y espíritu casi de avanzada, *pero dentro de una fiel ortodoxia y de respeto a toda indicación de Roma*[4].

La Universidad de Lovaina

La Universidad de Lovaina era heredera espiritual de la vieja e importante universidad fundada cinco siglos antes, suprimida por las hordas revolucionarias en el siglo XVIII y sometida a posteriores reformas napoleónicas que buscaban terminar con cualquier vestigio del Antiguo Régimen (1797). En la década de 1830 fue refundada bajo la iniciativa de la Conferencia Episcopal en Malinas.

De este modo, Lovaina se convirtió, desde la década de 1860, en lugar de referencia respecto del debate sobre la cuestión social. Entre los estudios efectuados en este sentido, destacaba el de Charles Perin titulado *De la riqueza de las sociedades cristianas*, temática a la que León XIII dio nueva importancia con sus encíclicas sociales. Este pontífice era consciente de los desafíos que presentaba la modernidad a los creyentes y, de acuerdo con ello, creía necesario implementar una gran reforma tendiente, por una parte, a fortalecer la formación intelectual del clero y, por otro lado, a acompañar esa formación con una renovación de la filosofía de Santo Tomás.

1. Carta de Alberto Hurtado Cruchaga a monseñor Juan Subercaseaux, rector del Seminario de Santiago y vicerrector de la Universidad Católica. Lovaina, 17 de abril de 1934. S. Fernández Eyzaguirre, «Correspondencia del Padre Alberto Hurtado C., S.J., relacionada con la fundación de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica», en *Teología y Vida,* 2003, 44, p. 19-22.

2. Ghellinck publicó un manual sobre la implementación de la reforma de Pío XI y fue gratamente celebrado en la revista de la Universidad Gregoriana de Roma como en otras revistas eclesiásticas de la época. Ver J. de GHELLINCK, *Les exercices pratiques du "séminaire" en Théologie*, Paris, Desclée de Brouwer,1934.

3. F. HOYOS, *Encíclicas pontificias*. Tomo I , Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1958, p. 537.

4. A. LAVÍN, «Padre Hurtado, Apóstol de Jesucristo», en S. FERNÁNDEZ (ed.), *Textos y audiovisuales de San Alberto Hurtado*, Santiago, Centro de Estudios San Alberto Hurtado de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.

En este sentido, su encíclica *Aeterni Patris* (1879) promovió la restauración del pensamiento tomista como base de la filosofía católica. Como complemento de esta encíclica, el *Breve* del 25 de diciembre de 1880 solicitaba a los obispos belgas que crearan una cátedra de filosofía tomista accesible a todos los estudiantes en dicha Universidad[1]. En este contexto se creó en 1889 el Instituto de Filosofía regentado por el cardenal Mercier, quien se había desempeñado como profesor de filosofía en el seminario de Malinas, y contaba con la venia de León XIII [2].

Desde su nuevo puesto, Mercier se dedicó no solo a promover el tomismo, sino también a adaptarlo al pensamiento moderno, dando origen a una corriente conocida como "neoescolástica". Su enfoque no era una simple restauración del tomismo medieval, sino una reinterpretación a través de la cual se buscaba el diálogo con la filosofía contemporánea. Esta estrategia marcó un giro importante en el renacimiento tomista, ya que desde una supuesta defensa de la tradición se pasó a una apertura al pensamiento moderno. De esta manera, el Instituto de Filosofía de Lovaina se convirtió en un referente europeo, y desde allí se impulsó una filosofía tendiente a integrar los avances científicos y filosóficos modernos con la tradición aristotélico-tomista. Mercier buscaba esta integración de la cultura moderna en el cauce del pensamiento tradicional, e imprimió, de este modo, un sello particular a la Universidad de Lovaina, basado en dos objetivos principales: por una parte, romper el aislamiento de los intelectuales católicos, insertándolos en el mundo científico y académico; por otra parte, desarrollar una filosofía abierta al progreso, que se conjugara con el respeto por la tradición.

Para él, la filosofía era una búsqueda sincera de la verdad, que debía ejercerse con libertad, sin preocuparse por las consecuencias religiosas o morales inmediatas. Sin embargo, su enfoque generó tensiones ante la reacción de algunos pensadores católicos que cuestionaron esta postura. En efecto, según observa Van Riet, algunos autores de la intelectualidad católica planteaban si era posible una verdadera libertad filosófica dentro del marco de la fe, dado que si bien la encíclica recomendaba "unir amigablemente" razón y fe, esta "precede" (*fide praeeunte*) a la argumentación racional y la guía "mostrándole la puerta de la verdad como una estrella amiga" (*quasi sidus amicum*)[3].

Cuando Hurtado ingresó a la Universidad de Lovaina ya Mercier había muerto, y la

1. E. LAVEILLE, *El cardenal Mercier, arzobispo de Malinas*, Buenos Aires, Santa Catalina,1942, p. 57.

2. G. VAN RIET, «El mundo de la lengua francesa: el cardenal Désiré Mercier (1851-1926) y el Instituto de Filosofía de Lovaina», en E. CORETH, W. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1994, vol. II, p. 192. También P. TROWER, *Confusión y verdad: raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*, Madrid, Ciudadela Libros, 2010, p. 209-218. Este último autor añade que la edición y publicación de los trabajos de santo Tomás de Aquino fue parte de esta restauración tomista.

3. G. VAN RIET, « El mundo de la lengua francesa», p. 192-193. Van Riet trata de resolver esta duda, aunque solo lo consigue parcialmente. Para conocer más sobre el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, ver L. de RAEYMAEKER, « Les origines de l'Iinstitut Supérieur de Philosophie de Louvain », *Revue Philosophique de Louvain*, 1951, 49/24, p. 505-633.

corriente que inició entre los católicos fue bautizada como "tomismo trascendental" o "de Lovaina", la cual fue plenamente desarrollada por el jesuita Joseph Maréchal (+1944) y estaba en plena vigencia en la década de 1930. De hecho, el chileno lo citó de forma reiterada en sus obras, a pesar de que fue crítico de dicha corriente al considerar la influencia negativa que esta tuvo en toda una generación de religiosos y laicos católicos, afirmando que:

> Las preocupaciones espirituales han ido poco a poco relegándose a segundo término. Y cuando los proletarios se han dirigido a los intelectuales, en busca de solución, los han hallado dominados por un subjetivismo agnóstico heredado de Kant, que provocaba en ellos escepticismo o al menos frialdad religiosa. Los obreros que aún son cristianos guardan su fe como una tradición de familia, como un sentimiento, no como una vida que se adueña de ellos[1].

Cabe acotar en este sentido que Joseph Ratzinger reafirmó lo dicho por Hurtado en ocasión del encuentro con el mundo de la cultura, en el discurso dado en la Universidad de Ratisbona, en 2006, al declarar: "Kant… ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena"[2]. De acuerdo con esta afirmación, este nuevo tomismo había derivado en una versión que dificultaba llevar a la práctica lo propuesto por León XIII.

Hurtado en la Universidad de Lovaina

Durante su paso por la Universidad de Lovaina en Bélgica, Alberto Hurtado dejó una profunda impresión tanto en sus compañeros como en quienes lo conocieron en el ámbito académico y espiritual. José Sagastume, quien convivió con él durante dos años mientras ambos cursaban el doctorado en Ciencias Pedagógicas, lo recuerda como una persona simpática, sencilla y modesta, que nunca hizo sentir su superioridad intelectual. Aunque no compartieron temas íntimos, su relación fue siempre amistosa[3].

Otros testimonios destacan la preocupación de Alberto por la juventud universitaria, como es el caso de Schaack, quien lo describe como alguien "nacido para conquistar a esos jóvenes para el ideal más noble"[4]. Sagestume, por su parte, lo percibía como un hombre desinteresado, con una clara inclinación hacia el apostolado

1. A. HURTADO, «Panorama mundial del catolicismo contemporáneo» [1941]. APH s 07 y 12.

2. Ver «Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona: Fe, razón y universidad. recuerdos y reflexiones. Martes 12 de septiembre de 2006», en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

3. A. LAVÍN, *Lo dicho después de su muerte*, pp. 408-410.

4. A. LAVÍN, *Lo dicho después de su muerte*, pp. 430-433.

juvenil[1]. Álvaro Lavín complementa esta visión señalando que el contacto con jóvenes latinoamericanos en Lovaina fue el inicio del trabajo pastoral que Alberto desarrollaría más tarde en Chile, organizando jornadas y retiros espirituales para universitarios[2].

En esta misma línea, Alberto dejó por escrito observaciones sobre la disciplina y vida espiritual en la Universidad[3]. No se sentía del todo capacitado para juzgar la vida de estudio de los alumnos en general, pero observó que la biblioteca estaba frecuentemente llena al igual que los bares de la ciudad. La reputación de los estudiantes latinoamericanos, en particular, no era buena en Lovaina y reconocía que habían dejado una imagen negativa, impresión compartida por las autoridades universitarias y ciudadanos comunes.

Sin embargo, la gran preocupación de Hurtado era la indiferencia religiosa de aquellos alumnos. A pesar de las oportunidades para cultivar la vida espiritual, muchos no mostraban interés. Un sacerdote comentaba que los cursos y retiros fracasaban porque los alumnos nunca se interesaban realmente en la religión. Sin embargo, Alberto no se resignó y organizó Ejercicios Espirituales en español para los jóvenes latinoamericanos, práctica que produjo un impacto significativo. Alberto Valenzuela Rodarte y Jorge Sily, entre otros, notaron el éxito de esta labor, señalando que el jesuita comenzó a ser muy solicitado por los jóvenes, lo que le consumió bastante de su tiempo, obligándolo a solicitar trasladarse a Eegenhoven para preparar su examen final, ya que en Lovaina no encontraba la tranquilidad necesaria para el estudio[4].

Otro aspecto importante para la formación del jesuita chileno dice relación con el surgimiento de uno de los grandes centros misionales del mundo católico, cuando el 20 de febrero de 1928 monseñor Ladeuze –quien tenía una verdadera "obsesión" por la responsabilidad de esta universidad con el Congo– y el Barón Descamps (+1933), inauguraron en Lovaina la cátedra de Historia de las Misiones. De esta se hizo cargo el padre jesuita Pierre Charles por el que Hurtado tendría especial admiración y amistad, y a quien años más tarde invitó a Chile. Según afirma García Villoslada, la misionología o ciencia de las misiones había nacido quince años antes aproximadamente, en Alemania, al organizarse técnicamente y en forma definitiva. Por su parte, Ángel Santos Hernández –un importante estudioso de las misiones– indica que Charles fue uno de los intelectuales que más contribuyó al despertar de esta nueva ciencia de la misionología. Charles, profesor de teología "de una erudición vastísima", encontró un rico filón en la primera gran Encíclica misionera "Maximum

1. A. LAVÍN, *Lo dicho después de su muerte*, pp. 408-410.

2. A. LAVÍN, «Padre Hurtado, Apóstol de Jesucristo».

3. A. HURTADO, «Algunas indicaciones sobre el régimen de disciplina y vida de piedad de los estudiantes en la Universidad de Lovaina», 1935. APH s 13 y 03a.

4. A. VALENZUELA RODARTE, *Un mexicano cualquiera: 16 años en escuelas oficiales, 40 años jesuita*, México, 1964, p. 165.

Illud", publicada el 30 de noviembre de 1919 por el papa Benedicto XV[1]. Desde 1922, ya tenía, junto a sus alumnos, una serie de estudios sobre las misiones, los cuales al año siguiente iniciaron la colección Xaveriana (serie de monografías breves sobre distintos aspectos, como historia, metodología o teología misional), que alcanzó los 196 números, aunque debió suspenderse debido a la Segunda Guerra Mundial. De forma paralela, Charles también publicó la colección *Museum Lessianum*, y fundó una asociación para que "con el mismo espíritu de los primeros años… [los jóvenes entusiastas participaran de] sus charlas y conferencias, sus publicaciones y su revista de estilo universitario"[2]. Nacida en 1924, esta Asociación Católica para la Ayuda de las Misiones –AUCAM– fue valorada más tarde por Alberto Hurtado en su documento sobre "el régimen de disciplina y vida de piedad de los estudiantes", afirmando que "tiene muchos inscritos, pero yo los veo en Misa, y son un puñado"[3]. Quizá resultarán la herencia de las Semanas Misionales, que tanta fama le dieron a la misa de Lovaina y de la que Alberto fue testigo. Ideadas por un joven jesuita Lallemand (+1966) que después partió a misionar a la India en 1922, también quedaron bajo el alero de Pierre Charles, teniendo un carácter bien particular.

> No se trata tan solo de una reunión de misionólogos, sino más bien de un conjunto de misioneros, oportunamente seleccionados, a los cuales se unen… unos historiadores de las Misiones y algunos teólogos especializados. Quiere darse a conocer a todos las experiencias auténticas misioneras con sus éxitos y fracasos. Tienen un carácter [1] internacional, e intervienen incluso los nativos, sacerdotes o seglares; un carácter [2] familiar, por el espíritu de cordialidad que las anima, sobre todo en las sesiones dedicadas al diálogo (carrefours), y un carácter [3] científico, por el método empleado, ajeno a toda forma retórica o de propaganda. Existe libertad de intervención y de palabra, y los asistentes son invitados muchas veces a exponer los datos de sus experiencias[4].

En 1932 esta "nueva" ciencia de las misiones comenzó a dar sus frutos en el ámbito bibliográfico: en París, el Barón Descamps emprendió la publicación de la *Histoire générale comparée des missions* como obra colectiva, en la cual Pierre Charles analizó los "principios y métodos de la actividad misionera fuera del

1. Carta encíclica *Maximum Illud* de Benedicto XV, 30 de noviembre de 1919, «A los Patriarcas, Primados, Arzobispos, Obispos del orbe católico: sobre la propagación de la Fe católica».

2. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Misionología: problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Santander, CSIC, 1961, p. 160-161. Asimismo, C. SOETENS, «Pie XI et les missions. Influences et circonstances majeures (1922-1926)», dans *Achille Ratti Pape Pie XI*, Actes du Colloque Rome (15-18 mars 1989), Rome, Publications de l'École Française de Rome, 1996, p. 719-734.

3. A. HURTADO, «Algunas indicaciones sobre el régimen de disciplina y vida de piedad de los estudiantes en la Universidad de Lovaina», 1935. APH s 13 y 03a.

4. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Misionología*, p. 161.

catolicismo", reafirmando su condición de historia general comparada[1]. Hurtado, por su parte, prestó particular interés a estas y otras materias relacionadas, siguiendo la inspiración de Charles, y se empeñó durante toda su vida de crear conciencia misionera en el pueblo cristiano, haciendo alusiones frecuentes sobre esta temática en sus escritos y publicaciones.

La tesis doctoral de Hurtado

Titulada *Dewey devant les exigences de la Doctrine Catholique*[2], la tesis doctoral de Alberto Hurtado presentada en septiembre de 1935 en la Universidad Católica de Lovaina, es un estudio profundo y crítico de la obra del filósofo y pedagogo John Dewey, considerado el creador de la corriente de la Escuela Nueva a partir de 1896.

El contexto para este trabajo fue la encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI, publicada en diciembre de 1931[3], que abordó el significado, los fines y los desafíos de la educación en el mundo moderno, así como las obligaciones de la Iglesia, los derechos de las familias y el rol del Estado en el ámbito educativo. Hurtado inicialmente se propuso estudiar los fundamentos filosóficos de la Escuela Nueva en general, pero su profesor guía, Raymond Buyse, le sugirió "enfocarse en Dewey para comprender mejor el movimiento y a su principal filósofo". Buyse, tras su experiencia en Colombia, reconoció la necesidad de tomar posición frente a estas teorías "nuevas" que "ciegan a un gran número de nuestros pedagogos e incluso autoridades de la enseñanza", y así contribuir a la "orientación precisa que los católicos pedían".

Hurtado se planteó la tarea de "indagar la congruencia entre la pedagogía de Dewey y las exigencias doctrinales de la Iglesia católica"[4]. Para ello, estudió la evolución del sistema pedagógico de Dewey, analizando la relación entre "el filósofo y el pedagogo". Entre las obras del americano que el chileno analizó se encuentran *Applied Psychology*, *My Pedagogic Creed*, *School and Society*, *Schools of Tomorrow*, y *Democracy and Education*. A partir de estas, el jesuita observó que la filosofía de Dewey había evolucionado desde el idealismo hasta el experimentalismo, arribando finalmente al pragmatismo, lo cual fue identificado por Hurtado como la adopción de "posiciones opuestas a las que sostenía al principio"[5].

El principal problema de Dewey en cuanto a su congruencia con el magisterio pontificio de Pío XI radicaba en su adopción del experimentalismo, lo cual lo llevó a su "agnosticismo fundamental, [su] relativismo, y [a considerar como principio] el

1. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Los historiadores de las misiones, origen y desarrollo de la historiografía misional*, Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1956, p. 115-118.

2. A. HURTADO, « Dewey devant les exigences de la Doctrine Catholique », septiembre de 1935. APH s 05 y 01.

3. Carta encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI, 31 de diciembre de 1929.

4. A. HURTADO, *El sistema pedagógico de John Dewey ante las exigencias de la doctrina católica*, Santiago, Dolmen Ediciones, 1994, p. 64.

5. A. HURTADO, *El sistema*, p. 57.

carácter instrumental de la verdad", teorías que "llevan naturalmente al ateísmo"[1]. Además, su rechazo a toda dualidad en el mundo lo condujo "naturalmente al materialismo y al evolucionismo absoluto". Estas teorías eran "evidentemente incompatibles con el catolicismo".

No obstante, Hurtado rescataba los conceptos filosóficos de Dewey como una "mina de sugestiones extremadamente" valiosas, ya que "todo error oculta un alma de verdad". Entre estos, se enfocaba particularmente en "la creencia en el carácter activo y realista de la inteligencia", como poder transformador de la realidad y en la valoración de la responsabilidad social del ser humano individual.

En la segunda parte de su tesis, Hurtado se preguntaba si esta filosofía social estaba intrínsecamente ligada a su sistema pedagógico, y su respuesta fue que su "ideología pedagógica… no ha sufrido la evolución de sus ideas filosóficas", a partir de lo cual concluía que esta diferencia constituía "un indicio seguro de la independencia fundamental de la pedagogía… frente a su filosofía". En suma, tras analizar los principios pedagógicos de Dewey y confrontarlos con los cristianos, Hurtado afirmaba que, en términos generales, las "teorías metodológicas de Dewey no se oponen a los principios cristianos". Sin embargo, advertía que sus principios filosófico-pedagógicos "deberán ser completados a la luz de la revelación y corregidos a veces por una filosofía natural más justa"[2].

La estructura del trabajo de Hurtado revela la influencia de su formación en la Compañía de Jesús y en Lovaina; principalmente, las enseñanzas recibidas en Barcelona (1927-1931) le permitieron emplear la escolástica para analizar y criticar el sistema filosófico de Dewey desde una visión abstracta. La formación belga, por otro lado, le ayudó a "dilucidar y rescatar aspectos metodológicos prácticos", revelando así un espíritu cultivado en el Colegio Máximo de San Juan Berchmans de Lovaina. El principio de distinguir entre la metodología pedagógica y la filosofía, muy propio de Lovaina, fue una herencia del cardenal Mercier, a quien Hurtado citaba frecuentemente. Franz de Hovre, discípulo de Mercier, afirmó que los principios de la Escuela Nueva, aunque intentaban "desbordar" la filosofía, no podían lograrlo, ya que "toda la filosofía se mezcla y entrelaza con la pedagogía"[3]. Pedagogos como Natorp, Dewey y otros "empezaron por la filosofía o acabaron en ella", debido al "mismo imperio de la naturaleza de la educación y de la pedagogía". Este vínculo entre filosofía y pedagogía tiene sus raíces en Kant, quien consideraba que "the science of education is a practical philosophy, which involves the distinction between the study of philosophical goals and the study of empirical means"[4].

La importancia fundamental de la tesis doctoral del jesuita radica en su capacidad

1. A. HURTADO, *El sistema*, p. 57.

2. A. HURTADO, *El sistema*, p. 59.

3. F. de HOVRE, *Pedagogos y pedagogía del catolicismo*, Madrid, Ediciones Fax, 1946, p. 349.

4. M. DEPAEPE y L. D'HULST (eds.), *An Educational Pilgrimage to the United States: Travel Diary of Raymond Buyse, 1922 / Un pèlerinage psycho-pédagogique aux États-Unis. Carnet de voyage de Raymond Buyse, 1922*, Leuven, Leuven University Press, 2011, p. 11.

para "reflejar las discusiones pedagógicas de su época", y plantear "la distinción entre el objeto de la educación y los medios o métodos empleados". Esta investigación, enfocada en John Dewey, como representante de las teorías pedagógicas y psicológicas renovadoras de su época, supuso para Hurtado el descubrimiento de un pensador pragmático que aplicó sus conocimientos en ambas disciplinas, para generar un método innovador de enseñanza. El lema de este se fundaba en el *learning by doing,* lo cual implicaba, en la práctica, la actividad constante del aprendiz, para el logro del conocimiento, con lo cual se gestaba entre ambos una simbiosis que contribuiría a una sociedad más igualitaria y justa.

En este sentido, su estudio fue valorado de modo tal que su director de tesis, Raymond Buyse, lo consideró como uno de sus mejores alumnos[1]. Su aporte refleja, por otra parte, la trascendencia de esa problemática en su época, la cual coincide con la afirmación de Franz de Hovre, cuando señala "quiéralo o no, la pedagogía católica está en el centro de la lucha por la defensa de sus doctrinas".

La tesis doctoral de Alberto Hurtado fue, en definitiva, el "primer fruto tangible de su larga formación ignaciana", preparándolo para su regreso a Chile en febrero de 1936, donde se dedicó plenamente a su ministerio. Cabe acotar que, en el ejercicio de este, las enseñanzas recibidas durante su formación en Lovaina, como jesuita, pero también como pedagogo, serían fundamentales a la hora de comprender su ideario de reforma social que implementaría en los años que le restaban de vida.

Cabe acotar, por último, que ese ideario se vincula también con otra experiencia vivida por Hurtado, en Lovaina. Dentro de la inquietud renovadora por abrir el diálogo de la teología con las ciencias sociales, la antropología, la sociología y la pedagogía, entre otras, surgieron proyectos vinculados a concretar la acción social, pasando de la reflexión teórica a la práctica, en diversos ámbitos relacionados con las consecuencias de la crisis social. En este marco, el belga Joseph Cardijn, muy preocupado por solucionar los problemas de los trabajadores a través de la educación de los jóvenes de este sector, había fundado la Juventud Obrera Cristiana (JOC), aprobada por Pío XI en 1925. En este sentido, en el Chile de 1940, la Comisión Episcopal para la Acción Católica aprobó las bases según las cuales se organizó esta misma institución en el país[2], y como testimonio de esta influencia belga sobre Hurtado se encuentra la correspondencia que este mantendría con Cardjin, quien visitó Chile en 1946[3].

Conclusiones

A partir de lo expuesto, hemos intentado reconstruir la trayectoria de Alberto Hurtado en el espacio geográfico belga, poniendo el énfasis en lo que significó

1. *Sancti Iacobi in Chile: Canonizationis Servi Dei Alberti Hurtado Cruchaga, Sacerdotis Prodessi Societatis Iesu*, Roma, 1987, vol. I, p. 111.

2. F. ALIAGA, «La Acción Católica en Chile», en M. SÁNCHEZ, *Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 4, Santiago, Universitaria, 2014, p. 227-276.

3. A. BOTTO, *Catolicismo chileno: controversias y divisiones (1930-1962)*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2018, p. 197.

el "espíritu de Lovaina", propio de los años treinta, en su formación intelectual. Se consideraron, como pilares fundamentales de dicho espíritu, el movimiento de renovación del tomismo en el cual desempeñó un rol clave la figura del cardenal Mercier, y la búsqueda del diálogo entre la escolástica medieval representada por la obra de Tomás de Aquino y la filosofía moderna, basada principalmente en el pensamiento kantiano, entre otros. De este modo, la nueva filosofía resultante de ese diálogo sirvió de base a los estudios teológicos que realizó Alberto Hurtado, durante su estancia en la ciudad belga y, como fruto de esta simbiosis, se generó a la vez su interés por las ciencias humanas a las que dedicaría sus estudios doctorales, la pedagogía y la psicología. Esta inmersión en categorías novedosas del conocimiento, y sobre todo más aplicables a la realidad concreta, se mezclaron además con las nuevas tendencias surgidas de la sistematización de la doctrina social católica, que apuntaron a resolver los problemas sociales aflorados luego de la Revolución Industrial, en países como Chile. En este sentido, su ideario de reforma social refleja esa mixtura al priorizar una perspectiva más antropológica que espiritual y más inmediata que a largo plazo, relegando el auxilio de la gracia divina para una instancia posterior que se daría luego de cubrir las necesidades básicas de la población.

Cabe afirmar, por último, que si bien Roma representaba el corazón de la Iglesia, Lovaina se transformó en la cabeza donde se formaría lo más granado de la intelectualidad católica de aquella centuria y, por eso, no hubo orden o congregación religiosa que no tuviera, al menos, una residencia en aquella ciudad para las vocaciones más aventajadas. En este contexto, el paso del chileno por la ciudad belga constituyó un hito crucial en la historia de los intercambios entre Lovaina y Chile, los cuales se intensificaron a partir de mediados del siglo XX, ocupando un espacio cada vez más amplio en las actividades apostólicas de la Iglesia chilena y latinoamericana, la cual se vio inmersa en las tendencias renovadoras provenientes de aquella universidad flamenca

¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? Tensiones teológico-políticas en la red jesuita chilena: el caso del Centro Bellarmino y la crisis de ILADES (1957-1968)

Carlos Alvarez sj (ITER-UAH/PUC)

Introducción

La evolución del catolicismo social chileno a partir de 1931 está estrechamente ligada a la historia de la Compañía de Jesús, en particular a la figura del Padre Alberto Hurtado y luego al rol político-social que jugará el Centro Bellarmino en Chile. Fundado en 1959 como fruto de la fusión del CIAS (Centro de Investigación y de Acción Social) y de la revista Mensaje (fundada por Alberto Hurtado en 1951), el Centro Bellarmino tiene un gran impacto en el cambio de la estructura política y social de Chile en los años 60. Por un lado, organiza y forma laicos competentes científicamente e implicados en el cambio social y, por otro lado, tendrá un enorme influjo en el fortalecimiento de las ciencias sociales en Chile. Este Centro funcionó como una especie de *think tank* jesuita que, desde finales de los años 50, se centró en la reflexión y la acción sobre la llamada "cuestión social".

Con motivo del quincuagésimo aniversario del golpe de Estado, en 2023, surgieron numerosas relecturas de los procesos sociopolíticos vividos en Chile durante la segunda mitad del siglo XX – más, a mi juicio, en clave de memoria que desde una verdadera perspectiva histórica. Entre ellas, me parece pertinente mencionar las provenientes de la extrema derecha, particularmente a través del número especial de la revista Átomo[1], titulado *Jesuitismo*. Este número se distingue por un tono abiertamente antijesuítico, expresado en un juicio político severo hacia la Compañía de Jesús, a la que se acusa de haber provocado y acelerado los procesos revolucionarios vividos en Chile, que habrían desembocado en el golpe de Estado de 1973 y en la ruptura de una continuidad democrática republicana de más de ciento cincuenta años. En la misma línea, un político chileno de extrema derecha declaró, en una carta polémica publicada en el diario *El Mercurio* y titulada "Hace 50 años, la subversión clerical", que "las acciones de estos religiosos fueron un factor decisivo

1. https://revistaatomo.com/es/2023/07/editorial-atomo-n9/

en el desencadenamiento de la violencia en Chile, en la confrontación entre los chilenos y en el hundimiento del país en la peor crisis de su historia, hasta provocar, como única respuesta posible, el levantamiento militar de 1973". Ambos comentarios reposan sobre las dinámicas y los actores del Centro Bellarmino en los años 60.

Si bien ambos análisis políticos suenan desproporcionados de cara al verdadero lugar que tuvieron los jesuitas durante el período revolucionario, nos parece importante examinar de cerca la compleja y plural configuración intelectual de dicha red en los años 60, al igual que sus evoluciones. En esa línea, este capítulo busca explorar las principales tensiones teológico-políticas al interior del Centro Bellarmino, marcado por la incursión en los estudios socio-religiosos en Chile, los dispositivos desarrollistas y el paso paulatino -en algunos de sus miembros- a los dispositivos liberacionistas. La hipótesis que sustenta esta reflexión busca mostrar que aunque en las raíces inspiradoras de los CIAS se encontraba el llamado a luchar contra el marxismo, ciertos dispositivos teóricos, figuras e instituciones vinculadas al Centro Bellarmino sirvieron como catalizadores de una conversación cada vez más intensa entre cristianismo y marxismo a finales de los años 60; incluso contra la intención de algunos de sus miembros que eran férreos opositores a dicha corriente de pensamiento. De este modo, la red jesuita chilena se presenta como un laboratorio para construir una historia religiosa e intelectual contemporánea atenta a las evoluciones, tensiones y recomposiciones teológico-políticas de los años 60[1].

La fundación del Centro Bellarmino

En 1955, el Padre Jean-Baptiste Janssens, Superior General de los jesuitas de origen belga, envió a América Latina al Padre Manuel Foyaca[2], nacido en Cuba, como Visitador para el apostolado social. Su misión era promover y fomentar la creación de los CIAS (Centros de Información y Acción Social) en las provincias. La creación de estos Centros ya había sido mencionada en la carta del P. Janssens del 10 de octubre de 1949, titulada "Instrucción sobre el apostolado social[3]". En la redacción

1. Para llevar adelante esta investigación hemos trabajado varios documentos inéditos encontrados en los Archivos de la Compañía de Jesús en Roma (ARSI), los Archivos franceses de la Compañía de Jesús (AFSI), los Archivos de la Compañía de Jesús en Chile, lo que nos ha permitido ampliar la comprensión del fenómeno histórico aquí expuesto.

2. Desde 1943, Foyaca se había convertido en una activo divulgador de la Doctrina Social de la Iglesia en Cuba, así como también en el iniciador del movimiento de la democracia social cristiana. Véase: I. SANTOS COSTA, «O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o Apostolado Social na América Latina: uma transição do Catolicismo social ao cristianismo de libertação», en *Interações*, 2017, 12, 22, p. 250-252. Foyaca había publicado en 1941 el libro *Un nuevo orden económico-social*, La Habana 1941), donde se manifestaba un férreo defensor de una «democracia social cristiana». Luego de la revolución cubana en 1959, devendrá un furibundo opositor del comunismo, lo que habría comenzado a distorsionar sus opciones y juicios políticos.

3. J.B. JANSSENS, «Instrucción sobre el apostolado social», *Jesuits Global,* 2-3, http://www.sjweb.into/sjs/documents/Janssens_esp.pdf. Para acceder al documento original, consultar Acta Romana Societatis Iesu, vol. XI, fasciulus V, anno 1949, Roma: Apud Curiam Praepositi Generalis, 1950, p. 709-726.

de esta instrucción, el P. Janssens contó con la ayuda y el asesoramiento, entre otros, del jesuita chileno Alberto Hurtado. Este documento es un hito fundamental para comprender la dinámica de la Compañía en el convulso siglo XX, que desembocó en la Congregación 32 (1975), la cual redefinió la misión jesuita como "el servicio de la fe y la promoción de la justicia" (Decreto 4).

El apostolado social no era nuevo para los jesuitas. Ya había empezado a articularse en las Congregaciones Generales 28 (Decreto 20) y 29 (Decreto 29), celebradas en 1938 y 1946, respectivamente. En su instrucción, el padre Janssens retoma la crítica del magisterio pontificio al comunismo y al liberalismo, dos aspectos de un mismo materialismo que renuncia a la dimensión espiritual y creyente. La instrucción pide a los jesuitas formados en temas sociales la fundación de un Centro de Información y Acción Social (CIAS) en cada provincia, lo que ya había sido propuesto en la CG29. Estos centros pretendían "no tanto dedicarse a las llamadas 'obras' como enseñar doctrina teórica y práctica a los demás, especialmente a los sacerdotes, a los laicos instruidos y a los obreros más preparados"[1]. El objetivo principal de estos centros era "la transformación de las mentalidades y de las estructuras sociales en la dirección de la justicia social"[2]. De esta forma, los CIAS, en América Latina, se convirtieron en plataformas de reflexión y acción, reforzando el compromiso de los jesuitas con la justicia social. El dinamismo abierto por la «Instrucción» implicaba la investigación sobre "el problema del marxismo, la explotación que los ricos y capitalistas imponen a los trabajadores, la paz y la armonía social, etc[3]".

Hay que señalar que la problemática marxista en los años venideros a la Instrucción del P. Janssens del año 1949 comienza a ganar terreno y relevancia, como es posible de atisbar de manera bastante elocuente en el comentario que le hace el p. Janssens a Foyaca, después de su visita en diciembre de 1956:

> Tengamos todos bien presente, que se perderán todas nuestras obras, si los Marxistas llegan a alcanzar el poder político de la Nación. Infaliblemente lo lograrán, a no ser que la masa de los obreros sea atraída a una concepción cristiana de la vida. Lo cual no podrá suceder, si su condición social no se mejora, precisamente gracias a los esfuerzos de los cristianos. Ya que si los marxistas tienen éxito en mejorar la suerte de los obreros, ciertamente permanecerán éstos completamente adictos al Marxismo[4].

Se percibe, por tanto, que la intención principal de Janssens al proyectar la creación del CIAS estaba vinculada a la necesidad de frenar el avance del comunismo

1. J.B. JANSSENS, "Instrucción", n. 13.

2. J. KLAIBER, Los jesuitas y en América Latina, 285. Citado por J.M. ESPINOZA PORTOCARRERO y R. IBERICO RUIZ, *Más en las obras que en las palabras. Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en Perú*, Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2021, p. 31.

3. ídem.

4. Comentario del P. Janssens al Memorial del p. Foyaca SJ. Visitador del Apostolado Social en América latina en la vice- provincia Chilena, 8 de diciembre de 1956. Archivos de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús. Doc Provinciales. Cartas Foyaca SJ 2/H/423 Carp. 19.

en América Latina. Esta intención corresponde plenamente al contexto político del momento, si se considera que la Revolución Cubana había comenzado en enero de 1959.

La intensificación de la guerra fría provocaba un sentimiento de cierta urgencia en el ambiente que está a la base de los CIAS a finales de los años 50. Cada provincia estaba llamada a dotarse de un organismo técnico que sea el "cerebro y el corazón" que guíe la acción de los jesuitas y de los laicos. "Todas las obras u orientaciones son ciertamente loables, pero la urgencia del momento exige que concentremos las pocas energías disponibles en estos esfuerzos[1]". La visita de Foyaca implica, por tanto, la determinación del gobierno de la Compañía de Jesús de establecer una reorientación mayor de las fuerzas de la Provincia de Chile hacia la acción social. Las directrices dadas por el P. Janssens vía el P. Foyaca fueron adoptadas por los jesuitas en Chile, determinando la orientación de la Provincia durante los próximos cincuenta años. Esta nueva orientación tendrá también un impacto considerable en el ámbito sociopolítico.

El Centro Bellarmino, fundado en 1959 tras la fusión del CIAS y la revista *Mensaje*, es una clara expresión de esta nueva etapa de la provincia chilena, volcada a la acción social. En este proceso destacan dos importantes figuras extranjeras: Pierre Bigó (1913-2000) y Rogers Vekemans (1921-2007). Bigó fue uno de los fundadores del ILADES (Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales)[2].

La llegada a Chile de Rogers Vekemans

Para darle continuidad al intenso trabajo en el sector social, iniciado con fervor y eficacia por Alberto Hurtado, el Vice-Provincial de Chile, P. Carlos Pomar, pide al Padre Superior General de los Jesuitas, P. Jean-Baptiste Janssens, ayuda para continuar con su obra y legado. El jesuita destinado a esa misión es el belga Rogers Vekemans. Ya en el año 1954 el General de los jesuitas le escribe al padre de R. Vekemans, para justificar su decisión de enviar a su hijo a la Mision Santiago:

> En Chile, la situación social es fuertemente precaria y la penuria de los hombres formados para la Acción Social, es extrema. Por lo tanto, en general, es difícil encontrar hombres que en materia social sean al mismo tiempo prudentemente progresistas y perfectamente dóciles a las enseñanzas pontificias. Los más equilibrados y los mejores vienen de países como Bélgica, que conocen verdaderamente el florecimiento de las obras sociales cristianas. Es esto lo que me ha impulsado a confiar a Roger este desafío importante de iniciación y orientación. Le he pedido que ponga sus conocimientos sociales al servicio de allá[3].

1. Correspondencia Manuel Foyaca, SJ 2/H/423 Carp. 19, Archivos de la provincia de Chile, p. 3.

2. F. LÓPEZ, *Ilades: Testimonio de una historia: 1965-1968*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

3. Carta del J.B. Janssens, General de la Compañía de Jesús (Curia Praepositi Generalis-Roma) a Monsieur Vekemans (Jette-Bruxelles), 21 de diciembre de 1954. Citado en F. BEIGEL, *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica,* Santiago, LOM, 2011, p. 78.

La llegada de Vekemans se prepara y organiza durante un par de años. En una carta del P. Carlos Pomar al Superior General de los jesuitas, se perfila de la siguiente manera la configuración del CIAS y el trabajo que debía llevar adelante el jesuita belga Rogers Vekemans en dicho centro: "Pensamos que el trabajo del Padre [Vekemans] debe estar en la organización acabada y en el empuje que debe tener nuestro "Centro de Estudios y Acción Social" que tendrá que ser el "Centro de Investigación Científica" a medida que vaya tomando auge[1]". Su venida generaba también una gran expectación en el seno de la Iglesia chilena, ya que el Episcopado tenía la intención de crear un Centro de estadísticas y de sociología religiosa[2]. La creación del Centro no había sido fácil, como lo señala Carlos Pomar sj, en su carta al P. Janssens:

> [El Centro] no había podido crearse porque siempre la ASICH tenía el proyecto de hacerlo. Esperé bastante y como nunca la Directiva llegó a su realización, tomé la iniciativa y lo he creado con el concurso de los PP. Larraín y Fernández Pradel. Este Centro depende únicamente de la Compañía, pero ya hay un gran número de sacerdotes seculares y de seglares que están ansiosos de cooperar en todo lo que se pueda para estudiar seriamente los problemas sociales […] Vemos que este Centro no le llevará toda su actividad al p. Vekemans, por eso creemos que él nos podría ayudar mucho en Formación de Dirigentes, Orientación de Universitarios que quieren especializarse en materias económico-sociales, Organización de Cursos, Círculos de Estudios, Conferencia, Asesoría de Organizaciones Profesionales tanto de Patrones, como Empleados y Obreros.
>
> Debo, nuevamente advertir a V. Paternidad que las obras dejadas por el Padre Hurtado están pasando una verdadera crisis, pues hay una fuerte corriente entre los seglares que trabajan en ella de hacer resaltar esa nota de "apostolado de laicos" para restar a la Compañía esa dependencia que siempre quiso el Padre Hurtado que existiera[3].

Este fragmento de la carta del P. Pomar al P. Janssens es sumamente revelador para comprender el contexto institucional y las tensiones internas en torno al apostolado social e intelectual jesuita en Chile, durante los años posteriores a la muerte del Padre Alberto Hurtado (1952). La partida del jesuita chileno implica que las obras sociales fundadas por él atraviesan un período de desorientación institucional. En particular, el Hogar de Cristo y la ASICH (Asociación Sindical Chilena) se verán envueltas en tensiones importantes vinculadas a la reivindicación de una autonomía laical en su relación con la Compañía de Jesús. Estas tensiones, en particular entre la ASICH y los jesuitas, va a retardar la fundación del CIAS en Chile. Nos parece

1. Carta de C. Pomar a Janssens, 2 de junio de 1956. CHL1018-XVIII,13

2. Carta de Sebastiano Baggio a François Houtart, 18 de mayo 1958. Fond François Houtart, FH/EE-02339- Archives UCL.

3. Carta de C. Pomar a Janssens, 2 de junio de 1956. CHL1018-XVIII,13

también relevante destacar el hecho que se menciona explícitamente que el "Centro de Estudios y Acción Social" debía evolucionar hacia un "Centro de Investigación Científica", con un perfil más académico y técnico. Esto es síntoma de un intento determinado de reordenar el campo del apostolado social jesuita, en cuya dinámica los estudios socio-religiosos tendrán un rol fundamental, durante los años 60.

Si bien los jesuitas Hernán Larraín y Jorge Fernández Pradel incontestablemente participan de los primeros pasos del CIAS, Rogers Vekemans se presenta como central en el proceso de consolidación de dicho centro. Llega finalmente a Santiago en febrero de 1957, siendo nombrado director-fundador del CIAS que tomará un par de meses después el nombre de Centro Bellarmino. La figura de Vekemans, como lo presagia la carta del P. Carlos Pomar, será efectivamente de gran importancia en la formación de líderes cristianos, el estudio de los problemas sociales en Chile y América Latina y el desarrollo de políticas públicas[1]. Funda rápidamente la Escuela de Sociología de la Universidad Católica en 1958[2] y unos años después la DESAL (Centro de Desarrollo Económico y Social para América Latina) en 1960. La carrera de sociología comienza a funcionar en 1959, con profesores provenientes preferentemente de Bélgica -particularmente de la Université de Louvain-, los Países Bajos y Francia. La formación de cuadros capaces de analizar las grandes problemáticas de la sociedad chilena marcada por la pobreza, la injusticia social y el subdesarrollo así como de formular más políticas sintonizadas con la "cuestión social", dejarán una impronta importante en el país. Estos esfuerzos son sincrónicos a la creación del Partido Demócrata Cristiano, en 1957[3].

R. Vekemans, sin tardar, va haciéndose relevante tanto a nivel académico como a nivel político, representando un modelo de intervención religiosa en la esfera pública que dejará una enorme huella en los jesuitas chilenos. Como botón de muestra del nivel de influencia política de Vekemans, citaremos un extracto de una carta del Padre Francisco Lyon al Padre Janssens[4], enviada el 19 de junio de 1962. Esta carta es un resumen de un encuentro entre Vekemans y el presidente John Kennedy en la Casa Blanca:

1. A. BOTTO, « El Centro Bellarmino y sus fundaciones: la presencia de Roger Vekemans: 1958-1964», manuscrito 2011; J. ARTEAGA, «50 años de la Comunidad San Roberto Bellarmino » [manuscrito inédito]; A. SCHNOOR, *Santa Desobediencia*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

2. En Chile la primera escuela de Sociología fue fundada bajo el liderazgo de Raúl Samuel, en la Universidad de Chile. Unos pocos meses después, se fundó la escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. « The fact that the two most important universities of the country were contemporaneous in institutionalizing sociology helps somehow represent the tensions of Chile's cultural field in the twentieth century, particularly in educational matters, as the projects of Catholic and state-led secular thought were clashing ». J. J. MORALES MARTÍN y J. GÓMEZ DE BENITO, *History of sociology in Chile,* Switzerland AG, Palgrave-Macmillan, 2022, p. 27.

3. J. J. MORALES MARTÍN y J. GÓMEZ DE BENITO, *History of sociology in Chile,* p. 29.

4. Carta de Francisco Lyon a Janssens, 19 de junio de 1962 (Chilensis 1020 XIV, 16)

> En primer lugar, quiero recalcar a V.P. la importancia que ha tenido el viaje del P. Vekemans a USA, a pesar de que V.P. lo sabe ya por boca del mismo Padre en la visita que le hizo en Roma. Yo estuve a su lado en Washington, y pude apreciar la importancia de su misión y la buena acogida que tuvo de parte del presidente Kennedy y del Sr. Moscoso, jefe del Punto 4° o sea de la oficina de ayuda a América Latina.
>
> Hemos sabido hace una semana que el presidente Kennedy reunió a sus secretarios de Estado y trató durante dos horas con ellos el plan del P. Vekemans, el cual consiste esencialmente, como S.P. lo sabe, en proceder en dos frentes diversos de la "Alianza para el Progreso", a saber, en el de "gobierno a gobierno", como se está haciendo, y además en el de "ayuda directa al pueblo bajo", en el que el Comunismo recluta sus adeptos. La razón de esta duplicidad está en que los gobiernos latino-americanos están en manos de los que detentan el poder económico, y que por lo mismo van a ser los primeros beneficiados por la "Alianza para el progreso", demorándose demasiado tiempo en llegar al pueblo bajo los beneficios de aquella.
>
> Ahora bien, el comunismo no nos da tanto tiempo, y bien podrá suceder que los dineros de la alianza vayan a caer en poder de los comunistas que eventualmente hayan llegado al poder por medio del voto democrático. El P. Vekemans dijo al Presidente Kennedy que él estaba ganando los gobiernos, y Rusia los hombres que dan el voto.
>
> Kennedy se interesó mucho y nos hizo poner todo por escrito. Estuvimos largo rato con Moscoso, y yo vi también al senador Humphrey, quien estuvo aquí en Chile el año pasado, visitando nuestra Cooperativas de Producción "Techo", con las que estamos produciendo para esas pobres gentes de los "sin casa" US $15000 al mes y esperamos subir luego a US $40000. Tuve varios contactos muy buenos, gracias a Dios, en USA, uno de ellos con la "Ford Foundation", cuyos personeros llegaron ayer a Chile y visitarán mañana a nuestra obra, a la que Humphrey llamó "planta piloto para toda Latino-América". Como la lucha del Comunismo internacional se va a concentrar en América Latina, según opinión muy común en Washington, comprenderá V.P. la alegría que he sentido al poder nosotros contribuir en algo tal vez trascendental al triunfo de las democracias latino-americanas.

Este carta permite observar cómo, hacia comienzos de los años 60, el apostolado social jesuita chileno, articulado por Roger Vekemans, se había integrado plenamente en el dispositivo continental de la Guerra Fría y en la estrategia de la Alianza para el Progreso impulsada por el gobierno de John F. Kennedy. La influencia de Vekemans, luego de esta visita, hecha por el jesuita belga a Estados Unidos, consolida las redes institucionales jesuitas chilenas en torno al Centro Bellarmino y al Departamento de Investigaciones Sociales (DESAL), recibiendo ambas instituciones un fuerte apoyo financiero estadounidense.

La carta del P. Lyon muestra que Vekemans propuso a Kennedy un plan complementario al enfoque oficial de la Alianza para el Progreso, centrado en dos niveles de acción: "Gobierno a gobierno": el esquema tradicional de cooperación internacional (programas, créditos, infraestructura). Y "ayuda directa al pueblo bajo": un nuevo frente de acción social destinado a llegar a los sectores populares sin pasar por las estructuras estatales, muchas de ellas en manos de las mismas élites económicas. Este segundo frente es clave: se presenta como una alternativa cristiana, en competencia directa con la estrategia de movilización popular del comunismo. La frase de Vekemans citada al presidente Kennedy – "Usted está ganando los gobiernos, y Rusia los hombres que dan el voto" – resume con precisión la doctrina político-pastoral del catolicismo desarrollista: había que ganar el "pueblo bajo" mediante programas sociales de inspiración cristiana y de intervención directa, antes de que el comunismo lo hiciera a través del discurso revolucionario.

Llama la atención también en la carta del P. Lyon, la manera en que él -en cuanto jesuita- comprende su vocación como guardián de la democracia en América Latina, luchando contra la amenaza del avance del comunismo en la región. En este sentido vale la pena preguntarse si no estamos delante del paso del apostolado social a una verdadera geopolítica cristiana. El lenguaje de la carta está claramente centrado en una lucha ideológica global, más que en un lenguaje de desarrollo humano o de justicia social. Dicho de otro modo, Vekemans y sus colaboradores van a interpretar la acción social como un instrumento de contención donde el desarrollo económico y la educación social se ponen al servicio de la estabilidad política y la lucha contra el proceso revolucionario marxista en curso en América Latina.

En una entrevista concedida por Rogers Vekemans en 1960 a una revista norteamericana, el jesuita y sociólogo belga, al referirse a los grandes problemas y desafíos de América Latina, subraya con una cierta vehemencia: "A mi juicio, todo el problema es más teológico que social [...] El catolicismo hispano nunca se ha interesado lo suficiente por humanizar las condiciones de vida en este mundo". El análisis de un problema estructuralmente teológico en la base de las grandes injusticias del continente nos parece ciertamente muy perspicaz. La razón estaría en que ese catolicismo español "nunca fue un catolicismo de la encarnación: nunca se preocupó demasiado por la vida del hombre en este mundo. Y en nuestro siglo XX, desde que tenemos una civilización técnica, no basta con un catolicismo altamente devoto, piadosamente espiritual. Lo que necesitamos es un catolicismo actual, dispuesto a encarnarse, y de ello hay una verdadera carencia no sólo en América Latina sino también en los países hispánicos de Europa[1]". De esta premisa se desprende – implícitamente – que serían los catolicismos neerlandés, estadounidense y alemán los que representarían la solución.

Resulta interesante notar que el catolicismo belga y el francés no son mencionados en el artículo como posibles respuestas a los desafíos de la sociedad técnica. ¿No es

1. Entrevista con el P. Roger Vekemans sj. ¿Está la Iglesia perdiendo a América Latina? "The ave Maria Catholic home weekly, January 9, 1960, Vol. 91, n. 2. Published at Notre Dame, Indiana, by the Congregation of the Holy Cross (Chilensis 1020 V,2).

acaso ese catolicismo el que ha sabido integrar, en el plano teológico, las realidades temporales, asumir la profunda unidad entre lo natural y lo sobrenatural, y ofrecer así las claves teológicas necesarias para acoger de manera más fecunda los avances y desafíos doctrinales promovidos, a su modo, por la Doctrina Social de la Iglesia? ¿No estará Vekemans haciendo, quizá, un guiño inteligente a las iglesias que financian sus proyectos en América Latina? En cualquier caso, cabe señalar dos elementos relevantes. Por un lado, el jesuita belga reconoce la relevancia de los implícitos teológicos en los procesos sociales, lo que ciertamente lo acerca a la inspiración de las teologías del desarrollo. Por otro lado, el giro posterior de Vekemans – tras su autoexilio en Colombia junto con los profesionales chilenos de la DESAL y sus familias – marcará una etapa consagrada a la "socio-teología", que culminará en la difusión del culto al Sagrado Corazón de Jesús: una solución aparentemente muy alejada de aquello que él mismo predicaba en 1960.

Se percibe en el itinerario intelectual de Rogers Vekemans una evolución desde temáticas predominantemente sociológicas hacia preocupaciones más doctrinarias o teológicas. Hasta el año 1972, la mayor parte de su producción se centra en cuestiones de carácter eminentemente sociológico, político y económico – como el desarrollo, la marginalidad, la modernización, la planificación social, la reforma agraria y las estructuras de poder en América Latina – . En 1972 aparece su primer ensayo de tono claramente doctrinario: ¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la "contestación" en la Iglesia (Bogotá, CEDIAL; Barcelona, Herder, 1972). Este texto inaugura una serie de escritos dedicados al tema del Sagrado Corazón de Jesús y a una crítica explícita de la teología de la liberación. Ese mismo año, Vekemans funda la revista *Tierra Nueva*[1], que en su presentación programática se define como un espacio de "estudios socio-teológicos", expresión que resume bien el desplazamiento de su reflexión desde el análisis sociopolítico hacia una teología comprometida con la interpretación doctrinal de la sociedad.

El ciclo revolucionario en la Iglesia chilena

El ciclo revolucionario en América Latina estuvo marcado por dos series distintas de acontecimientos históricos, a finales de los años 50, que tuvieron resonancias y repercusiones considerables sobre el imaginario social y las opciones pastorales de la Iglesia: la Revolución Cubana en enero de 1959, con el periodo de luchas revolucionarias que inauguró en todo el continente; y la elección de Juan XXIII en 1958, que marcará el inicio del periodo conciliar. Estos acontecimientos alimentaron los deseos de cambio y la dilatación de los posibles en el seno de la Iglesia Católica, más atenta y sensible al crecimiento de la desigualdad, a la creciente alza del pentecostalismo y a las nuevas tendencias intelectuales de la época.

1. El Consejo Directivo de la Revista *Tierra Nueva* estará conformado por Mons. Darío Castrillón, Mons. Alfonso López Trujillo, Gerardo Arango sj, Germán Bravo y Hernando Bernal. El director de la revista es Betty Cabezas de González y la responsabilidad técnica de la revista está en las manos de Gladys Buendía de Jiménez.

A partir de 1964, año en que asumió el gobierno Eduardo Frei y se lanzó su programa "Revolución en Libertad", se inició un ciclo revolucionario en el catolicismo social chileno. Desde comienzos de los años 60, la red jesuita jugó un papel muy activo en el discernimiento y, en cierto modo, en la preparación de este proceso. En 1962, la Iglesia chilena había adquirido la reputación de ser una de las más vanguardistas de América Latina. El Centro Bellarmino había contribuido ciertamente a ello. Ese año se publicó el documento pastoral de los obispos titulado "Deberes sociales y políticos", que fue redactado con la colaboración de Rogers Vekemans y Renato Poblete, apareciendo así los jesuitas del Centro Bellarmino como los "animadores del giro a la izquierda de la Iglesia oficial"[1]. Los artículos de la revista Mensaje sobre "Revolución en América Latina" (1962) y "Reformas revolucionarias en América Latina" (octubre de 1963) son sintomáticas en este sentido y reflejan la forma en que la reconfiguración de la noción de revolución se venía gestando en los círculos eclesiásticos desde 1960[2].

En vísperas de la elección de Eduardo Frei Montalva, era evidente que, a pesar de las declaraciones de apoliticismo de la jerarquía, la Iglesia adopta paulatinamente una posición de apoyo a la Democracia Cristiana. Los temas, el lenguaje y los diagnósticos que circulaban en el programa del futuro presidente Eduardo Frei eran los de DESAL y los de la Conferencia Episcopal. Ese año, la lucha electoral adquirió un marcado sabor de confrontación entre los cristianos y los marxistas.

La cercanía sin precedentes de la Iglesia[3], y de los jesuitas en particular, a la política del Estado condujo a una escisión cada vez más acusada en su seno. Por un lado, las fuerzas de derechas se aglutinaron en torno al integrismo hispánico, mientras que, por otro, un sector de izquierdas trató de profundizar en las reformas en curso. Los años que siguieron, entre el final del Concilio Vaticano II (1965) y la Conferencia de Medellín (1968), fueron convulsos para el mundo y particularmente para América Latina, que parecía entrar en un verdadero ciclo revolucionario: la muerte de Camilo Torres, el asesinato de Kennedy, la muerte del Che-Guevara, la toma de la Universidad Católica, Mayo del 68, la resistencia del catolicismo de corte más progresista a la Encíclica *Humanae Vitae*, etcétera.

Dado este escenario cada vez más convulso y efervescente, durante los seis años del gobierno de Frei, de 1964 a 1970, la posición de la Iglesia fue mucho menos clara y mucho más dispersa. Aunque un amplio sector de ella se mantuvo cercano a la Democracia Cristiana, tanto la derecha conservadora (Alessandri) como la izquierda (Allende) recibieron un importante apoyo de la Iglesia. Tres grupos de cristianos emergieron con mayor claridad, coincidiendo con los clivajes políticos de la época: cristianos reaccionarios, cristianos reformistas y cristianos revolucionarios. En el espacio de pocos años, asistimos a un movimiento de gran trascendencia electoral.

1. I. VAILLANCOURT, « La crisis de Ilades », *Revista Víspera*, núm,1971, p. 18.

2. M. FERNÁNDEZ, «La reconceptualización católica de la revolución», en *Hispania Sacra*, 2017, LXIX, 140, p. 735-753.

3. M. FLEET & B. H. SMITH, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.

En su análisis de 1971, Ives Vaillancourt escribía que la Iglesia "se había vuelto multidimensional". Si bien nos parece complejo afirmar el carácter monolítico de la Iglesia durante la campaña de Frei en 1964 y los primeros años de su gobierno, es innegable que fue el momento en que la jerarquía estuvo más en sintonía con un proyecto político en términos de discurso en el siglo XX.

Del mismo modo, en el Centro Bellarmino, las tensiones y la creciente polarización política comienzan también a tener un lugar más importante. Su composición ideológica se hizo cada vez más pluralista a mediados de los años sesenta, coincidiendo con el término del Concilio Vaticano II. Los jesuitas chilenos empezaron a distanciarse de los extranjeros. Hernán Larraín y Gonzalo Arroyo chocaron cada vez más con Rogers Vekemans y Pierre Bigó, respectivamente. En 1966, Larraín expresó sus reservas ante la publicación de unos artículos de Vekemans que vinculaban demasiado a la revista *Mensaje* con el partido democratacristiano. Un par de años después, Larraín elogió las "virtudes revolucionarias" del Che Guevara en un número de *Mensaje* de agosto de 1968[1]: "No es fácil pensar en un cambio radical de la legalidad existente desde dentro, es decir, utilizando los mecanismos de que dispone para su propia modificación. La vía contraria, la sustitución de un ordenamiento jurídico por otro, por medios no previstos en el régimen a desplazar, aparece como una opción alternativa". Y luego hay una alusión un tanto apologética al humanismo del Che Guevara: "Pero hay un tercer tipo de violencia. No nace del odio o del resentimiento, ni es un acto desesperado de miedo. No se ejerce por sí misma, sino al servicio de los demás; del mismo modo, no es el objetivo, sino el instrumento. Esta violencia, paradójicamente impregnada de amor, destinada a romper las cadenas y despertar lo humano en el hombre, a sustituir la injusticia por la auténtica fraternidad, es la violencia preconizada por el guerrillero Guevara". Este momento de justificación de la violencia revolucionaria se observa también en una parte importante de la intelectualidad católica de izquierdas en América Latina y también en Francia, como es el caso, por ejemplo, de Michel de Certeau[2]. El diálogo y la colaboración entre cristianismo y marxismo en Chile ya no se veían como una utopía, sino como una posibilidad.

La crisis de ILADES: entre la doctrina social de la Iglesia y la teoría social

La segunda mitad de los años 60, marcados para la Iglesia latinoamericana por el fin del Concilio Vaticano II (1965) y la Conferencia de Medellín (1968), fueron sin

1. F. BEIGEL, *Misión* Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica, Santiago, LOM, 2011, p. 132-133.

2. P. CHOPELIN, « Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968) », dans *Histoire@Politique*, 2017, 37, En ligne : https://journals.openedition.org/histoirepolitique/4603; C. ALVAREZ, «Michel de Certeau et son exposition á la violence révolutionnaire en Amérique Latine (1967-1970)», dans S. MOSTACCION et A. Serra, (éd.), *Religieux et Religieuses à la guerre* [por aparecer].

duda tiempos convulsos. El ciclo revolucionario se acentuaba inminentemente. En dicho contexto, en el Centro Bellarmino, las tensiones y la creciente polarización política suscitada por las dinámicas de la guerra fría se comienzan a exacerbar. En el año 1965 ILADES [Instituto latinoamericano de Estudios Sociales][1], se asoció al resto de las instituciones que formaban el Centro Bellarmino. Uno de sus pilares, el jesuita francés Pierre Bigó[2], previo a su llegada a Chile, había sido durante años miembro destacado de l'Action Populaire en Francia y director del CERAS de París. Dicha institución, creada en 1903 por los jesuitas franceses, había sido muy relevante en la discusión filosófica con el marxismo[3], en el análisis de las relaciones de la Iglesia con el mundo obrero y los movimientos social-cristianos.

Tres actores claves estuvieron detrás de la fundación de ILADES, cuya acta fundacional data del 27 de agosto de 1965: el Cardenal Raúl Silva Henríquez, Arzobispo de Santiago, Monseñor Manuel Larraín en representación del CELAM y el CIAS de Santiago. Así, una triple carga genética de instituciones eclesiales, latinoamericanas y jesuitas conformaron el complejo ADN de ILADES. Todo indica que "la historia de ILADES dio un giro decisivo en 1968 cuando se alcanzó un acuerdo entre ILADES y la Universidad Católica de Lovaina[4]". Este acuerdo permitió a ILADES ofrecer, además de una licenciatura en Ciencias del Desarrollo, un programa especial de dos años para estudiantes de postgrado, que daba acceso a un diploma de valor equivalente a la licenciatura en ciencias políticas y sociales de la Universidad de Lovaina. El convenio fue gestionado por los padres Pierre Bigó y por Hernán Larraín (en ese entonces director de la revista *Mensaje*) y ex-alumno de dicha casa de estudios. Y permitía que la Universidad de Lovaina acogiese luego como candidatos al programa doctoral en su facultad de Ciencias políticas, sociales

1. F. LÓPEZ, *Ilades: Testimonio de una historia: 1965-1968*, Santiago, Ediciones Unversidad Alberto Hurtado, 2013.

2. La primera visita de Bigó a América Latina tuvo lugar entre junio y septiembre de 1963. Se trataba de ayudar a los CIAS a encontrar su propio camino, como indicaba la visita oficial del padre Foyaca, a quien el padre Janssens había encomendado la creación de estos centros en cada país y la preparación de estudiantes en diversas universidades europeas para asumir la tarea. Tras pasar por Colombia, llegó a Chile, donde «encontré un equipo bien preparado. Y propuse fundar allí un Instituto similar al que Action Populaire había organizado en el Institut Catholique de París. Así que lo concebí como un Instituto de la Iglesia confiado a la Compañía de Jesús. El Cardenal Raúl Silva firmó el Acta de Fundación (informal) el 27 de septiembre de 1965, mientras se encontraba en el Concilio en Roma. Manuel Larraín, Obispo de Talca y Presidente del CELAM, fue cofirmante. Se trataba, pues, de un Instituto Latinoamericano. La reunión que mantuve con el Papa Pablo VI, acompañado de Roger Vekemans, que apoyaba el proyecto tanto con mis compañeros como con los obispos y la Santa Sede, quedó en nada. El cardenal Antonio Samoré (1905-1983) temía que el nuevo Instituto, ILADES, compitiera con la Universidad Católica, donde el cardenal Silva no quería que se integrara, pues su relación con monseñor Silva, el rector, no era la mejor. Pero Miserior y luego Adveniat iban a darnos los fondos necesarios, y su contribución nunca se ha interrumpido desde la fundación». Pierre Bigo, Souvenirs, Fonds Pierre Bigo, AFSI, caja 1, 685, p. 13.

3. P. BIGÓ*, Marxisme et humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Marx*, Paris, Presses Universitaire de France,1953.

4. Y. VAILLANCOURT, « La crisis de Ilades », en *Víspera,* 1971, 22, p. 20.

y Económicas, financiados por la Agencia belga para el Desarrollo o por la misma universidad[1]. Este programa permitió a ILADES llegar, a partir de los cursos 1968 y 1969, a grupos de estudiantes de ciencias sociales más politizados y mejor formados, en los que la investigación y la interdisciplinariedad empezaban a cobrar mayor importancia.

Durante el segundo semestre de 1969, ILADES vivió una crisis interna que llevó al cierre temporal de la institución y a su reapertura un año después, sin la presencia de uno de los principales protagonistas de la crisis: Gonzalo Arroyo. Había sido el mismo Pierre Bigó quien eligió al jesuita chileno Gonzalo Arroyo como sub-director del Instituto.

En los años que siguieron a la elección de Frei (1964), el sector más progresista de la DC -formado por estudiantes y campesinos- se radicalizó, rompiendo definitivamente con el resto del partido en 1969 y formando el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria). La efervescencia política de la época, que culminó con la crisis de la Democracia Cristiana, provocó también una crisis en el seno de las instituciones católicas de la época. Gonzalo Arroyo sostenía que la creación del MAPU era un signo que ponía en cuestión "un catolicismo social a la europea inspirado en una teología preconciliar". Y esto afecta a "muchas instituciones de inspiración cristiana que antaño eran aparentemente monolíticas e inexpugnables[2]". Al referirse a un catolicismo social a la europea, alude sin duda a la forma en que Rogers Vekemans, y sobre todo Pierre Bigó, concebían la relación entre la doctrina social de la Iglesia y las ciencias humanas y sociales.

En 1969, Arroyo había asumido un papel de liderazgo visible y duradero dentro de grupos que interactuaban fluidamente con el marxismo. Su activa participación en la reforma agraria le había acercado sin duda a los movimientos de izquierda[3].

La crisis del ILADES surgió del enfrentamiento entre dos subgrupos de la comunidad académica con puntos de vista divergentes sobre la finalidad del Instituto. En palabras de Pierre Bigó: "En 1968 empezó a plantearse un problema en el ILADES debido a las tendencias extremistas de un grupo de estudiantes. Hubo que esperar hasta finales de 1968 para que una posición ideológica favorable a los países socialistas, alentada por un cierto "profetismo", se impusiera progresivamente entre

1. F. LÓPEZ, *Ilades,* p. 25.

2. La Iglesia en la Década del 70, en América 70, Ediciones de Nueva Universidad, Santiago, 1970, pp. 238-239. Citado por I. VILLANCOURT, «La crisis de Ilades» p. 25.

3. En 1972, G. Arroyo organizó el Encuentro de *Cristianos por el Socialismo*. Cf. M. FERNÁNDEZ, «Un reino de este mundo: la controversia en torno a *Cristianos por el Socialismo*. Chile, 1970-1973», en M. SÁNCHEZ (ed.), Historia de la Iglesia en Chile, Tomo V, Universitaria, Santiago, 2017 en M. BERNALES y M. FERNÁNDEZ, *No Podemos Callar. Catolicismo, espacio público y oposición política. Chile 1975-1981*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2020. En 1973 debe partir al exilio. Cf. G. ARROYO, *Memorias del exilio*. Y en desempeñando un papel importante en la recepción de la teología de la liberación en Francia. En 1982, junto con Juan Luis Segundo y Michel de Certeau, organizaron el primer coloquio internacional sobre Teología de la Liberación, organizado por la Revue de *Recherches en Science Religieuse*, en el que también participó Enrique Dussel.

los propios profesores: crítica sin matices del régimen "capitalista", de la "Iglesia institucional" y de la doctrina social cristiana[1]»". En 1969, el conflicto se intensificó, poniendo de manifiesto la diferencia entre un grupo minoritario que apoyaba a P. Bigó y un grupo mayoritario que apoyaba a Gonzalo Arroyo. Con el apoyo de Juan Ochagavía (superior del Centro Bellarmino), Bigó destituyó a Gonzalo Arroyo, subdirector, de su cargo de prefecto de estudios. Esta medida provocó una violenta reacción de la mayoría de profesores y alumnos.

En marzo de 1969 comienza a funcionar un consejo académico con vistas a democratizar algunas decisiones del Instituto. En junio de 1969, el manuscrito de Frank Hinkelammert titulado "Problemas del desarrollo" encuentra una clara resistencia por parte de P. Bigó, que lo juzga de orientación maoísta y, por tanto, irreconciliable con la orientación del ILADES. Gonzalo Arroyo apoyó la publicación. En julio de 1969, una comisión mixta formada por miembros del CIAS y de la comunidad académica envió un informe sugiriendo reformas estructurales. A raíz de este informe, se nombró un nuevo director interino: Claudio di Girolamo. En octubre de 1969, durante una visita a Alemania, el cardenal Silva Henríquez comunicó a ADVENIAT que dejaría de patrocinar ILADES debido a la nueva orientación que estaba tomando. En noviembre de 1969, Pierre Bigó vinculó el problema de la financiación de la institución a la nueva orientación. El grupo de Arroyo reaccionó publicando un texto titulado "Profesores y alumnos de ILADES denuncian". El CIAS respondió con la "Declaración del CIAS". En diciembre de 1969, el director interino dimitió, lo que endureció las posiciones. El grupo de Arroyo abogaba por una solución radical al problema. Por otra parte, el grupo de Bigó se negó a ceder, lo que provocó la dimisión del grupo de Gonzalo Arroyo. Este último publicó el texto "El caso de ILADES" y Bigó el texto "Carta a ILADES", en diciembre de 1969.

Durante el conflicto, las posiciones tanto de Bigó como de Arroyo fueron evolucionando, como se desprende de la carta de Pierre Bigó a Gonzalo Arroyo del 15 de noviembre, escrita desde Bogotá, y de la respuesta de Arroyo del 25 de noviembre de 1968. En esta última, Gonzalo Arroyo condensa el nudo del conflicto en el siguiente párrafo: "Dices que serás solidario conmigo y con todo el equipo a condición de que queden muy claros dos puntos clave: ILADES debe ser consciente de su carácter eclesial y de su carácter doctrinal[2]". Arroyo se distancia del concepto "eclesial" que utiliza Bigó, poniendo más énfasis en el servicio a la jerarquía. Para él, en cambio, el "sentire cum Ecclesia" debe entenderse según la definición de Iglesia dada por el Concilio Vaticano II: no se limita a obispos, religiosos o incluso católicos. Según Arroyo, hay voces en la Iglesia que son de alguna manera proféticas, perceptibles a través de hechos y acontecimientos históricos provenientes de estudiantes, activistas de base, trabajadores y líderes políticos comprometidos con la transformación de las estructuras de América Latina y otras regiones.

1. Note orale au sujet d'ILADES, 20-12-1969, Fond Pierre Bigo, boîte 1, 685, p. 1, Archives de jésuites françaises.

2. Carta de Gonzalo Arroyo a Pierre Bigó, 25 de noviembre de 1968, Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 2.

Según Arroyo, en ILADES no sólo debemos estar atentos a la voz oficial de la Iglesia, sino también a escrutar los "signos de los tiempos" a la luz del Evangelio. Para Arroyo, "la misión eclesial de ILADES consiste sobre todo en cumplir su función específica de contribuir, a través de su labor de elaboración de un pensamiento global sobre el desarrollo, al nacimiento de una nueva América Latina popular que aún no ha podido expresarse"[1]. Arroyo critica abiertamente la presentación autoritaria que hace Bigó de estas enseñanzas de la Iglesia"[2] y expresa la necesidad de ampliar el alcance de la doctrina oficial del magisterio a la teología postconciliar y a la filosofía contemporánea, para que este pensamiento entre en diálogo con los cientistas sociales y permita así avanzar en la reflexión sobre el desarrollo. Arroyo aclara aún más en esta carta su pensamiento sobre la esencia del ILADES: "Creo que avanza cada vez más hacia el objetivo de convertirse en un centro interdisciplinario latinoamericano que reflexione sobre los problemas del subdesarrollo latinoamericano desde una cierta perspectiva humanista, desarrollando así un pensamiento comprometido con los cambios sociales"[3].

Para el grupo de Arroyo, el problema radica en la imposición de una minoría de cristianos desarrollistas, apoyados por poderes extranjeros de carácter administrativo (Dirección y CIAS), eclesiástico (CIAS y el Cardenal) y económico (Adveniat). Esta imposición es sintomática de la dependencia de instancias externas cómplices de la dominación y explotación de los latinoamericanos. Así, para el grupo de Arroyo, "con respecto a la Doctrina Social de la Iglesia, se manifestó una actitud crítica, llegando a veces al rechazo, con el pretexto de que la Iglesia no es competente para pronunciarse positivamente sobre soluciones particulares a los problemas sociales, políticos y económicos, y que la fe cristiana debe contentarse más bien con ofrecer inspiración y motivación a quienes se comprometen en la acción política[4]".

Un segundo elemento de la crisis de ILADES también está relacionado con el debate sobre la objetividad de la investigación científica. Para el grupo de Arroyo, la comprensión científica del proceso histórico del subdesarrollo sólo puede lograrse mediante "un enfoque interdisciplinario estrechamente relacionado con la experiencia vital de quienes luchan por superarlo[5]". La carta del grupo disidente concluye señalando que "lo ocurrido en ILADES es una muestra de las contradicciones que existen en el seno de la Iglesia latinoamericana, parte de la cual parece haber olvidado el compromiso adquirido en Medellín con toda América Latina: redescubrir

1. Carta de Gonzalo Arroyo a Pierre Bigó, 25 de noviembre de 1968, Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 2.

2. Carta de Gonzalo Arroyo a Pierre Bigó, 25 de noviembre de 1968, Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 2.

3. Carta de Gonzalo Arroyo a Pierre Bigó, 25 de noviembre de 1968, Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 3.

4. Y. VILLANCOURT, *La crisis de ILADES*, p. 21.

5. Carta de Profesores y estudiantes de ILADES, 12-11-1969. Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 1

la Verdad del Evangelio en la lucha por la liberación de los oprimidos[1]".

ILADES reanudó sus actividades en 1971, con Bigó a la cabeza y el apoyo del CIAS, del cardenal Raúl Silva Henríquez y de ADVENIAT. Según la carta de Pierre Bigó a ILADES en diciembre de 1969, "la verdadera razón (de la crisis) reside en el hecho de que una opción ideológica había sustituido progresivamente a la investigación científica y a la reflexión cristiana como base de la enseñanza de ILADES: una ideología basada en el análisis económico y político marxista que no había sido criticada en sí misma[2]". Hay que señalar que el grupo de Arroyo estaba lejos de rechazar la reflexión cristiana dentro de ILADES. Más bien reclamaban una teología postconciliar capaz de respetar los problemas específicos de América Latina y contribuir así a la búsqueda de una "teoría global del subdesarrollo en América Latina que contribuya eficazmente a la acción para el surgimiento de una sociedad popular que se desarrolle autónomamente en los valores culturales propios de la región (El caso de ILADES)"[3]. Ciertamente conocían la teología de Metz, Schillebeeckx y Moltmann, y se referían a la naciente Teología de la Liberación, en particular a Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo.

Para este grupo, los dispositivos de la Doctrina Social de la Iglesia parecían ser el fruto de un cierto imperialismo cultural por su carácter eminentemente romano y europeo. Del mismo modo, el cristianismo desarrollista de la primera mitad de los años sesenta, defendido por el Centro Bellarmino y DESAL, estaba en perfecta sintonía con la Democracia Cristiana de Eduardo Frei y la Alianza para el Progreso de Kennedy. El profesor Fiori, en plena crisis, dijo que Bigó "encarnaba este imperialismo religioso y cultural de Europa"[4]. En una carta, le dijo directamente: "Usted tiene buenas intenciones, pero con su actitud está apoyando un sistema de dominación y explotación en el que una determinada moral y una determinada religión se utilizan para proteger intereses de clase. Ha venido generosamente a ayudarnos. Pero, de hecho, nos está obstaculizando. Impide la necesaria liberación. La posición que defiende tiene el efecto de favorecer el mantenimiento de un *statu quo* injusto[5]".

Nos parece importante destacar que todas estas tensiones sociopolíticas son suscitadas y/o están estrechamente vinculadas a posiciones y visiones teológico-políticas subyacentes más o menos explicitadas, lo que conduce inevitablemente a una acentuación de los clivajes dentro del grupo del Centro Bellarmino, en particular en ILADES. De hecho, el propio nombre de ILADES reflejaba su contradicción interna latente: era un instituto de doctrina social y un instituto de estudios sociales.

1. Carta de Profesores y estudiantes de ILADES, 12-11-1969. Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 3)

2. Pierre Bigó, Carta a ILADES, décembre 1969, Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685, Archives jésuites de France, p. 1

3. Citado por Villancourt, La crisis de ILADES p. 23.

4. Ibid.

5. Ibid.

Desde su creación, ILADES se concibió a sí mismo como un Instituto con un polo de reflexión más pastoral sobre los problemas sociopolíticos, y un polo más científico, que incluía la investigación sobre el problema del subdesarrollo. El polo pastoral de la institución, al basarse en un modelo clásico de Doctrina Social de la Iglesia, estaba ciertamente lejos, para el grupo más radical, de proporcionar las claves teológicas para procesos de lectura más acordes con la dinámica realidad revolucionaria que vivía el continente. Y sin duda, detrás de esta crisis, está presente, por un lado, la tensión entre teología y ciencias sociales y, por otro, el (im)posible diálogo entre cristianismo y marxismo, declinado de manera más sofisticada en la tensión entre desarrollistas cristianos y liberacionistas cristianos.

Las (des)articulaciones entre la noción de desarrollo y la teología

El diálogo entre teología y ciencias sociales, tal como lo vivió la Iglesia latinoamericana, y en particular la red jesuita en Chile, en los años sesenta, estará marcado por la posibilidad o no de entrar en diálogo con la noción de desarrollo, en sus diversas acepciones, y, desde mediados de los años sesenta, con las teorías de la dependencia. Buscar las interacciones, interferencias entre ambas mediaciones socio-analíticas, nos permite examinar los juegos de circulación del sentido del catolicismo latinoamericano; dicho de otro modo, es una puerta privilegiada a la episteme de una época determinada. Tanto la noción de desarrollo como de dependencia marcarían las etapas de la relación entre las ciencias sociales y la teología durante los años 50 y 60.

En un artículo publicado en *Tierra Nueva* de Bogotá en 1972, revista creada y dirigida por Rogers Vekemans, aparece un artículo titulado "El desarrollo y sus diferentes acepciones". Este artículo contiene una interesante radiografía de la evolución semántica de la noción de desarrollo desde el período posterior a la Segunda Guerra Mundial hasta el momento en que se escribió el artículo, en 1972.

En el ámbito de las ciencias sociales, el término "desarrollo" adquiere su carta de ciudadanía tras la Segunda Guerra Mundial. Al final del conflicto, creció la conciencia de las agudas desigualdades y disparidades existentes en el mundo. En los primeros años de la posguerra, la relación entre el subdesarrollo y el fenómeno del colonialismo, que aún ocupaba un lugar importante en África y Asia, no era demasiado evidente. Recién durante la década de 1950, la noción de desarrollo se vinculó al crecimiento económico. El énfasis pasó de la asistencia a la economía. La CEPAL (Comisión Económica para América Latina), creada en 1948, desempeñó un papel clave en la evolución de la noción de desarrollo. A raíz de los trabajos de la Comisión, el vocabulario del subdesarrollo, vinculado a la deficiencia (carencia), fue sustituido por el vocabulario del retraso ("lag"). Entrar en la dinámica del desarrollo significaba, pues, recuperar el tiempo perdido "copiando la experiencia ya adquirida por el mundo desarrollado y aplicándola al mundo subdesarrollado

para evitar la lentitud de los primeros experimentos"[1]. Al mismo tiempo, surgía la necesidad de la "cooperación internacional". La década de 1950 se conoce como la era de la planificación[2]. Los años sesenta se conocieron como la década del desarrollo. El concepto se profundizó y pasó a entenderse como «modernización económica y social», estableciendo luego la ecuación: "desarrollo es igual a crecimiento económico más cambio social"[3]. Fue un punto de inflexión enorme, porque por primera vez se vinculaba el crecimiento económico a la necesidad de cambio social. Se mantuvieron los supuestos anteriores: la importancia de la ciencia y la tecnología, la inversión extranjera y los préstamos internacionales, dando lugar a los supuestos de la Alianza para el Progreso. A medida que los sociólogos profundizaban en la compleja naturaleza del fenómeno, llegaron a ver la naturaleza polimorfa del subdesarrollo, reconociendo que el problema no era sólo económico, sino también social, cultural y político. Es aquí donde las nociones de reforma y revolución empiezan a surgir poco a poco. "En materia de política social, las reformas estructurales se hicieron indispensables"[4]. Así, se empezaron a preconizar reformas agrarias, fiscales y administrativas.

La escuela francesa de Lebret, Perroux y Fourastié amplió la noción de desarrollo hacia su dimensión ética y axiológica, dándole el nombre de "desarrollo integral armonioso". Ellos afirmaban la perspectiva de una «economía humana», en la que aceptaban "la asistencia como cooperación, rechazando los aspectos paternalistas y dominantes que implica la asistencia[5]". Como señala Vekemans, esta noción sería crucial en la redacción de la encíclica *Populorum Progressio*, que hacía hincapié en el desarrollo de "cada hombre y de todos los hombres".

Una nueva fase en el recorrido semántico del término vendría marcada por la asociación del desarrollo con la dominación y del subdesarrollo con la dependencia. La teoría de la dependencia[6] reconocía que el subdesarrollo era un subproducto de las metrópolis dominantes, condicionado por el desarrollo de las economías capitalistas. Gradualmente, se produjo un avance epistemológico en las ciencias sociales: la socioeconomía del desarrollo se transformó en una teoría de la liberación a través de

1. CEDIAL, «El desarrollo y sus distintas acepciones», en *Tierra Nueva*, 1972, 1, p. 62.

2. « Sin embargo, después de diez años de esfuerzos se produce la desilusión en materia de planificación: los ensayos no responden a las expectativas y no pocos científicos sociales sostienen que los planes no son verdaderos intentos de racionalización a nivel nacional, sino solo medios para conseguir préstamos internacionales". CIEDAL, «El desarrollo y sus distintas acepciones», p. 63.

3. CEDIAL, «El desarrollo y sus distintas acepciones», p. 63.

4. CEDIAL, «El desarrollo y sus distintas acepciones», p. 63-64.

5. "CEDIAL, «El desarrollo y sus distintas acepciones»,, p. 64.

6. Celso Furtado, Helio Jaguaribe, Osvaldo Sunkel, André Gunder Franck, Fernando Cardoso, con matices ciertamente distintos, serán algunos de los teóricos más relevantes de esta teoría en América Latina. Y, entre sus predecesores, habría que mencionar a Paul Baran, Pierre Moussa, Pierre Jalee, Charles Bettelheim y Frantz Fanon.

la mediación de la teoría de la dependencia[1]. Esta teoría fue retomada por la teología en 1968, formulada por Gustavo Gutiérrez bajo la pregunta ¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? [2]

Es importante subrayar que la crítica de Gustavo Gutiérrez no se dirige contra el desarrollo en sí, sino contra el desarrollismo. Su gesto teológico cristaliza una crítica profunda del desarrollismo y un avance hacia la liberación necesaria. Su crítica se basa en el trabajo de J. P. Franco, "Reflexiones críticas sobre el desarrollismo", publicado en la obra colectiva "Del desarrollo al desarrollismo", Buenos Aires, 1969. Según Gutiérrez, el sentido peyorativo del término "desarrollismo" se debe "a que el desarrollo, desde una perspectiva más bien economicista y modernizadora, ha sido a menudo promovido por organismos internacionales en estrecho contacto con los grupos y gobiernos que controlan la economía mundial[3]". Por ejemplo, en el caso de América Latina, el FMI (Fondo Monetario Internacional), el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), la Alianza para el Progreso y la CEPAL, especialmente en los años cincuenta. Gutiérrez aclara que los cambios realizados por estos organismos bajo la rúbrica del desarrollo se insertaron siempre en un marco institucional que no cuestionaba los intereses económicos internacionales. Y, en el peor de los casos, las reformas promovidas reforzaron el poder y la dominación de los grandes grupos económicos.

Detrás de la elección de los dispositivos desarrollistas o liberacionistas estaba en juego, entre otras cosas, la posibilidad de mantener o romper los vínculos de cooperación política, cultural y económica con Estados Unidos y Europa Occidental, especialmente Alemania, Francia y Bélgica. Tanto para los activistas marxistas como para los cristianos, la teoría de la dependencia iba a jugar un papel crucial como clave para entender el subdesarrollo de los pueblos latinoamericanos.

Conclusiones

A partir de 1960, es posible rastrear paulatinamente el germen de una teología del desarrollo[4] más implícita que explícita- en red la de los jesuitas chilenos, alineada con las propuestas de la Doctrina Social de la Iglesia. Estos dispositivos teológicos estarán vinculados primeramente al avance de los estudios en torno al desarrollo en clave económica y sociológica. La teología del desarrollo, como señala Enrique Dussel, se basa en el proceso de desarrollo de los pueblos subdesarrollados gracias a

1. E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1986, p. 46.

2. G. GUTIÉRREZ, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo,1968; G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, 1969.

3. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Salamaca, Ediciones Sígueme, 1994, p. 78.

4. O. VERTRANO y F. HOUTART, *Hacia una teología del desarrollo,* Buenos Aires, Bonum, 1967; J. COMBLIN, *Teología do desenvolvimenlo*, Belo Horizonte, G. BAUER, *Towards a Theology of Development,* Geneva, Ecumenical Centre, Publications dept, 1970; V. COSMAO, *Signification et théologie du développement*, Paris, Centro Lebret, 1967.

la ayuda técnica y económica de los países de centro[1]. La red jesuita va a desempeñar así un papel importante en la transferencia de estudios relacionados con el "desarrollo humano", surgidos entre la intelectualidad católica en los años cincuenta[2].

Las tensiones y conflictos dentro de la red jesuita a partir de mediados de los años 60, y en particular la crisis institucional de ILADES, encuentran una clave de interpretación en la evolución gradual de un paradigma desarrollista a uno liberacionista. Dicha evolución es un claro síntoma de la agudización de los debates ideológicos y teológicos que implican una reconfiguración de la relación entre Doctrina Social de la Iglesia y teoría social, entre cristianismo y marxismo, en el marco de la guerra fría. Hay que señalar que el cristianismo desarrollista de la primera mitad de los años sesenta, defendido por el Centro Bellarmino y DESAL, estaba en perfecta sintonía con la Democracia Cristiana de Eduardo Frei y la Alianza para el Progreso de Kennedy[3]. En cambio, para el grupo más liberacionista, los dispositivos de la Doctrina Social de la Iglesia parecían ser el fruto de un cierto imperialismo cultural por su carácter eminentemente romano y europeo. Gradualmente, se produjo un avance epistemológico en las ciencias sociales: los dispositivos desarrollistas son superados por una teoría de la liberación que encontraba su mediación analítica en la teoría de la dependencia. Esta teoría fue retomada por la teología en 1968, formulada por Gustavo Gutiérrez bajo la pregunta ¿Teología del desarrollo o teología de la liberación?

Nos parece que esta pregunta refleja adecuadamente las capas tectónicas que continuarán manifestándose en los conflictos internos y debates de la Compañía de Jesús en Chile, hasta bien entrados los años 2000. Una lectura genealógica de estos dispositivos y -de sus concreciones en opciones e idearios apostólicos, como el de la solidaridad desde los años 1980 en adelante- permitiría comenzar a historizarlos en clave de una historia cultural e intelectual de la red jesuita en Chile. La toma de conciencia de las circulaciones de sentido entre las teologías explícitas o implícitas y las diversas mediaciones socio-analíticas empleadas nos parecen relevantes para comprender mejor los lenguajes y las narrativas que orientan determinadas acciones y preferencias pastorales, las cuales conllevan, a su vez, inevitables tomas de posición política en contextos de una extrema polarización geopolítica.

Asimismo, estimamos que la crisis de ILADES, además de ser sintomática de la aceleración del ciclo revolucionario en América Latina, expresa el anhelo – no satisfecho y finalmente frustrado – de una independencia epistemológica frente a Europa y Estados Unidos, anhelo suscitado por los mismos actores que, en ese proceso, se vieron interpelados y puestos en entredicho.

1. E. DUSSEL, *Hipótesis,* p. 46.

2. F. BEIGEL, *Misión Santiago*, p. 17.

3. La alianza para el progreso es un programa de ayuda económica, política y social de Estados Unidos a América Latina entre 1961 y 1970, establecido por el Presidente Kennedy en su discurso a los embajadores latinoamericanos el 13 de marzo de 1961.

Hermanos enemigos. Roger Vekemans y la crítica a las teologías de la liberación

Marcos Fernández Labbé[1]

1. Introducción. El 'yo leproso': el estilo argumentativo de Roger Vekemans

La aproximación histórica a la figura y obra del jesuita belga Roger Vekemans (1921-2007) puede llevarse a cabo a partir al menos de un par de dimensiones: aquella centrada en sus rasgos biográficos y su trayectoria político-institucional; o en torno a su trabajo intelectual y su ánimo polémico. En esta ocasión, el eje de esta narración se centrará en el segundo aspecto, particularmente en torno al papel jugado por Vekemans en la elaboración de una crítica sistemática a las teologías de la liberación, entendiendo dicho ejercicio tanto como una veta de construcción de su propia identidad político-intelectual. En este esfuerzo intelectual, Vekemans desplegó un estilo de razonamiento y controversia teológica de profunda incidencia en la teología latinoamericana, particularmente por su impacto en las orientaciones que hacia el continente derivaban del CELAM[2].

Antes de ello, sin embargo, es importante anotar al menos dos consideraciones previas: en primer lugar, la dificultad explícita de consultar archivos y documentación elaborada o reunida por el mismo Vekemans. Por un lado, los archivos custodiados en el KADOC de la Universidad Católica de Leuven, en la Bélgica flamenca, los cuales están restrictos a la consulta hasta que pasen setenta y cinco años del ingreso del último documento –que bien podría haber sido el acta de defunción del sacerdote, es decir, el año 2007−, como se nos hizo saber al momento de visitar este repositorio a mediados del año 2023. Por otro lado, según indicaba la investigadora Élodie Giraudier, su presencia en los archivos de los Estados Unidos es igualmente difusa y difícil de ubicar[3]. Junto a ello, el empeño sistemático del propio Vekemans de construir una imagen de sí mismo capaz de confrontarse con las opiniones y juicios que sus "enemigos" publicaban sobre él.

1. Departamento de Historia, Universidad Alberto Hurtado.

2. M. FERNÁNDEZ, «Convertir a la religión, que es fin y solo puede ser fin, en medio: la crítica a la Teología de la Liberación desde *Evangelii Nuntiandi* a Puebla en las páginas de la revista teológica de CELAM», en *Perspectiva Teológica*, 2021, 53 p. 181-201.

3. Comunicación personal en el marco del III seminario «Catolicismo, política y sociedad en América Latina, siglo XX», realizado los días 3, 4 5 y 6 de diciembre del 2024, en las ciudades de Santiago de Chile y Valparaíso.

Esta imagen será ilustrada a partir de varias metáforas explícitas en su objetivo de victimización: en su texto autorreflexivo de 1997, al comentar su envío a Chile a mediados de la década de 1950, anotaba la alegría de sus pares flamencos, felices por "el alejamiento de un mestizo cultural (bruselense) considerado como un francotirador irreductible en su etnicidad de habla y de cultura francesa"[1]. De modo similar, en las primeras páginas de *El Mito Vekemans* aludirá a sí mismo como un "yo leproso", así como a "la eminencia gris degradada en talón de Aquiles", en referencia al proceso de alejamiento del gobierno de la Democracia Cristiana y, finalmente, su salida de Chile, todo ello resultado tanto de la campaña en su contra emprendida por la izquierda, como por –siempre a su juicio− la necesidad de sectores de la Democracia Cristiana de "desclericalizar" la administración Frei[2]. Ilustrativa de su interpretación de estos hechos es la frase del belga, según la cual "no deja de ser una ironía del destino que un hombre por culpa de la DC chilena (por obra u omisión), quedó cortado de todo compromiso social directo en el terreno, haya, al mismo tiempo, quedado marcado por la leyenda negra de haber sido el mentor de sus jerarcas"[3]. En el mismo texto −para defenderse de las acusaciones de ser el responsable del giro contrario a las teologías de la liberación en el CELAM a partir de 1972− , acusaba la operación de instalar "en la línea del horror que se quiere provocar, la sombra siniestra, pero catedralicia de la gárgola Vekemans, en forma de Lucifer omnipresente y todo-malvado"[4]. Una senda similar de autorrepresentación emprendió Vekemans en sus "memorias" de 1997, en donde desde un inicio al referirse al objeto central de la publicación –la clarificación del "mito Vekemans"− se refiere a este como un "cadáver mal enterrado", del que "subsisten miasmas". La nueva relación de los hechos es, a su vez, elaborada por un "gran inválido de guerra"[5].

Asociado a lo anterior, es importante remarcar que las controversias y diferencias que opusieron al jesuita belga con aquellos de sus correligionarios, que se acercaron al marxismo, a través del liberacionismo o los distintos movimientos asociados a Cristianos por el Socialismo, deben entenderse como "enemistad", en términos de su virulencia y axialidad en el relato que el belga construyó sobre sí y sus oponentes. Esta dimensión, que en la práctica opone de forma schmittiana amigo/enemigo, es una de las claves ineludibles para dar cuenta de su agenda intelectual[6]. Un ejemplo temprano de ello es la evaluación que hacía en 1976 de su paso por Chile y el

1. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino. Memorias de Roger Vekemans*. *Cartas en la mesa*, inédito, Santiago, 1997, p. 8. Agradezco a Elizabeth Lira la oportunidad de revisar una copia del manuscrito.

2. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM. Autopsia del mito Vekemans,* Caracas, Universidad Católica del Táchira, 1982, p. 7, 8, 11, 55-56.

3. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM*, p. 67.

4. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM* , p. 267.

5. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 6.

6. Para la conceptualización de liberacionismo, M. LÖWY, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

despliegue de sus plataformas político-institucionales vinculadas a la generación de conocimiento sociológico sobre el continente, como en la elaboración de políticas públicas destinadas a remediar el estado de marginalidad que asolaba a las sociedades latinoamericanas[1]. En lo que aquí interesa, a la hora del balance, declara su "ingenuidad e inocencia" al pensar que la dedicación exclusiva a la "acción directa" y la "promoción en terreno" de las iniciativas desarrolladas por el CIAS[2] y el Centro Bellarmino −y luego por los programas sociales del gobierno de la DC− no tendrían consecuencias, no solo de parte de aquellos que "a menudo, no sin razón, se estimaban amenazados"[3], sino de "aquellos que creíamos amigos"[4], capaces de llevar a cabo una "agresión por la espalda"[5] contra "una obra en la cual la mayor parte de ellos había colaborado". Vekemans alude al conjunto de sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas que se aproximaron a posiciones de izquierda en el curso del mismo gobierno de Frei Montalva y de la implementación de sus políticas. Muchos de ellos partícipes de los equipos y proyectos articulados por el propio Vekemans, epitomizados por el jesuita Gonzalo Arroyo, primer secretario general de Cristianos por el Socialismo. Ellos implementaron "una crítica inmisericorde, que hasta llegó a utilizar procedimientos neo-leninistas, como suele ocurrir entre "hermanos enemigos""[6].

En un texto más tardío, de inicios de la década de 1980, la acusación de ataque y traición por parte de los que debieron haberse mantenido como cercanos, se reiteraba. Así, a su juicio al principio los "agresores" no eran sino "unos lejanos forasteros, cuyos ataques eran tanto más inocuos cuanto más teleguiados se veían". Pero, con el paso del tiempo, "los agresores pasaron a ser 'domestici fidei' (correligionarios, en el sentido pregnante de 'habitantes del mismo hogar de fe'), atacando desde dentro de la Iglesia misma y, últimamente, no faltan entre ellos 'hermanos en religión', cerrando y estrechando el círculo del asedio hasta en la espalda"[7]. En ese mismo tono, al reflexionar retrospectivamente en torno a las tareas intelectuales y políticas de la primera parte de la década de 1960 y, en particular, sobre los debates generados

1. Sobre el desarrollo de este esfuerzo de institucionalización de las Ciencias Sociales protagonizado por las agencias católicas, véase: F. BEIGEL, *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*, Santiago, LOM, 2011.

2. Centro de Investigación y Acción Social, destinado a la elaboración de diagnósticos y proyectos de intervención social capaces de reunir la información necesaria y los modelos de trabajo político-social requeridos para la superación de la marginalidad y el subdesarrollo en América Latina.

3. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 6.

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. R. VEKEMANS, e I. SILVA, *Marginalidad, promoción popular y neo-marxismo. Críticas y contracríticas,* Bogotá, CEDIAL, 1976, p. 15.

7. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM*, p. 8. Ya en la conclusión del texto, anotaba: «a mentalidades empapadas de leninismo es inútil pedirles que se abstengan de acudir a sus técnicas usuales de difamación de la persona. Pero tal vez no sea del todo ingenuo desafiarlas a que se concentren sobre la obra escrita que, *in casu*, no es despreciables», p. 383.

en torno a la conceptualización de la revolución cristiana que el Centro Bellarmino y la revista jesuita *Mensaje* habían emprendido, Vekemans plantea: "el peor error fue haber avanzado imprudentemente sin haberse primero asegurado de la lealtad de su retaguardia"[1].

En una lógica similar, los teólogos de la liberación serán objeto de varias metáforas particularmente ácidas por parte de Vekemans. Así, al proceso de difusión global de las teologías de la liberación a partir de la década de 1970, por medio de su "osmosis entre la Teología de la Liberación e instituciones continentales pre-establecidas que pasan a servirle de vehículo de movilización", el jesuita belga lo conceptúa como que "la expansión actual es del orden del contagio, por multiplicación de portadores de bacilos"[2]. En la misma línea, en un intercambio epistolar con el teólogo uruguayo Alberto Methol Ferré (1929-2009), se refería a la red de apoyos que el cristianismo progresista obtenía de distintas instancias globales dedicadas a la promoción ecuménica. Dicha red –en específico al Centro Regional de Informaciones Ecuménicas– sería como la "cloaca ecuménica", a lo que Vekemans agregaba que la imagen usada era "del todo atinada, por lo sucio, y por ende, lo malsano. Sin embargo, a pesar de ser más prosaica, la metáfora de red de alcantarillado es más apropiada, porque señala mejor la articulación arquitectónica entre varios colectores"[3]. No debe sorprender, entonces, que en sus "memorias" de 1997 acepte sin discusión el apodo de "Ottaviani de la Teología de la Liberación", en alusión al cardenal representante de las líneas más conservadoras en el Concilio Vaticano II[4].

Enmarcada así en esta lógica binaria del amigo/enemigo, lo que permite restituir el pensamiento y la acción político-intelectual de Roger Vekemans, es su propia obra. Esta es elaborada a partir de un tono singular –con una a veces afectada erudición, plagada de latinismos y referencias filosóficas–, que opera como un estudiado y sistemático catálogo de referencias y citas. De forma consciente, el jesuita belga construyó sus argumentaciones teóricas y doctrinales a partir de la cita extensa y reiterada, ya sea de aquellos autores que consideraba afines a sus propias proposiciones, como aquellos que eran ubicados en las antípodas. Junto a la cita extensa, la colección de referencias, en un ánimo que a veces parece obsesivo, es una característica relevante del "modo Vekemans" de argumentación, que por ello se asemeja a un enorme mosaico en el que bibliografías, notas de prensa, informes ejecutivos y actas institucionales se van relacionando sin cesar. Nuevamente, el mismo mecanismo se aplica así para la definición de quienes se encuentran en el bando aliado, como a los que no. Evidentemente, estos enormes y bien referenciados

1. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 150. Sobre el impacto y contenidos de dicho debate, véase: M. FERNÁNDEZ, «La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano frente al cambio histórico, Chile, 1960-1964», en *Hispania Sacra*, 2017, 140, p. 735-753.

2. R. VEKEMANS, *Teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo*, Bogotá, 1976, p. 501.

3. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM*, p. 369.

4. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 46.

listados son de gran ayuda para quien, hoy en día, desee investigar las corrientes y bifurcaciones que el pensamiento teológico latinoamericano experimentó a lo largo de la segunda parte del siglo XX.

Finalmente, dentro del corpus de la obra de Roger Vekemans, una serie de textos fue construido expresamente para dar cuenta de su propia versión de los hechos que le valían su polémica reputación, en particular sus contactos con los Estados Unidos y su papel de articulador de programas continentales de contención del comunismo. En ese sentido, al muy conocido "DC-C.I.A-CELAM. Autopsia del mito Vekemans", publicado en Venezuela en 1982, debe sumarse el manuscrito inédito "El Centro Bellarmino. Memorias de Roger Vekemans. Cartas en la mesa", elaborado a fines de la década de 1990. Ambos textos –de reiterada similitud e idéntico objetivo, el de refutar los ataques cíclicamente iterados en torno a su complicidad con los servicios de inteligencia de los Estados Unidos− son de indudable factura del jesuita belga. Y agregan un último signo particular a su modo de argumentación: la publicación, la transparencia desnuda de la verdad, la ausencia de temor de quien nada esconde, la saturación de la información expuesta sin concesiones, listados de nombres de personas, de cargos, de instituciones, de citas y días de agenda, de trayectos de viaje, de notas tomadas al pasar de conversaciones públicas y privadas. En el fondo de evidencias, de pruebas documentales que –para quien es juez y parte− comprueban la virtud del acusado y el vicio de los persecutores.

2. La crítica al marxismo y los devenires de la participación política sacerdotal

Antes de enfocar el análisis en el tópico preciso de la crítica y hostigamiento a las teologías de la liberación por parte del jesuita belga, es preciso dar un breve rodeo por su trayectoria y algunas de sus principales aportaciones teórico-disciplinares y de agencia política. A través de un recorrido que, desde 1939 a 1955, le llevó a distintas universidades belgas (Malinas y Namur, Lovaina), en Alemania (Münster) y los Países Bajos (Nimega), Roger Vekemans estudió filosofía, teología y sociología, siendo sin duda esta última disciplina la que marcó su primer destino apostólico. Volviendo de su doctorado en sociología fue encomendado a organizar distintas instituciones de enseñanza y aplicación social de la disciplina, en Chile y América Latina. De ese modo, ya en 1957 se encontraba a cargo de CIAS en Santiago, dos años más tarde fundaría la Escuela de Sociología de la Universidad Católica, en 1960 el DESAL[1], en 1965 el Centro Latinoamericano de Población y Familia, y ya en 1970, el CEDIAL[2],

1. El DESAL fue el Centro de Desarrollo Económico y Social para América Latina, institución de investigación y diseño de políticas destinadas a la superación de la marginalidad en el continente. Estuvo fuertemente ligado a la acción estatal llevada a cabo por el gobierno encabezado por Eduardo Frei Montalva (1964-1970).

2. El CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración en América Latina) fue la institución fundada por Vekemans tras su salida de Chile, en Bogotá, y que buscaba darle continuidad y alcance continental a los objetivos desarrollados en el DESAL.

en la ciudad de Bogotá[1]. De ese modo, convivían en las tareas del jesuita belga la formación disciplinar con la incidencia aplicada y, en particular, con la articulación de redes que permitiesen el financiamiento de cada una de esas esferas[2]. De forma paralela, pero central en todo su recorrido, la investigación en torno al fenómeno religioso, al comportamiento del catolicismo en América Latina y luego −a escala global− sus amenazas y potencialidades como factor de injerencia en el continente, fueron una preocupación de Vekemans. Por ello se mantuvo muy cercano, por un lado, al jesuita chileno Renato Poblete (1924-2010) y la red de estudiosos de la sociología religiosa y, por otro, al sacerdote François Houtart (1925-2017), quien promovía iniciativas similares desde Bélgica –y siempre a escala global−, y quien tempranamente se distanciaría de Vekemans. Houtart, desde mediados de los años sesenta, se sitúa en el polo opuesto ideológico y doctrinal debido al apoyo irrestricto a las teologías de la liberación y su articulación como vías de conexión entre el cristianismo ecuménico progresista, uno de los enemigos centrales del jesuita belga[3]. Al recordarlo en 1997, Vekemans lo definía como "activista cristo-marxista (apodado 'el canónico rojo') a nivel latinoamericano primero, a nivel mundial hasta el desmoronamiento del Muro de Berlín; otro gran amigo de Camilo Torres"[4].

Hecha esa breve reseña de la dedicación de Vekemans a aspectos de gestión de recursos económicos y programas de incidencia social, así como a sus preocupaciones intelectuales, centraremos ahora el análisis en su crítica y cuestionamiento de las teologías de la liberación. Sin embargo, esa labor debe ser entendida, desde un inicio, como resultado de un par de concepciones previas presentes en el ánimo intelectual y doctrinal del jesuita belga: su rechazo al marxismo y a la participación política explícita de sacerdotes y religiosos, así como a cualquier indisciplina y desviación que ello suponía para la organización jerárquica de la Iglesia católica.

Con respecto al primer punto, desde muy temprano –y como lugar de convergencia

1. CV de Roger Vekemans, Kadoc, Universidad Católica de Leuven.

2. Particularmente en su texto *El Centro Bellarmino*, Vekemans menciona la multitud de instituciones que participaron e hicieron posibles económicamente las distintas iniciativas de las que fue parte. Entre ellas se cuentan: la Fundación Misereor del episcopado alemán, CIDSE (Comisión Internacional para el Desarrollo Socio-Económico) de Bélgica, la FAO, dependiente de la ONU, el FERES −Federation de Recherche en Sociologie Religieuse−, el COPAL (Colegio para América Latina de la Universidad de Lovaina), la CISC (Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos), la CSC (Confederación de Sindicatos Cristianos, de Bélgica), la CFTC (Confederación Francesa de Trabajadores Católicos), la CELAM, UNIAPAC (Conferencia Internacional de Asociaciones Patronales Católicas), entre otras. A ellas debe sumarse la propia Compañía de Jesús, el Secretariado de Estado del Vaticano y su par de los Estados Unidos.

3. Tanto Poblete como Houtart han sido acusados de perpetrar crímenes de índole sexual. En el caso de Poblete, se ha comprobado su trayectoria de abuso y violación desde la década de 1960, en los que se vieron involucradas más de veinte personas, entre menores de edad y adultas. Las denuncias –y el reconocimiento de la veracidad de estas por parte de la Compañía de Jesús− solo se hicieron efectivas una vez fallecido Poblete. Houtart, por su parte, en 2010 reconoció su participación en un caso de abuso a menores.

4. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 10.

de su vocación teórica y su polémica doctrinal− la crítica al marxismo representará un eje desde el cual desenvolver sus propias proposiciones teóricas. Así, en el muy comentado número de 1962 que la Revista *Mensaje* dedicó a la Revolución en América Latina –y en el que Roger Vekemans reconoce un papel protagónico en su elaboración−, el foco de las distintas colaboraciones (entre otros de los sacerdotes Pierre Bigo, Robert Bosc, Juan Luis Segundo, José Aldunate, Jean-Yves Calves y Gerardo Claps; y de laicos como Javier Lagarrigue, Alejandro Magnet, Betty Cabezas, Jacques Chonchol, Máximo Pacheco, Raúl Prebisch, Carlos Domínguez y Juan Pablo Terra) estaba puesto en la revisión y descomposición de aquellos elementos propios de la revolución de animación marxista. Por un lado, la atención del número de la revista estaba puesta en la violencia política y el rol del Estado en la constitución de una nueva sociedad, expuesta por ello a la venganza y la articulación totalitaria y su reconversión en clave cristiana. Es decir, consciente de la necesidad y urgencia del cambio social radical y dispuesto a llevarlo a cabo con cuotas siempre debatibles de violencia política, pero privilegiando el protagonismo de las instituciones existentes a través del concepto clave de reforma. Y, por otro lado, se releva la participación activa de quienes hasta ese instante eran concebidos como excluidos de los mecanismos de toma de decisiones e incidencia social, todo ello conceptualizado como marginalidad y asociado en su superación a la fuerza histórica inherente de la solidaridad[1].

Efectivamente, es la teoría de la marginalidad la que probablemente mayor visibilidad disciplinar dio a Vekemans. Por ello vale la pena detenerse en un breve escrito de 1976 en el que hace una evaluación de dicha teoría y plantea definiciones operativas clarificadoras de sus alcances. Así, parte por definir el enfoque que lo moviliza teóricamente como "estructural-culturalismo", distinto tanto del estructural-funcionalismo como del estructural-historicismo, a los que concibe como "totalistas". En esa lógica, lo que marca el análisis es la convicción de que los Estados latinoamericanos están "en vías de constituirse como tales", lo que a nivel social se verificaría en la existencia de una "ruptura intrasocietal", entendida como la falta de integración de grupos sociales entre sí, de acuerdo con el modelo predominante de una sociedad de clases estructurada como tal[2]. Por el contrario, en el continente predominaría la marginalidad, entendida como producto de la no integración de los grupos sociales entre sí −ejemplificados con las "burguesías herodianas", de ánimo atlántico y europeo, y los grupos indígenas−, así como de la no participación en la misma sociedad. En sus palabras: "el marginal está fuera de las estructuras por las cuales la sociedad se "crea" a sí misma"[3]. El efecto de ello sería la imposibilidad de una sociedad estructurada, es decir, constituida por clases[4]. En su teoría −y en la práctica de su activa incidencia político-social−, la

1. M. FERNÁNDEZ, "La reconceptualización católica".
2. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción*, p. 72-74.
3. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción,* p. 77 y 79.
4. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción,* p. 144.

solución para esta aporía era la constitución, a partir de la promoción popular, de un pueblo, entendido no como masa, sino como "base societaria real", formada por hombres y mujeres entendidos como "protagonistas del proceso social", gracias a la aplicación "del principio de autorrealización"[1]. Todo ello apoyado en la activa injerencia subsidiaria del Estado, así como de "agencias externas, privadas, no-estatales"[2]. Al final, lo que el conjunto del proceso debía provocar era la articulación de una sociedad integrada, en la que todos sus miembros reconociesen intereses a la vez disímiles y comunes; los primeros con posibilidad de ser conseguidos a través del acuerdo y la existencia de agencias que, sin aplicar procedimientos colectivistas ni populistas −sin lucha de clases pero sí con constitución de clases−, cristalizarían los principios de "solidaridad, autodeterminación, autorrealización, autonomía"[3].

En esa clave, el binomio *marginalidad-solidaridad* hacía posible la superación del axioma de la lucha de clases (que luego Vekemans criticará por estar en el corazón de la interpretación que hace de las teologías de la liberación). Y, más allá de ello, suponía la derrota del marxismo a escala de sus fundamentos últimos. Así lo planteaba en 1964 a través del texto "Marxismo: teoría y acción"[4], en el que advertía que la renovada trascendencia supuesta al marxismo por sus adeptos cristianos no era sino el reconocimiento de que el método dialéctico descansaba en la existencia de un "Otro Absoluto", ubicado fuera de la exclusiva y cerrada inmanencia que la historia poseería para el marxismo. En términos del jesuita, "la historia no tiene un sentido inmanente sin un 'más allá' de ella" y, por lo mismo, "la verdad del marxismo se encuentra entonces, de la manera más paradójica, en la aceptación de un fundamento religioso de la existencia humana"[5]. Este tópico será retomado a mediados de la década de 1970, a través de una de sus publicaciones de mayor cariz doctrinal, en esta ocasión acompañado por Joaquín Lepeley: "Temas candentes a la luz del Corazón de Cristo", obra en la cual se advierte que "la ideología marxista y el culto del Corazón de Cristo son las grandes fuerzas antagónicas que se enfrentan en el mundo de hoy"[6]. Y no solo en la práctica, sino que a nivel hermenéutico y teológico, en tanto la aplicación de aquel como "prisma de análisis de los signos de

1. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción*, p. 189.

2. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción*, p. 226.

3. R. VEKEMANS e I. SILVA, *Marginalidad, promoción,* p. 249. Un análisis del vínculo entre la política de Promoción Popular y teoría de la marginalidad en: D. FAURÉ, «"No son nadie, no hacen más que estar, poblar un pequeño pedazo de tierra, que es tierra de nadie". Teoría de la marginalidad, promoción popular y sectores urbano populares durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva (Chile, 1964- 1970)», en *Cuaderno de Trabajo Social,*2021, 1, 16, p. 133-156.

4. J. CALVEZ y R. VEKEMANS (ed), *El marxismo. Teoría y acción,* Santiago, Editorial del Pacífico,1964.

5. R.VEKEMANS, *Lo anti-dialéctico en la dialéctica de Marx*, Buenos Aires, Theoría, 1969. Es la reedición de un capítulo del libro de 1964 citado antes, publicado por Editorial del Pacífico en Santiago en 1964.

6. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes a la luz del Corazón de Cristo*, Madrid, Apostolado de Oración, 1976, p. 164.

los tiempos" pareciera hacer olvidar a quienes así lo utilizan que "la prueba de que estamos construyendo en Cristo y con Él nos lo da el margen de misterio que debe existir en la Palabra". Por el contrario –como afirmarían los teólogos liberacionistas y cercanos a la izquierda, cuya polémica motivaba este libro–, "si lográramos adaptar la Palabra al momento histórico de tal manera que ya nos pareciera absolutamente inteligible, fluida y dúctil, deberíamos ponernos alerta, pues sería la prueba de que no estamos tratando con la Palabra del Señor"[1]. De forma muy ilustrativa, ya al final del texto citado, Vekemans describía la relación de las teologías de la liberación con el marxismo:

> Bastaría un viento del Este para que comenzara a germinar el clasismo intraeclesial. Y ese viento fue el marxismo. Teólogos, sobre todo latinoamericanos, al ponerse en contacto con las hipótesis y análisis marxistas, creyeron descubrir en ello el "eslabón perdido", el elemento que faltaba a la teología para que, de ciencia de Dios puramente especulativa e inoperante –inadecuada, por lo tanto, a las necesidades del mundo actual– se convirtiese en principio dinámico de acción sobre el mundo, proporcionando a los cristianos las bases de una acción eficaz[2].

Todo lo anterior tendría al menos dos consecuencias o impactos relevantes. En primer lugar, la reivindicación de la esfera trascendente y misteriosa de la experiencia cristiana, así institucional como individual, cuya finalidad no sería otra que "liberar a las criaturas del egoísmo humano y restituirlas a su semejanza y ordenación hacia Dios. Como esta liberación total de la creación acaecerá tan solo en el Reino, el ejercicio total efectivo del señorío de Cristo es escatológico y tiene por efecto el Reino de Dios"[3]. En segundo lugar, y por lo mismo, "el señorío de Cristo es universal y cósmico, de derecho, se ejerce sobre el mundo en el dominio de las conciencias y no en el dominio de la política"[4]. Pero ello no supone que la incidencia eclesial en lo temporal sea abolida, sino que debe ser instalada en su auténtico plano de realización: "la Iglesia no cumple plenamente su misión de hacer acaecer el Reino con solo anunciar el sentido escatológico que tiene la vida temporal; es necesario que ordene las estructuras del mundo hacia la escatología"[5].

Así, las proposiciones del jesuita belga se anidan en el doble plano de la oposición al marxismo: por un lado, desfondando su pretensión de inmanencia absoluta de la experiencia humana; por otro, declarando al espacio de lo político como un campo de intervención trascendentalmente justificado para la agencia católica. Evidentemente, esta última faceta fue la que Vekemans analizó con mayor atención, en tanto en su contexto la validación de la incidencia política marchaba por la izquierda, y

1. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes,* p. 13.
2. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 309.
3. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 107.
4. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 108.
5. R. VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 115.

en particular por la articulación de las teologías de la liberación y de Cristianos por el Socialismo. Por ello, no debe sorprender que en el enorme compendio que el belga dedicó a ambos fenómenos, los cuestionase por tratar de reemplazar "los antecedentes bíblicos" de sus argumentaciones por la "inflación de certezas llamadas científicas" provenientes del marxismo[1]. Y a estas certezas, los teólogos de la liberación no habían aplicado aparatos críticos y, más aún, habrían asumido sus postulados políticos como determinantes, acogiéndose a un "diálogo cristiano marxista" que para el jesuita no era sino oportunista, "en el sentido etimológico de la palabra: a falta de poder hacer la revolución que se quiere, se hace la revolución que se puede"[2]. Por todo ello, y de manera definitiva, los cristianos afines al marxismo "no pueden permanecer en una Iglesia que es para ellos un enemigo de clase; no logran compatibilizar la trascendencia del cristianismo con el materialismo histórico; reducen la fe a una ideología al servicio de la revolución proletaria; leen el Evangelio convirtiendo a Jesús en un hombre cualquiera"[3].

Esta vía de reivindicación de trascendencia encuentra en la obra de Vekemans una de sus aristas más eficientes en el cuestionamiento a la aproximación que una parte muy visible de sacerdotes, religiosas y religiosos –en todo el mundo− llevaban a cabo con el marxismo, atracción que, de forma paradojal, insuflaba en este una trascendencia que la elaboración estructuralista en boga –con su pregonado anti-humanismo−, no hacía sino desactivar[4]. Para Vekemans, tal como lo desarrolló en uno de sus escritos más influyentes, "Iglesia y mundo político. Sacerdocio y Política", el objetivo teórico, político y doctrinal del pensamiento cristiano debía ser la reivindicación de la naturaleza trascendente de la vida histórica y la humanidad. En esta tarea, la institución eclesiástica encontraba su función esencial, siendo solo subordinada aquella referida a la incidencia temporal. O si se prefiere, la agencia secular debía estar sujeta a la potencia trascendente.

El seguimiento detallado de algunas de sus proposiciones será útil para hacer comprensible su razonamiento y, en lo que aquí más interesa, las implicancias políticas de ello. En términos del belga, la humanidad debía ser concebida como pueblo de Dios (una categoría recurrente en la opinión católica y reflexión teológica del momento, con una evidente e *in crescendo* semantización hacia lo popular), y la Iglesia como cuerpo de Dios. La relación entre ambas instancias debía estar marcada por "la fluidez de sus fronteras respectivas" a través de "el doble movimiento que las

1. R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 185-187.

2. R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 191, 296-297.

3. R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 552.

4. En *Teología de la liberación,* Vekemans indica que la supuesta incompatibilidad fundamental entre cristianismo y marxismo −debido al ateísmo militante y constitutivo de este último− habría sido abolida por la interpretación althusseriana, que definía al marxismo como una ciencia, y no así como un humanismo, p. 300. Para el contexto del debate, F. DOSSE, *Historia del estructuralismo*, Madrid, AKAL, 2004.

acerca: la desacralización y la (santa) secularización de la humanidad"[1]. Es decir, la desacralización de la Iglesia, entendida como el abandono de una visión estrictamente ritualista y cultual de la función eclesiástica y, a su vez, a la intención de clericalismo como persecución de los intereses del catolicismo en la labor política a la vez que la secularización sacralizante, que puede interpretarse como la infusión y orientación de trascendencia en la experiencia histórica de la humanidad, que sería la tarea de la Iglesia. Para aclarar si ello derivaba o no en la intervención política sobre el mundo –en su sentido más profano–, páginas más adelante Vekemans exponía: "la Iglesia no 'utiliza' lo temporal para llegar a lo eternal; pero no por ello la obra de civilización es ajena a la obra de salvación. Los fines intermedios *están* religados al fin último. Por consiguiente, cualquier actividad humana, cuando no está cerrada en sí misma, cuando está 'sana' y no desviada de su tendencialidad trascendente, es religiosa"[2].

En ese ánimo, el jesuita proponía como una responsabilidad central de la Iglesia el procurar que la civilización –lo temporal– "permanezca estructuralmente permeable a la trascendencia y su gratuidad", llevando a cabo así la "realización total verdadera del hombre", es decir, "la salvación de la persona humana concreta". Por lo mismo, el papel específico del cristiano no era otro que "ser profeta de la 'utopía' cristiana hacia lo totalmente nuevo, en y por la radicalización de su compromiso, y la relativización de todo orden temporal"[3].

Todo lo anterior debe entenderse como la base doctrinal del rechazo tanto a las teologías políticas, comprendidas las de la liberación, como al compromiso político explícito de agentes consagrados. Para Vekemans, era un error "fundamentalista" el que cometían quienes "pretenden sacar directamente del Evangelio un programa concreto de acción política", en tanto era no solo una "exégesis detestable" preñada de consecuencias "desastrosas", ya que "esa responsabilidad no puede fundarse únicamente sobre los datos de la revelación y, por tanto, presupone un análisis de la actual situación de la sociedad humana, que necesita de una información no teológica"[4]. De esa forma, la misma acción incidente de Vekemans se hallaba justificada en la ciencia social y sus programas y plataformas de circulación internacional de saberes y recursos que, con el auxilio del diagnóstico y la teoría, proponían soluciones políticas a los problemas del continente. No así con la interpretación del Evangelio que, como más adelante se detallará, confundía en los liberacionistas la historia sagrada con su contraparte profana. Más aún, en la reflexión del jesuita belga, la operación teológica no podía sino ser político-crítica, en tanto estaba por encima de la provisionalidad de los programas políticos y de las mismas disciplinas destinadas al análisis de lo temporal, a la vez que engarzada a una "cláusula escatológica" que la facultaría para "dilucidar las relaciones entre fe

1. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político. Sacerdocio y Política*, Barcelona, Herder, 1971, p. 11-12.
2. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 23.
3. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, pp. 27, 35 y 38.
4. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 35.

escatológica y praxis social". Así, la Iglesia no debía ser una institución crítica y liberadora. Aun cuando esa relación crítica con el mundo no fuese puesta en acción o hecha eficaz, ello poco importaba, en tanto "queda la esperanza"[1]. Y eso debían de tener en claro en primer lugar aquellos cercanos al "clericalismo progresista" –en particular Houtart–, a quienes representaba como "un puñado de escatólogos impacientes" que han confiscado lo político[2].

Para clarificar la auténtica posición cristiana, Vekemans recurría en este texto a largas citas del jesuita francés André Manaranche (1927-2020) y el teólogo francés M. Peuchmaurd, siendo este último quien anotaba:

> El cristiano debe defenderse de las ilusiones de cambio continuo; se defiende del mito de la novedad absoluta; se defiende de la enajenación en la revolución; "contesta" la violencia a la cual quizá se vea obligado a recurrir, y rehúsa sacralizarla, tal como se hizo antaño con la guerra justa; planta la reconciliación en el meollo mismo de la revolución, inventando gestos de amor del enemigo, para proclamar que cree en su posible conversión; piensa en el mañana de la revolución; somete toda revolución al juicio escatológico, y no confunde ningún movimiento con la dinámica del reino de Dios[3].

Así, de forma escanciada, a la vez que algo ambivalente, se fijaba la posición cristiana ante el mundo en un ciclo de transformación revolucionaria, no en una posición de aséptica lejanía o pasividad, sino que de compromiso activo, y radicalmente trascendente, escatológico y clarificado por la brújula de la fe. Pues bien, si eso le correspondía al cristiano de a pie, también al sacerdote, al religioso, a la religiosa, quienes como agentes consagrados y religiosamente inspirados no tendrían por qué apartarse de un "compromiso temporal", ya que, en palabras del jesuita belga, "los peligros que entraña la política –como cualquier otra actividad humana–, lejos de apartar al sacerdote de ella, lo llaman a enfrentarlos lúcidamente, de manera de evitarlos o, por lo menos, de darles su justa medida, como riesgos conscientemente asumidos, desprovistos de ese carácter pecaminoso que tan frecuentemente se les atribuye"[4]. Más aún, la situación de los hombres y mujeres de Iglesia en América Latina era "infinitamente más dramática todavía", en tanto la situación político-social del continente era "intolerable" y la tentación y fortaleza de las opciones revolucionarias provocaban que los agentes consagrados se sintiesen "descuartizados entre resabios de cristiandad –y a veces de teocracia– y los requerimientos apremiantes de un nuevo mundo por nacer"[5]. Esa urgencia podía convertir la acción política no solo en un derecho sacerdotal, sino que incluso en un

1. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 39.
2. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 54.
3. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, pp. 83-84.
4. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 89.
5. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 40.

deber que, "por el carácter mismo del sacerdocio, es un compromiso especial: no es un compromiso político con lo político, sino que un compromiso sacerdotal con lo político", entendido por la posición eucarística, de reunión y acuerdo, que el agente consagrado debía de confirmar, ya que para el belga "el sacerdote no está al lado de la comunidad, está en medio de ella; es el hombre solidario que permite aunar −en un momento cumbre, de relación ontológica− las solidaridades separadas por distintas opciones éticas, ideológicas y políticas"[1]. Muy por el contrario, en caso de que esta filiación del religioso con la política se tornara militante y partidista, "su solidaridad no pasaría de ser una solidaridad de cenáculo. Las verdaderas dimensiones del compromiso se diluirían y se traicionaría el sentido mismo del sacerdocio"[2]. Corolario y síntesis de todo lo anterior era la tajante ubicación de lo político en un plano diferenciado de la trascendencia, como desde un inicio Vekemans había argumentado:

> Por el anuncio mismo del Evangelio el sacerdote debe, antes que nada, desacralizar la política. ¿Qué significa esto? Simplemente que debe darle su justo lugar, en una óptica teleológica-escatológica; debe desabsolutizar la política, mostrando que esta no agota la tarea de la fe, si bien la fe no es ajena a ella. El sacerdote debe situar las enseñanzas de la Iglesia en el contexto global del mensaje evangélico, bajo riesgo de caer en un mesianismo temporal si se subraya solo un aspecto −lo socio-político en este caso− descuidando todo aquello que trasciende la vida terrestre[3].

De forma aplicada, ello debía significar que, por un lado, el hombre o la mujer consagrada debía "levantar su voz profética contra los regímenes que hacen del hombre un objeto más en la dinámica de la civilización", así como "desterrar el poder y la violencia" de todo accionar sacerdotal. Ambos "medios propios de la política", en su desenvolvimiento temporal podían −por parte de los "políticos avezados"− intentar manipular y utilizar políticamente a los sacerdotes, "aprovechando su condición de animador de comunidades"[4]. El extremo de esta apropiación indebida de la política por la reflexión cristiana era para Vekemans el ejercicio llevado a cabo por los teólogos liberacionistas y aquellos partícipes de Cristianos por el Socialismo, quienes habrían promovido a "lo político al nivel ontológico de un nuevo trascendental", adoptándolo como "punto de referencia para la totalidad del edificio teológico" y dotando a la categoría de lo político de "evidencia propia", devaluadora del contenido revelado de la Escritura[5]. En un plano de balance, el jesuita belga consideraba, a fines de la década de 1990, que el nacimiento y ejecución del CIAS –Centro de Investigación y Acción Social− había cumplido íntegramente con el

1. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, pp. 91-92.
2. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 94.
3. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 96.
4. R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político*, p. 99, 101 y 105.
5. R. VEKEMANS, *Teología de la liberación* , p. 181.

modo adecuado de incidir en la política, en tanto "el alto nivel intelectual permitiría 'apuntar a las cabezas' –es decir, a quienes ejercían liderazgo– y, por la mediación de los centros de influencia (personas o instituciones), actuar bajo la modalidad de la inspiración. Por tanto, resultó eficaz, pero sin contravenir a las incompatibilidades propias de lo sacerdotal, como asimismo sin caer en ninguna forma de clericalismo larvado"[1].

De ese modo, y en una escala que va desde la justificación doctrinal de la subordinación del mundo temporal al futuro absoluto de la escatología, y desde ahí a los riesgos explícitos del involucramiento activo en la arena política por parte de los agentes consagrados, Roger Vekemans dejaba entrever uno de los núcleos persistentes en sus críticas al cristianismo progresista de su época y las teologías de la liberación: la centralidad que esta asignará a la intervención política explícita, como posicionamiento en el campo de la lucha de clases, justificada teológica y doctrinalmente por la condición de lugar de reflexión teológico que se le asignaba a la historia y la praxis en ella.

3. Contestación y teología de la liberación

Muy poco tiempo después de redactarse el texto que recién se citaba, junto a Alberto Maldonado y Hermán Pozo, Roger Vekemans publicó, bajo el sello catalán de Herder y con el apoyo del CEDIAL de Bogotá, un vasto estudio en torno a las polémicas y conflictos institucionales que afectaban a la Iglesia católica global y, en especial, de Latinoamérica: "¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la "contestación" en la Iglesia". El objetivo central del escrito era reivindicar la unidad de la Iglesia como encarnación del pueblo de Dios y, por ello, someter a crítica los variados intentos y ámbitos en los que grupos de agentes consagrados se manifestaban –públicamente– en oposición a sus orientaciones. En primer lugar, debía comprenderse que el fenómeno solo se verificaba al interior de la Iglesia, aun cuando los temas que motivasen ese impacto respondieran a circunstancias propias del mundo[2]. Teniendo eso claro, desde un inicio Vekemans consideró la potencialidad positiva de la crítica interna a la Iglesia, en tanto podría contener una cualidad profética. Sin embargo, ello solo se verificaría cuando el gesto contestatario se desarrollase de forma "persuasiva y discreta", respetando "las personas y las leyes del crecimiento espiritual", en una escalada que debía de partir con el reconocimiento de la necesidad de que "el contestatario debe contestar no solo a los otros, sino primero a sí mismo", bajo la consigna de la "paja y la viga" anotada en el Evangelio de Mateo. Gracias a ello, y expurgando "la violencia inherente a la contestación", esta podrá "convertirse en comunión". En caso contrario –y como se verá, recurrente para Vekemans– la contestación "es patológica en diversos grados"[3].

1. R. VEKEMANS, *El Centro Bellarmino*, p. 18.

2. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la contestación en la Iglesia, Bogotá-Barcelona, Herder, 1972, p. 16.

3. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 17.

En esa versión negativa de la contestación es en la que Vekemans enfocó su trabajo, indicando que esta no era exclusiva de las y los consagrados, sino también se hallaba presente en laicos y laicas, "cuyo espíritu de contestación intramundano los ha volcado en contra de su propia comunidad"[1]. En todos los casos

> … el contestatario, que quiere un cambio radical de las estructuras, escéptico frente al reformismo que encuentra inoperante y lento, pero apegado a la Iglesia, que sabe fundada por Cristo y que no quiere abandonar. Por eso mismo la provoca desde adentro con actos (pues las palabras le parecen desgastadas a fuerza de abuso), para liquidar estructuras que, en su opinión, contradicen o ahogan el Evangelio[2].

Esa actitud de contestación, que Vekemans consideraba frecuente en América Latina y que ejemplificaba tanto con el movimiento Iglesia Joven de Chile como con Camilo Torres en Colombia, se desplegaría en función de temas específicos y muchas veces intraeclesiales: la democratización de la institución y el uso de la autoridad a su interior, el necesario retorno a la pobreza y distanciamiento de las élites dirigentes, el problema del celibato y las posibilidades del trabajo y la "vida normal" de monjas, sacerdotes y religiosos, así como la acción política emprendida por los mismos. En el diagnóstico del jesuita belga, lo corriente había sido que "toda esta bulliciosa efervescencia no ha cristalizado sino en grupitos efímeros que no han sobrevivido al acontecimiento que los vio nacer", pero en la actualidad, es decir, a inicios de la década de 1970, algunos de estos grupos "a través de múltiples metamorfosis difíciles de seguir se han consolidado" como organizaciones y movimientos "de los cuales sería imprudente pretender predecir la trayectoria futura"[3].

Como al inicio de este acápite se anotaba, la preocupación central del jesuita belga en este tópico de la contestación era distinguir su función profética −como signo atingente y valioso para la institución total− de su amenaza disolvente de la misma entidad. Por ello, al proponer su interpretación sobre la motivación y efectos del sacerdote contestatario, Vekemans identificaba una confusión en torno "al misterio de la Iglesia toda", es decir, a la calma o impetuosa fragmentación y deslegitimación de la institución católica como tal. En sus palabras, "la mayoría de los documentos contestatarios, aun los más respetuosos, dejan constancia de una paciencia agotada y de una voluntad irrevocable de no tolerar ya más postergaciones insoportables. Varios de ellos estiman incluso que la vía del diálogo está bloqueada. De allí la política muy difundida del hecho consumado"[4]. Contingentemente, los ejemplos de contestación inmediatos −referidos a las críticas por la proclamación de la *Encíclica*

1. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 21-22.

2. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 49.

3. R. VEKEMANS, , ¿Agonía o resurgimiento?, p. 52, 55. La mención a Camilo Torres en p. 88. Sobre Iglesia Joven, véase: M. FERNÁNDEZ, *Tiempos interesantes. La Iglesia Católica chilena entre el Sínodo y la toma de la Catedral, 1967-1968*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Universidad Católica de Chile, Centro Teológico Manuel Larraín, 2019.

4. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 66.

Humanae Vitae, por la visita de Paulo VI a Colombia o, de modo general, por el "estatuto social del sacerdote" y su incidencia política– dejaban para Vekemans en claro la existencia de "una crisis de identidad eclesial que pone en juego el concepto de unidad del Pueblo de Dios, y correlativamente, el de autoridad, por lo menos en las formas históricas de su ejercicio"[1].

¿Era posible la existencia de contestación sin amenaza de ruptura o, en sus palabras, "una reforma sin cisma"? Sí, siempre y cuando se cumpliera una serie de condiciones: "primacía de la caridad y de lo pastoral; quedarse en la comunión del todo; la paciencia, evitar los emplazamientos; una genuina renovación por un retorno al principio y a la tradición, no la introducción de una "novedad" por adaptación mecánica"[2]. Correlativamente, lo que la contestación negativa podía provocar en la Iglesia era

> destruir la caridad o actuar de tal manera, rodear actos de circunstancias tales, que se hiera la caridad del corazón, aceptar destruir la unidad de los católicos, hasta el punto de que ya no puedan partir juntos el pan eucarístico; desquiciar la estructura pastoral jerárquica de la Iglesia tal cual se desprende de la Institución del Señor; negar o incluso poner en cuestión, de manera apresurada, sin seria reflexión o de un modo irresponsable, artículos de doctrina, por los cuales se debería más bien estar dispuesto a dar la vida; clasificar de una vez por todas y sin respetar la "franja de fraternidad", a aquellos que piensan de manera distinta a uno, en la categoría de los malos, de los irrecuperables; hacer la cruz sobre ellos como si estuvieran condenados sin esperanza[3].

Ya cerca del final de su reflexión, la mirada político-sociológica sobre los orígenes y las consecuencias institucionales del fenómeno de la contestación negativa se imponen en el jesuita belga, en tanto anotaba que quienes promovían la crítica contestataria no harían sino proyectar situaciones de índole micro a un plano macro o, si se prefiere, desde las inclinaciones y juicios de grupos de personas singulares y contextualizadas, hacia el cuerpo universal e histórico de la Iglesia. Esta extrapolación supondría una fragmentación de "la idea de búsqueda y adelanto" y de la noción de futuro que, en caso de no contar con lo "ya dado y constituido", revertería en el fin de la "unidad, pulverizándola en células inconexas"[4]. De ese modo, para el jesuita, los soportes de la indiscutible unidad de la Iglesia radicaban en lo dado, en la trayectoria histórica, revelada y misteriosa de la institución; al mismo tiempo que en su coincidencia colectiva de futuro como escatología, ambos elementos, a su juicio, imposibles de particularizar, so riesgo de la destrucción de la unidad en cuanto tal.

En esa lid, quizá la principal amenaza a esta fundamental y orgánica unidad, era

1. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento? p. 191. Los casos contingentes en p. 127-141.
2. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 224.
3. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 224-225.
4. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 245.

la acción política sacerdotal, en particular cuando esta se volvía en contra de la Iglesia misma, es decir, cuando operaba como contestación se veía "gravemente comprometida si el principio de opción personal predomina sobre el principio de institución en el comportamiento público de aquellos que, en la comunidad, representan ministerialmente a Cristo convocando, edificando y uniendo a su pueblo". Vekemans era consciente, a su vez, de que quienes más expuestos se encontraban a desarrollar el fenómeno de la acción política-contestación eran "los cristianos más comprometidos en la vida del mundo", ya que experimentaban mayores complejidades "para encontrar su lugar adecuado dentro de los cuadros actuales de la Iglesia", más aún cuando el contexto global de secularización y fin de la cristiandad obligaba "a inventar una existencia genuinamente cristiana en un mundo radicalmente mundano"[1]. De ese modo, confusión, sectarismo, cisma y rechazo a la autoridad, como rasgos de la contestación política acendrada, provocaban que

> algunos grupos contestatarios, influidos por el acratismo juvenil imperante, llegan a preconizar una estructura de confederación helvética a nivel de Iglesia Mundial. No es el lugar ni la oportunidad de discutir el utopismo de estos aprendices de la pandemocracia, pero sí de dejar constancia que se da hoy una manera de concebir el Pueblo de Dios y de reclamarse de él, que tiende a destruir el principio de estructura jerárquica y toda relación de desigualdad funcional. Se dan contestatarios que reivindican "libertades democráticas" dentro de la Iglesia, como si el Pueblo de Dios −que es− fuera un pueblo a secas, en el sentido político de la palabra, de un 'pueblo' en tanto opuesto al gobierno. Hay en esta perspectiva una reducción lamentable del *laos* bíblico al *demos* helénico, con el olvido correspondiente de las dimensiones místicas que ha tenido, desde el origen, la fraternidad cristiana como comunidad jerárquica, estructurada sobre bases no solo jurídicas, sino indisolublemente sacramentales[2].

De esa forma se clarifican las bases doctrinales, teológicas y políticas del pensamiento de Vekemans que hacen comprensible −en la mediana duración− la centralidad que en su acción y reflexión tendrá la oposición tanto a las teologías de la liberación como a todas y todos aquellos cristianos identificados con Cristianos por el Socialismo a escala global[3]. La coincidencia de ambos fenómenos no es sorprendente y su posición conjunta bajo la diana del jesuita belga tampoco, puesto que la base

1. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, p. 251-253.

2. R. VEKEMANS, ¿Agonía o resurgimiento?, pp. 261-262.

3. En R. VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 12, califica al movimiento como "el retoño más ruidoso" de la teología de la liberación. Para su revisión en el caso de Chile, véase: L. DÍAZ DE VALDÉS, *Bendecir la Revolución. Cristianos de Izquierda en Chile, 1957-1973*, Santiago, Ediciones UC, 2024; M. FERNÁNDEZ, «Un reino de este mundo: la controversia en torno a Cristianos por el Socialismo. Chile, 1970-1973», en M. SÁNCHEZ (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile, Tomo V,* Santiago, Universitaria, 2017, p. 149-200; M. RAMMINGER, Éramos Iglesia… en medio del pueblo. El legado de los Cristianos por el Socialismo en Chile, 1971-1973, Santiago, LOM, 2019.

de la aproximación al marxismo derivaba en la confusión de planos entre lo profano y lo sagrado, entre la liberación y la salvación, entre lo político y lo escatológico. La expresión de dicha confusión, aun reconociendo un débil potencial profético y positivo, era no solo la adopción de programas políticos contrarios a la doctrina y finalidades del catolicismo, sino que la aplicación de una crítica fragmentadora sobre la misma institución eclesiástica, enjuiciando con ello su naturaleza trascendente.

Todo ello no hacía sino agudizarse al momento que este tipo de comportamientos era puesto en ejecución por agentes consagrados y teórica y doctrinalmente, defendidos como interpretaciones legítimas de la revelación. Por eso, para Vekemans, las teologías de la liberación y los movimientos de cristianos cercanos al marxismo merecían la más ruda de las condenas. Una de sus primeras pistas es posible encontrarla en un breve documento –del que Vekemans no reconoce autoría, pero que está elaborado según todas las reglas de su estilo de argumentación− conocido a inicios de 1972 y titulado "*Status quaestionis* sobre la Teología de la Liberación en América Latina", y cuyo destino era la solicitud de fondos a la fundación Misereror[1]. El texto en sí, redactado como una suerte de minuta, definía sucintamente a la teología de la liberación por su afán horizontalista, revolucionario, sedicente, contestatario, acrítico y dispuesto a una "colaboración indiscriminada" con el marxismo, cuyo efecto no era solo la utilización de esta, sino su "identificación" con él. A nivel institucional,

> lo más estrambótico del proceso en curso, es que ya no tiene nada de atmosférico ni menos de marginal, sino que se viene organizando en movimiento y ha logrado penetrar ya algunos centros nerviosos de la propia Iglesia institucional. No solo varios teólogos de renombre, como teóricos, si no muchos sacerdotes militantes, a título de verdaderos "agitadores", se están aprovechando de estructuras eclesiásticas existentes, con el consentimiento ingenuo de autoridades débiles y a veces con el apoyo logístico, intelectual y financiero de afuera[2].

Es quizá en un texto de mediados de los años 70 que ya se ha citado en donde es posible encontrar las bases fundamentales de la crítica de Roger Vekemans al conjunto del cristianismo progresista. Se trata de "Temas candentes a la luz del Corazón de Cristo" que, editado en Madrid, presenta sus principales cuestionamientos, en un estilo muy propio del belga, es decir, por medio de una larga recopilación de obras, autores y argumentos de este tipo de grupos contestatarios. En sus palabras,

> el movimiento liberacionista atribuye la acción liberadora (no usan el término salvación, por razones que veremos después) al hombre; con exclusión de Dios, no solo en cuanto a la acción misma, sino también en cuanto a sus

1. R. VEKEMANS, *D.C-C.I.A-CELAM*, p. 230-232 y 237.

2. El texto completo en NADOC, 297, febrero 1973, pp. 3-4. Al concluir, el documento, reforzando su objetivo solicitante, indicaba: "Y lo más triste es que, frente a esta embestida, brutal e inescrupulosa, no se perciben sino reacciones dispersas y episódicas y como resignadas de antemano a una derrota ineludible".

> proyecciones escatológicas, el hombre es un moderno Prometeo que se libera y libera a los demás, dentro de las fronteras de esta vida temporal. Es un autoliberador en la inmanencia[1].

Esta convicción –común al "liberacionismo con etiqueta cristiana"– para Vekemans provocaba hacerle "el juego al marxismo", que esencialmente ateo, provocaría que quienes a él se acercasen "en este juego irresponsable comprometerán al cuerpo al cual pertenecen y caerán ellos mismos en un remolino que devorará su moral, sino su misma fe"[2]. Evidencia de ello era, por ejemplo, la utilización que los teólogos de la liberación hacían de los documentos de Medellín, dándole "a un documento eminentemente pastoral un sesgo marcadamente político-económico"[3]. Para Vekemans, los liberacionistas se acercaban hacia "la resurrección de viejas herejías" como, por ejemplo, la del maniqueísmo, dada la "insistencia en la presencia en el mundo de una parte opresora y otra oprimida, esta víctima de la injusticia de aquella, y en que la fe llama a comprometerse en la lucha de liberación de estos oprimidos hasta la eliminación de los opresores"[4]. Poco más tarde, era el jansenismo el invocado, en tanto "en esta división de la humanidad, de la cual solo una de las dos partes es la que se salva o libera, mientras la otra está irremediablemente condenada a su exterminación" podía extraerse uno de los errores dogmáticos de los franceses: "pocos son los que se salvan"[5]. Finalmente, se reactivarían también argumentos del pelagianismo, en tanto el acento puesto en la responsabilidad humana en la salvación opacaría la potencia de la gracia, confundiendo "la 'nueva tierra' con el reino escatológico" y por ello confundiendo "también las dos historias: la del hombre y la de la salvación"[6].

De modo singular, la crítica del jesuita belga se dirigirá contra algunas proposiciones del teólogo chileno de los Sagrados Corazones, Ronaldo Muñoz (1933-2009), quien para Vekemans actuaba de forma similar a Lenin, es decir, supeditando todo juicio moral al beneficio que reportara para la causa de la revolución, aludiendo con ello tanto a la centralidad de la praxis como a la función clave de la política en el pensamiento liberacionista. Para el jesuita, ese tipo de razonamiento podía "obedecer a una buena intención y hasta a un desmesurado amor por los hombres", pero reportaba el riesgo de "inducir a muchos al error de hacer de la moral un instrumento al servicio de una causa política"[7]. De modo similar, ante la justificación de la violencia de los oprimidos a partir del concepto de pecado estructural enunciado por Medellín, Vekemans postulará una diferenciación entre distintos factores causales de las sociedades injustas: unas referidas a "la voluntad del hombre" y otras a "las

1. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 146-147.
2. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 150.
3. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes,* p. 157.
4. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes,* p. 161.
5. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, p. 162.
6. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes,* p. 163.
7. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes,* p. 166.

deficiencias criaturales", entendidas estas últimas como "la imperfección propia de la condición evolutiva de la capacidad de los hombres a situaciones históricas, a condicionamientos geográficos y climáticos o aun a enfermedades endémicas"[1]. Es decir, nuevamente el jesuita aplicaba el factor trascendental −la radical incompletitud de la criatura− para reivindicar tanto la potencia del creador como la insuficiencia y subordinación de la agencia humana, en particular la política y, en específico, la progresista.

De forma quizá paralela al trabajo doctrinal contenido en el texto antes citado, Roger Vekemans elaboró un ingente compendio de referencias, citas, eventos y personajes ligados a las teologías de la liberación y Cristianos por el Socialismo, publicado bajo ese título por el CEDIAL en Bogotá en 1976. Fiel a su estilo, el texto de casi 600 páginas alterna largas citas textuales, crónicas de acontecimientos y reflexiones político-doctrinales, dibujando con ello un mapa de la cuestión exhaustivo en el que −solo de forma excepcional− la voz y el juicio de Vekemans se deja descubrir, siendo recurrentemente modulada por las referencias a otros, ya sea partidarios y oponentes a las teologías de la liberación. Dicho ello, es posible anotar aquí al menos el desarrollo de dos factores que Vekemans consideró claves para elaborar su crítica teológica al liberacionismo: la centralidad puesta en la praxis y las deficiencias hermenéuticas que, a la larga, restarían densidad teológica al enfoque.

Antes de abordar ambos factores, es importante destacar que, desde sus primeras páginas, el texto argumenta una suerte de déficit teológico en el liberacionismo, producto de que "el vocabulario revolucionario de los cristianos latinoamericanos no indica ninguna búsqueda de legitimación teológica. Lo cierto es que contiene muy poca teología"[2]. Esta ausencia de base teológica, a su vez, provocaría la debilidad y falibilidad de muchas de sus proposiciones, en tanto "sus proclamaciones son tanto más tajantes cuanto que su reflexión ha sido más superficial y expeditiva. En general, su impaciencia para llegar a la revolución es tal que se saltan las etapas intermedias sin preocupación mayor"[3]. En ese escenario de descalificación disciplinar, el objetivo del jesuita es explícito:

> Adoptaremos sistemáticamente el punto de vista de la proyección más negativa, se la llame riesgo, tentación, peligro o desviación pura y simple. El motivo de esta toma de posición (o si se quiere, de este mirador de observación) es lisa y llanamente operatorio. La Teología de la Liberación ha sido recibida, aun por parte de determinados teólogos profesionales, con un entusiasmo a tal punto acrítico, que se impone metodológicamente un tratamiento dispuesto a verse acusado de las más siniestras intenciones, por el simple hecho de remar contra la corriente en boga[4].

1. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Temas candentes*, pp. 166 y 204.
2. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 130.
3. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 139.
4. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 160.

El resultado de ese "mirador de observación" será, como se adelantaba, el cuestionamiento radical de al menos dos presupuestos clave de la reflexión teológica liberacionista: la centralidad de la praxis y la interpretación de la revelación a partir del devenir histórico concreto. En lo que dice relación con lo primero, Vekemans recurrirá a una larga cita del teólogo francés Yves Congar (1904-1995), quien en "Teoría y praxis en la Teología de la Liberación" proponía que, al enfocarse en el segundo concepto, "los teólogos de la liberación acuden a una praxis que sería la suya propia y que, en cuanto tal, sería estrictamente incomunicable"[1]. Este rasgo hacía preguntarse al francés qué aspectos harían a dicha praxis relevante teológica y salvíficamente. Más bien, podía interpretarse esta inclinación por la propia praxis "como una manera de descalificar de antemano a aquellos que no han participado de la susodicha praxis, o descalificar la praxis ajena"[2]. De ese modo, parecería una negación del pluralismo, "que está inscrito en la multiplicidad de los compromisos" y, más allá de ello, una declaración que lo que denomina "solipsismo teológico"[3]. Junto a este factor, el mismo Congar advertía que, hasta ese momento al menos, "no aparece claro cómo esta Teología de la Liberación se puede constituir en instancia crítica de la misma praxis histórico revolucionaria que es su punto de partida"[4]. Sobre la misma línea, Vekemans agregaba que los liberacionistas dotaban de fidelidad evangélica a esa praxis como lugar de interpretación de la revelación, adjudicándole a "la praxis de determinada minoría comprometida" el "estatus del magisterio en el seno de la comunidad cristiana universal"[5]. Más aún, para el jesuita, "a la praxis de los cristianos militantes se le asigna el estatuto semi-mágico de lugar donde se verifica la teoría revolucionaria", así como "la convicción de lo fundado de las opciones filosóficas y sociopolíticas propias y, por vía de consecuencia ineludible, la convicción de lo objetivamente inadecuado de toda otra opción"[6].

De esa forma, y de forma alineada con otras críticas a las teologías de la liberación, el examen crítico que se hacía de su centralidad en la praxis derivaba en un doble cuestionamiento: por un lado, la naturaleza situada y excluyente de dicha praxis − asociada con el compromiso revolucionario y la opción por los más pobres− y, por ello, su incapacidad de actuar como principio general de crítica y autocrítica hacia la misma realidad político-social asociada a la implementación de la revolución, particularmente en su cristalización marxista[7]. Esta afirmación se consolida a partir de los juicios emitidos –ya a inicios de 1980− en un texto referido a la actualidad y

1. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 167.
2. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 167.
3. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 167.
4. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 168.
5. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 172.
6. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy*, Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1980, p. 105.
7. M. FERNÁNDEZ, «"A Christianity for Times of Revolution": Context of the Political-Intellectual Reception and Controversy over Liberation Theology in the Chilean Path to Socialism, 1970-1973», dans *International Journal of Latin American Religions*, 2022, 6, p. 45-72.

desafíos de la Doctrina Social de la Iglesia, en el que Vekemans se interrogaba en torno al problema de "dónde sacar los argumentos no-teológicos que permitan pasar válidamente del mensaje evangélico o decisiones histórico-concretas"[1], es decir, qué tipo de mecanismo legitimaría cristianamente la acción en el mundo y, por ello, la dotaría de eficacia y valor teológico. Según el jesuita belga, la respuesta recurrida por los liberacionistas –en un primer lugar por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1928-2024)− sería la "utopía-praxis", que podemos entender como el contenido profético y escatológico nutriente de la praxis, orientador y legitimante de la acción política. Para Vekemans, sin embargo, esta definición no sería sino "inquietante" debido a sus potenciales "derivaciones como, por ejemplo, la vulnerabilidad al totalitarismo, su convicción de factibilidad de lo humanamente imposible fundada en pura esperanza teologal, su carácter primariamente negativo de crítica permanente y total, el radicalismo de su protesta combinado con la vaguedad de sus indicativos morales"[2].

Muy probablemente, tras este cuestionamiento de la función de la praxis como lugar de interpretación teológico, se encontraba la convicción profunda del déficit de teología que antes se indicaba y, en particular, una carencia o apresuramiento hermenéutico que de forma obligada llevaba a los liberacionistas al error. Una de las bases de esta falta no sería otra que el desconocimiento o superficial diálogo con la Biblia o, en sus palabras, la reflexión en torno a las "condiciones de recepción humana de la Palabra de Dios y su traducción a otros tiempos y lugares"[3]. La causa de ello no sería otra que "la presurosa preocupación de eficiencia", capaz de obnubilar "la búsqueda no menos imperativa de la verdad." Así,

> en la infraestructura exegética de la Teología de la Liberación hay fallas graves: superficialidad, hasta tal punto fascinada por la actualidad que menosprecia el acontecimiento específico comunicado por la Escritura; pre-comprensión que condiciona la lectura, proyecta sobre el texto ideas preconcebidas, obnubila las intenciones originales propias del texto; y, por fin, estrechez que se olvida de interrogar la Escritura en su totalidad y se limita a utilizar pasajes sueltos, a menudo aislados de su contexto[4].

De ese modo, si antes se acuñaba el "solipsismo teológico", el uso de la Escritura por los liberacionistas no era sino "positivismo bíblico", es decir, la recolección de fragmentos útiles para una determinada interpretación contingente, y el abandono de todo lo demás, caducando en ese gesto −siempre a juicio del belga− la potencialidad especulativa que la reflexión sobre la revelación supone como propia[5]. Pues bien, de forma asociada la crítica a la ausencia de análisis bíblico remitía a que este sería

1. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy,* p. 92.
2. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy,* p. 92.
3. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy,* p. 92.
4. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 176-177.
5. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 191.

compensado −quizá sea más preciso anotar subordinado− con el enfoque situado en los "signos de los tiempos", es decir, en la reflexión teológica que emana de los imperativos de la existencia histórica concreta. Para Vekemans, esta actitud no era sino "una necesidad subjetiva de "securización" de los agentes de la historia, asustados frente al riesgo inherente a la contingencia de la acción y a la falibilidad de los juicios prudenciales correlativos"[1]. Es decir, la puesta en valor sagrado de los acontecimientos temporales, interpretables como gestos o señales del obrar trascendente, era reducido a una suerte de garantía práctica de la certeza de la decisión política, en el caso liberacionista, revolucionaria. Para el jesuita, "desde el punto de vista de las motivaciones, la idea de necesidad del devenir histórico inmanente a la praxis satisface una necesidad sentida de eficacia segura"[2]. Por todo lo anterior, resultaba teológicamente letal el hecho de que

> se da a menudo más importancia a la lectura de los signos de los tiempos que a la hermenéutica de la Palabra de Dios pronunciada en su revelación, olvidando que el signo no puede entregar su significado sino a la luz del Evangelio y que, si se llega a desconectar signo y Evangelio o, peor aún, a invertir el centro de gravedad de la imprescindible relación, la lectura que, con pretensiones teológicas, se hará de la historia, no será sino una proyección, en el más disolvente sentido freudiano de la palabra[3].

De forma más sintética, citando para ello al jesuita francés Roger Heckel (1922-1982), en una obra posterior, publicada a inicios de la década de 1980, Vekemans anotará: "no faltan quienes interpretan la profusión de los signos a la luz del marxismo. Del signo de Dios se ha pasado al signo de Marx, reteniendo solo lo que entraba en el esquema marxista"[4]. En términos, si se quiere, metodológicos, esta crítica al uso de los signos de los tiempos le permitía distinguir entre un tipo de teólogo que "busca el logos-de-Dios en la realidad", y aquel que "busca la voluntad-de-Dios en la misma realidad", siendo para el primero la realidad el "lugar teológico de su reflexión" −y por ello acotado, temporal, contingente− y, para el segundo, "los signos de los tiempos son signos de Dios", que se manifiestan en la realidad[5]. Es decir, un comportamiento absolutamente invertido, en donde la precedencia de lo trascendente se imponía por sobre la superficialidad de lo secular.

4. Conclusiones

De forma integral, para Vekemans las teologías de la liberación no cumplían o se adscribían auténticamente a "los tres grandes criterios clásicos de discernimiento"

1. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 199.
2. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 198-199.
3. R.VEKEMANS, *Teología de la liberación*, p. 199.
4. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy,* p. 29.
5. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia*, *hoy*, p. 42.

de la disciplina: "continuidad con la tradición evangélica, comunión con la totalidad del Pueblo de Dios, docilidad a la competencia jerárquica en última instancia"[1]. Tal como se ha revisado en las páginas previas, la crítica del jesuita a esta corriente teológica –así como a sus derivaciones políticas y sociales posibles de sintetizar bajo el rótulo de Cristianos por el Socialismo– no se limitó a aspectos estrictamente doctrinales, pero encontró en ese plano su fundamentación basal. A fin de cuentas, los fenómenos que aquí se documentaron –el cuestionamiento de la aproximación cristiana al marxismo, la incidencia explícitamente política de agentes consagrados, la ausencia de "docilidad" ante la jerarquía institucional, la priorización de la praxis como lugar teológico o la amplificación del *locus* teológico de los signos de los tiempos– fueron puestos en cuestión por el hecho de que, a juicio del jesuita belga, infravaloraban o distorsionaban el primado que la esfera trascendente (la revelación, la eucaristía, el absoluto escatológico) debía tener en la relación dividida entre Iglesia y mundo.

Evidentemente, esta investigación no busca emitir un juicio de naturaleza teológica con respecto a esta suma de controversias de interpretación. Pero, desde una perspectiva histórica, sí es posible formular algunas proposiciones conclusivas, útiles para encuadrar los debates antes reseñados en el marco de la historia regional del catolicismo en la segunda mitad del siglo XX. Así, debe subrayarse la profundidad y alcance de la conciencia de secularización que –sin dudas a partir de Vaticano II y Medellín– el universo católico experimentó, siendo representada esta condición de fin de la cristiandad como una enorme oportunidad de injerencia político social. En el caso de la acción y obra de Roger Vekemans, ello fue superlativo, en tanto en su agenda coincidieron tanto la proliferación de espacios para el desarrollo de las ciencias sociales (disciplinas que debían hacer comprensible en primer grado a la realidad secularizada) y las plataformas para la incidencia político-social católica, gestionando para ello recursos provenientes de agencias católicas y no-católicas de financiación.

Justamente fue en ese campo de la incidencia político-social que el jesuita belga identificaría dos de sus mayores preocupaciones a largo y plazo, ambas decisivas en la construcción de su propia autorrepresentación narrativa y el derrotero de sus antagonismos: el marxismo y la politización sacerdotal, frecuentemente convergentes en el contexto de cambio social de la Latinoamérica de las décadas de 1960 y 1970. Lo que en este caso importa destacar es el hecho de que ambos fenómenos fueron por Vekemans puestos en cuestión desde una dinámica de argumentación incoada en lo trascendente, como ya se dijo. Al momento, sin embargo, en que la cristalización de esa doble convergencia se verificó en las teologías de la liberación, la argumentación que subordinaba lo temporal a lo escatológico asumió, además, un tono de polémica posible de ser interpretada como radical, en la que al modo de Carl Schmitt (1888-1985) los adversarios se tornan enemigos. Bajo esa premisa, Vekemans construyó un estilo narrativo y modo de argumentación –las largas citas, el acopio sin fin de

1. R.VEKEMANS y J. LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy,* p. 99.

referencias, la publicación de listados de nombres y acciones, la auto-victimización, la metáfora ácida, la erudición− que, puesto en el cuadro del enfrentamiento político-intelectual contra los liberacionistas, bien representa un ciclo de la historia del catolicismo latinoamericano en el que –ante la inminencia de la revolución, sus expectativas y sus amenazas− los hermanos enemigos bien pudieron proliferar.

Louvain et le Chili : agir et documenter l'Amérique latine, 1950-1980

Caroline Sappia[1]

Les relations entre l'Université catholique de Louvain et le Chili au 20e siècle sont ponctuées par trois moments clés: premièrement, le passage par Louvain du jeune jésuite Alberto Hurtado entre 1931 et 1936[2]; deuxièmement celui de la constitution de réseaux scientifiques et ecclésiaux entre Louvain et l'Amérique latine dans les années 1950 et 1960; et, troisièmement, les dictatures latino-américaines des années 1960 aux années 1980 et l'arrivée d'exilés politiques avec leurs familles en Europe et, dans notre cas, d'exilés politiques chiliens et/ou d'étudiants politisés échappant à un exil certain par l'obtention de bourses à Louvain, puis à Louvain-la-Neuve[3].

Cet article se focalise sur le deuxième moment clé à savoir celui de la constitution d'espaces scientifiques et ecclésiaux entre Louvain et Santiago autour de deux verbes: "agir" en Amérique latine et "documenter" l'Amérique latine –et, ici, particulièrement le Chili.

---

1. UCLouvain-Bélgica.

2. Le jeune Alberto Hurtado arrive en Belgique en 1931 après le départ des jésuites d'Espagne à la suite des tensions politiques internes entre Républicains et Royalistes et après un court séjour en Irlande. Hurtado est ordonné prêtre au Collège jésuite de Saint Jan Berchmans de Louvain en août 1933. Déjà diplômé en droit à l'Université catholique pontificale de Santiago, il reprend ses études de théologie –commencée en Espagne– et entreprend également des études de psychologie et de pédagogie à l'Université catholique de Louvain. Le Père Jean Janssens, futur supérieur général de la Compagnie de Jésus de 1946 à 1964, est alors recteur du Collège jésuite de Sint Jan Berchmans. En septembre 1935, Hurtado défend sa thèse de doctorat à l'Université de Louvain sur le philosophe et psychologue John Dewey (*Dewey devant les exigences de la Doctrine Catholique*). Pendant ces années, il rencontrera "l'esprit de Louvain", comme l'analyse l'historien S. Fernández. Hurtado retourne au Chili en 1936. M. SALAS FERNÁNDEZ, *La formación jesuita de Alberto Hurtado. De Chillán a Lovaina*, 1923-1936, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018; S. FERNÁNDEZ, «Los primeros conflictos del padre Hurtado y el 'espíritu de Lovaina'», en *Teología y Vida*, 2020, 51, p. 609-626.

3. Sur le mouvement de solidarité belge envers le Chili, voir K. CHRISTIAENS, «Belgium: The Chilean Factor and the Changing Dimensions of Solidarity Activism», en K. CHRISTIAENS, I. GODDERIS and M. RODRÍGUEZ GARCÍA (eds.), *European Solidarity with Chile 1970s-1980s*, Frankfurt, Peter Lang, 2014, p. 207-237. En janvier-février 2025, le Centre bruxellois d'action interculturelle (CBAI) a publié un dossier dans son magazine Imag. Le magazine de l'interculturel intitulé "Chilien.nes de Belgique. L'intime et le collectif" dirigé par l'historien chilien basé à Bruxelles, Jorge Magasich. https://www.cbai.be/wp-content/uploads/2025/02/Imag375_janvier_fevrier25.pdf (consultation juin 2025).

1. "Agir" : les prêtres du COPAL au Chili

Cette dynamique se concrétise dans le contexte de la Guerre froide attisé par le développement de mouvements marxistes latino-américains et par la concurrence religieuse protestante venant d'Amérique du Nord. Un mouvement de soutien envers l'Église latino-américaine se structure à travers l'envoi de personnel ecclésiastique depuis l'Europe et l'Amérique du Nord. En Belgique, le Collège pour l'Amérique latine de Louvain (COPAL) est fondé en 1953 par les évêques belges avec le soutien de l'Université catholique de Louvain. Le COPAL s'inscrit dans un réseau d'organismes d'aide épiscopale pour l'Amérique latine fondée entre 1949 et 1963 entre l'Europe (Espagne, Belgique, France, Allemagne, Italie), l'Amérique du Nord (Canada et États-Unis) et l'Amérique latine[1]. À travers son séminaire et son centre de formation, le COPAL vise à la formation à l'Amérique latine et à l'envoi de prêtres, puis laïcs, religieuses et religieux sur le terrain pour agir dans les paroisses latino-américaines et enseigner dans les séminaires, écoles et les universités catholiques[2].

À la rentrée 1953, le COPAL s'installe dans une simple maison mise à disposition par l'Université Catholique de Louvain. La première ordination est célébrée en mars 1955. Les premiers prêtres formés par le COPAL partent en Amérique latine en janvier 1955 avec pour destination le Brésil et la Bolivie[3]. Deux ans plus tard, entre décembre 1957 et avril 1958, trois prêtres du COPAL partent pour le Chili. Gérard Alkmade, néérlandais, s'embarque pour Santiago afin de collaborer avec le Secrétariat national de l'Action catholique rurale du Chili. Fernand De Schrijver, prêtre du diocèse de Malines, vient renforcer l'équipe professorale du Collège Notre-Dame de l'Annonciation à Santiago fondée en 1952 par un prêtre liégeois, Robert Polain Cartier[4]. Et, enfin, Alexandre Deschamps, un curé du Brabant, rejoint le diocèse de Valdivia dans le courant 1958[5]. Le bulletin trimestriel du COPAL, *Aux Amis de l'Amérique latine (AAAL)*, publie à partir de 1956 des lettres de ses prêtres, notamment au Chili, pour répercuter leur action ainsi que pour favoriser les vocations et les dons financiers.

1. Pour en savoir plus sur ces réseaux, voir O. Chatelan, G. Routhier, C. Sappia (eds.), «Prêtres Fidei Donum en Amérique latine, 1949-2000. Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres Fidei Donum en Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche», dans *Chrétiens et Sociétés 16e – 21e s.*, 2019, 2, numéro spécial n°3.

2. C. SAPPIA, *Le Collège pour l'Amérique latine de Louvain et son ancrage au Brésil: outil d'un projet d'Églises, 1953-1983,* Thèse en histoire. Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

3. Richard Wolter est ordonné prêtre dans le grenier Chapelle de la maison rue Vésale, entouré de sa famille et des amis du Collège, ainsi que de l'ambassadeur d'Argentine, pays de son futur apostolat. Le déménagement du COPAL de la maison rue Vésale vers dans le grand couvent des Rédemptoristines, rue de Tervuren, Louvain a lieu en septembre 1955. C. SAPPIA, *Le Collège*, p. 147-149.

4. Le prêtre Roger Polain (1915-1978), arrivé au Chili en 1949 a fondé l'école Notre-Dame à Santiago en 1952. La demande de prêtres pour son école est publiée dans le bulletin *AAAL* de mai 1957: "Appel pressants d'évêques latino-américains adressés au Collège", *AAAL*, 1957, 1/3, p. 6.

5. « Nos premiers prêtres au Chili », dans *AAAL*, 1958, 1/7, p. 44.

Quelques chiffres

Le nombre de prêtres du COPAL au Chili augmente de manière régulière jusqu'à la moitié des années 1970 pour ensuite diminuer et se stabiliser. On compte 19 prêtres en 1964, 34 en 1972 et une vingtaine entre 1973 et 1988. Remarquons qu'après 1973 le nombre de prêtres diminue, vraisemblablement en raison des tensions politiques du début des années 1970 –entre l'instabilité du gouvernement de Salvador Allende et le coup d'état militaire du 11 septembre 1973. Nous constatons que cette tendance observée au Chili ne suit pas la courbe des effectifs de l'ensemble des prêtres du COPAL. Parallèlement, la cohorte des prêtres du COPAL augmente de manière régulière de 1955 au début des années 1980 atteignant au total près de 200 prêtres du COPAL en Amérique latine[1].

Par ailleurs, le Chili est le deuxième pays d'Amérique latine après le Brésil qui accueille le plus de prêtres du COPAL entre 1964-1965 et 1987-1988. Suivent le Venezuela, l'Argentine et le Pérou. Cela s'explique notamment par la mise en réseau de la hiérarchie catholique entre les deux continents depuis la moitié des années 1950, favorisée par la fondation du CELAM en 1955 et de la Commission pontificale pour l'Amérique latine en 1958 ainsi que par la tenue du concile Vatican II de 1962 à 1965, concile qui a constitué, nous le verrons plus loin, une réelle caisse de résonnance de la situation du catholicisme en Amérique latine. Des personnalités comme Dom Helder Camara, archevêque d'Olinda et Recife au Brésil à partir de 1964, et Mgr Larraín, évêque de Talca au Chili de 1939 à 1966, tous deux membres fondateurs du CELAM, ont favorisé des relations privilégiées entre le COPAL et leurs pays d'origine. Leurs positions hiérarchiques respectives tant à l'échelle nationale qu'au niveau du CELAM leur permettaient de prendre la mesure de la fondation d'institutions comme le COPAL[2]. Ils encourageaient ainsi les évêques de leurs pays à solliciter des prêtres européens pour leur diocèse. Par ailleurs, tous deux ont constitué des équipes de prêtres dans leur diocèse : Mgr Larraín entre autres avec le théologien Joseph Comblin au début des années 1960 et Dom Helder Câmara avec entre autres José Comblin et l'historien Eduardo Hoornaert à partir de 1964 [3].

Former des équipes de prêtres

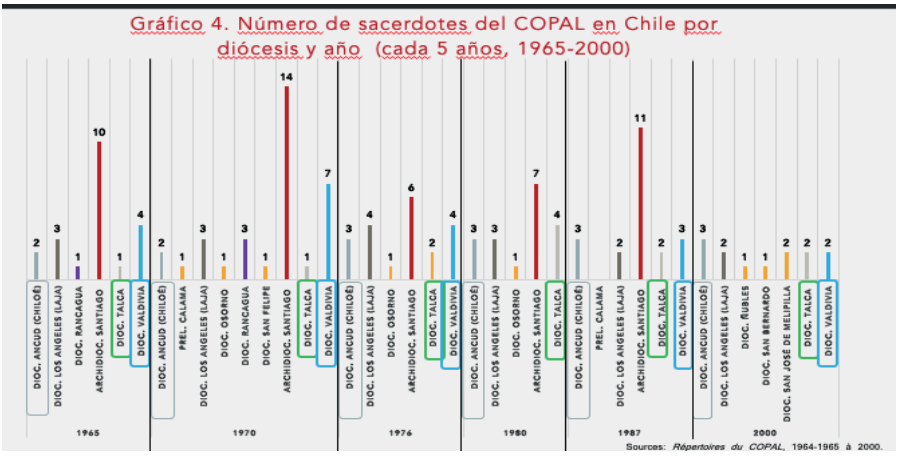
1. Notons qu'à la même période, les séminaires belges – et particulièrement le COPAL, connaissent une chute drastique des vocations qui est accentué pour le cas du COPAL par la scission de l'Université de Louvain en deux ailes linguistiques acté en 1968. Cela est manifeste dans les chiffres du nombre de séminaristes du COPAL qui augmente jusqu'en 1968 (113 séminaristes) pour ensuite diminuer drastiquement au début des années 1970. Le séminaire du COPAL a eu effectivement une durée d'existence active assez courte allant de la moitié des années 1950 au début des années 1970. Par contre, le nombre de prêtres en Amérique latine se maintient jusqu'au moins la fin des années 2000. C. SAPPIA, *Le Collège,* p. 409-420.

2. Mgr Manuel Larraín se rend à trois reprises au COPAL pendant les intercessions conciliaires (en novembre 1961, en avril 1962 et dans le courant 1963. *AAAL*, 1962, 2/2, p. 15; *AAAL*,1962, 2/3, p. 23; *AAAL*, 1963, 2/9, p. 71. Dom Helder Camara.

3. *AAAL*, 1965, 2/15, p. 131.

Un enjeu important pour la stabilisation de l'engagement des prêtres étrangers en Amérique latine était la constitution d'équipes de prêtres dans les paroisses de destination. L'objectif était de favoriser le soutien entre prêtres étrangers afin d'éviter les écueils de la solitude et le choc des cultures dans des contextes socio-économiques déstabilisant. Cela pouvait avoir pour conséquence une crise vocationnelle et la sortie de la prêtrise[1]. La formation de ces équipes se faisait en fonction des demandes directes d'évêques latino-américains à la direction du COPAL, demandes qui étaient publiées les premières années de publication dans le bulletin *Aux Amis de l'Amérique latine*.

Les demandes de prêtres provenant du Chili, recensées dans le bulletin du COPAL ont quasi toutes eu pour résultat la constitution d'équipes de prêtres. La forte présence de prêtres à Santiago se marque dans le graphique n°1 montrant le nombre de prêtre du COPAL au Chili par diocèse tous les cinq ans. Ce graphique montre une réelle continuité dans l'engagement de ces équipes dont certaines se maintiennent sur le long terme (du début des années 1960 à au moins l'an 2000), comme dans les diocèses d'Ancud (Chiloé), de Talca et de Valdivia.



Graphique n°1. Nombre de prêtres du COPAL au Chili par diocèse chaque cinq ans (1964-1965-2000). Sources: Répertoires du COPAL de l'année 1964-1965 à l'année 2000.

1. Sur la question de la sortie de la prêtrise des prêtres du COPAL parti au Brésil au Brésil, voir C. Sappia, "Prêtres du Collège pour l'Amérique latine de Louvain au Brésil entre crise de vocation et mariage, 1960-1985", dans B. TRUCHET et J.-F. ZORN (eds.), *Hommes et femmes en mission Entre partage et confrontation (19e-20e siècle)*, Paris, KARTHALA, 2018, p. 291-305.

Agir au Chili

En réponse à ces demandes d'évêques chiliens, les prêtres du COPAL s'engagent dans leur paroisse en développant divers types d'apostolat : la construction de chapelle, l'Action catholique dans des zones précarisées rurales et ouvrières et l'enseignement dans les séminaires et les universités.

Le témoignage d'Alexandre Deschamps en septembre 1958 est symptomatique de cette dynamique dans les milieux ouvriers et ruraux. Elle fait écho aux interpellations de son évêque quelques mois plus tôt :

> Je suis curé de Collico, banlieue de Valdivia. Il y a deux églises : la paroisse est coupée par le fleuve Valdivia. Beaucoup de pauvreté, énormément de chômeurs. (…)
>
> J'ai été nommé au port de Corral, à une heure et demi de bateau d'ici, complètement séparé de tout. Dans une paroisse de 12.000 habitants, il y a 1% de pratiquants. Les haut-fourneaux sont fermés : chômage, alcoolisme, inconduite générale.
>
> J'ai déjà commencé la JOC, le *Hogar de la empleada de casa particular* (Foyers des servantes), et finalement la *Cooperativa de ahorro* (Coopérative d'épargne). (…)
>
> Officiellement je confirme ce que Mgr Santos [évêque de Valdivia] a écrit à la direction du Collège. Il est impossible de travailler seul, il faut une équipe ! Lettre du 11 sept. 1958[1].

Un autre enjeu central est celui des universités où des prêtres du COPAL sont aumôniers auprès des étudiants, principalement pour contrer l'influence communiste dans ces milieux jeunes et catholiques :

> Les universités remplissent partout un rôle important. Tout le monde s'accorde à dire qu'en Amérique latine ce rôle est majeur. Le communisme s'en est rendu compte et fait, dans la plupart des centres universitaires, un effort de propagande intense, non sans résultats. De sorte que les universités deviennent de plus en plus ces 'endroits-clefs' où une action pastorale intense est urgente et d'ailleurs souvent efficace. Plusieurs prêtres du Collège pour l'Amérique latine se consacrent aux universitaires. (…) Au Chili, ce sont les Padres Kinnen, Comblin, Hofmans et Polain qui travaillent à l'Universidad Católica de Santiago, tandis que Padre Mairlot est aumônier à l'université Australe (Valdivia)[2].

Flor Hofmans, prêtre de Gand, témoigne dès le début des années 1960 de cet engagement à l'Université catholique de Santiago. Docteur en théologie et licencié en philosophie, il est professeur de séminaire en Belgique avant son engagement en

1. *AAAL*, 1958, 1/9, p. 61.
2. *AAAL*, 1962, 2/4, p. 27.

Amérique latine. Arrivé au Chili en 1961, il est nommé en février 1962 doyen de faculté de théologie de l'Université catholique de Santiago. Fin 1964, le CELAM le nomme directeur de l'Institut catéchétique latino-américain dont le siège est à Santiago. La trajectoire ascendante de Flor Hofmans est stoppée nette en 1965 quand il meurt d'un accident de voiture lors d'un séjour en Belgique[1].

Par ailleurs, Joseph Comblin représente aussi une de ces figures de parcours intellectuels et pastoraux entre les deux continents. En effet, après avoir vécu au Brésil entre 1959 et 1961, il rejoint Monseigneur Larraín à Talca jusqu'en 1964-1965. Il rejoint ensuite l'équipe de Dom Helder Camara, évêque d'Olinda et Recife. Il passera encore quelques années au Chili dans le courant des années 1970 après son expulsion du Brésil en 1972 et gardera des liens fort tant avec le Brésil qu'avec le diocèse de Talca au Chili[2].

Lettre épiscopale du 18 de septembre de 1962[3]

Le bulletin du COPAL publie extrêmement peu d'informations sur les évolutions politiques des pays latino-américains, privilégiant les enjeux ecclésiaux et pastoraux de ses prêtres en Amérique latine. Le Chili ne fait pas exception, excepté lorsque des évènements clés concernent directement l'Église chilienne ou les prêtres du COPAL. Cela se manifeste à deux moments charnières : la publication par les évêques chiliens de la lettre pastorale du 18 septembre 1962 et la mort d'André Jarlan le 4 septembre 1984 lors de manifestations dans le quartier populaire de La Victoria où il officie avec son compatriote français, Pierre Dubois[4].

La lettre pastorale publiée le jour de la fête nationale chilienne en 1962 marque la direction du COPAL au point qu'elle en publie des extraits en trois numéros mettant en lumière le "courage" des positions des évêques chiliens et soulignant en quoi cette lettre épiscopale représente un point de bascule pour l'Église chilienne et, plus largement, latino-américaine[5]. Comme le souligne l'historien A. San Francisco, cette lettre pastorale constitue un moment de transformation de l'Église chilienne avec l'émergence d'une nouvelle génération d'évêques sensibilisées à la question sociale[6].

Cette lettre interpelle par sa prise de position forte pour une action contre la précarité et pour le développement social et économique du pays. La rédaction du bulletin du COPAL marque un vif intérêt pour cette position jugée avant-gardiste :

1. *AAAL*, 1965, 2/14, p. 109-111.

2. Ph. DUPRIEZ, *Joseph Comblin, prophète et ami des pauvres*, Namur, Lessius, 2014.

3. https://www.iglesia.cl/970-el-deber-social-y-politico-en-la-hora-presente.htm (consultation juin 2025).

4. Sur le parcours de Pierre Dubois, voir son autobiographie. P. DUBOIS, *Un prêtre français au Chili. 50 ans au service du monde ouvrier*, Paris, KARTHALA, 2012.

5. *AAAL*, 1963, 2/9, p.72-73.

6. Sur les 23 évêques signataires de la lettre pastorale du 18 septembre 1962, 17 sont nommés évêques entre 1955 et 1961. A. SAN FRANCISCO, «La Iglesia Católica en un año decisivo. Chile, 1962», dans *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, 2022, 1,19, p. 123-144.

> L'épiscopat chilien vient de publier, le 18 septembre 1962, une lettre collective : "El deber social y político en la hora presente".
>
> Son importance est considérable, tant par le contenu, qui touche d'une manière claire les problèmes brûlants qui se posent à la conscience des chrétiens au Chili (et, mutatis mutandis, de tout le continent), que par les réactions passionnées qu'elle a suscitées. Le Chili, qui à l'échelle de l'Amérique latine, n'est pas un grand pays a un rayonnement parce que son développement, son ouverture au problème de tout le continent et son influence dans de très nombreux domaines en font souvent un exemple et un pilote. Nous ne pouvons évidemment pas reproduire entièrement cette courageuse lettre d'un épiscopat tout entier. Nous croyons pourtant intéressants d'en citer quelques passages saillants[1].

Dans cette lettre pastorale, les évêques chiliens explicitent la situation de précarité à laquelle est confrontée la population chilienne dans les milieux ruraux (accès à la terre), urbains (accès au logement et aux services publics dans les bidonvilles) et ouvriers (inégalité salariale). D'autres enjeux comme ceux de l'alimentation saine (manque de protéine) et de l'accès à l'éducation sont également soulevées.

Les évêques chiliens préconisent ainsi de résoudre la misère matérielle par une « attitude charitable qui se traduit en acte » en « favorisant les organes de revendications sociales », une meilleure répartition des revenus et un accès des populations précarisées « aux fruits du processus de production »[2]. Car l'amour du prochain implique « une sérieuse prise de conscience de ses responsabilités devant le développement économique »[3]. De son côté, le bulletin *Aux Amis de l'Amérique latine,* tout en saluant le contenu de la lettre épiscopale, insiste sur l'impossible collaboration avec le communisme, se dédouanant ainsi de toute collusion politique.

Le COPAL face à la dictature militaire

Dans la même dynamique, aucune mention n'est faite dans le bulletin du COPAL ni de l'arrivée de Salvador Allende au pouvoir, ni du coup d'état du 11 septembre 1973, ni de l'emprisonnement, de la torture ou des assassinats de militants politiques et syndicaux. Aucune mention non plus de l'arrivée d'exilés politiques chiliens en Belgique et spécifiquement à Louvain, alors que dans l'année qui suit le coup d'état de septembre 1973, un mouvement de solidarité –dont des ONG catholiques comme Justice et Paix– se mobilise pour accueillir des exilés chiliens. Comme la démontré l'historiographie récente sur le sujet, dans cette période trouble de la fin du gouvernement d'Allende et du début de la dictature militaire, le monde catholique chilien est divisé entre la condamnation d'un gouvernement perçu comme communiste et la condamnation de la violence étatique commise à la suite du coup

1. « Les problèmes sociaux et politique du Chili », dans *AAAL*, 1963, 2/6, p. 44-45 ; *AAAL*, 1963, 2/8, p. 62-63; *AAAL*, 1963, 2/9, p. 71-73.

2. *AAAL*, 1963, 2/9, p. 71-73.

3. *AAAL*, 1963, 2/9, p. 71-73.

d'état militaire[1].

Le bulletin du COPAL préfère focaliser l'attention de ses lecteurs sur l'apostolat de ses prêtres en Amérique latine et, éventuellement, sur les questions de la pauvreté, de la précarité ainsi que sur la religiosité populaire. Quand en septembre 1984, André Jarlan, prêtre français, ancien stagiaire du COPAL, est tué dans le quartier de La Victoria, aucune mention n'est faite explicitement aux éventuelles revendications des manifestants de ce quartier pauvre de Santiago connu pour ses positionnements contre la dictature.

Le numéro juillet-septembre 1984 fait bien mention de « la colère du peuple » à Santiago dans le cadre de manifestations pendant laquelle André Jarlan est retrouvé mort, mais sans que l'on sache pour quelles revendications la population se soulève[2]. Arrivé au Chili en février 1983 pour faire équipe avec Pierre Dubois dans le quartier de La Victoria, André Jarlan, avait choisi pendant la manifestation « de se retirer de la foule pour prier dans sa chambre ». C'est là qu'il est retrouvé « affaissé sur sa Bible avec deux balles perdues dans la nuque »[3], balles qui avaient traversé les parois de son habitation. L'auteur de l'article, le vice-président du COPAL, le jésuite Jean-Pierre Van Schoote, évoque avec émotions son passage par le stage du COPAL en 1982 et ses funérailles à Santiago présidée par l'archevêque de Santiago, Mgr Juan Francisco Fresno, et l'évêque de Saint-Denis (Paris) responsable en France de l'envoi des prêtres en Amérique latine, Mgr Deroubaix. Sans doute, derrière cette apparente neutralité, fallait-il lire entre les lignes la reconnaissance d'un engagement dans un quartier pauvre, violent et auprès des victimes de la dictature. Bien que les termes de l'article semblent édulcorés face aux événements qui suivront, il fallait vraisemblablement éviter toutes représailles à l'encontre des prêtres du COPAL sur place. C'est précisément ce que le sociologue Alexis Cortés analyse dans son article sur l' « affaire » André Jarlan[4]. Tant sa condition de prêtre que l'internationalisation de la dénonciation de son assassinat –notamment par l'Église catholique française– aurait permis de donner une visibilité aux autres victimes de la violence du régime de Pinochet.

Pour conclure, le COPAL s'ancre au Chili de manière significative, tant par le nombre que par la durée de l'apostolat de ses prêtres. Cet engagement est d'autant plus notable que les années 1960 et 1970 au Chili –et de manière plus générale en Amérique latine– sont des décennies de grandes tensions politiques. Ces années sont marquées par le développement de la démocratie chrétienne et des mouvements

1. K. CHRISTIAENS, «Belgium: The Chilean Factor and the Changing Dimensions of Solidarity Activism», en K. CHRISTIAENS, I. GODDERIS and M. RODRÍGUEZ GARCÍA (eds.), *European Solidarity with Chile 1970s-1980s*, Frankfurt, Peter Lang, 2014, p. 207-237.

2. J.-P. VAN SCHOOTE, «In Memoriam [André Jarlan]», dans *AAAL*, 1984, 6/12, p. 102-103.

3. J.-P. VAN SCHOOTE, «In Memoriam [André Jarlan]».

4. A. CORTÉS, « La victoire d'André Jarlan : la naissance d'une affaire pendant la dictature militaire chilienne », *Social Compass*, 2018, 65, 5, p. 608-625. https://doi.org/10.1177/0037768618800421

socialistes et communistes chiliens. Cela aboutira à l'élection de Salvador Allende en 1970 et au coup d'état militaire de 1973. Les prêtres du COPAL évoluent dans ce contexte mais, de manière paradoxale, on observe dans les sources consultées peu ou pas de mentions du contexte politique ou des débats théologiques alors que ces questions étaient débattues par les prêtres du COPAL.

Comme l'indique le titre de cet article, le COPAL est un lieu qui cherche à agir sur le catholicisme en y envoyant des prêtres sur le terrain des paroisses latino-américaines. Il s'agit d'agir, et pour agir les prêtres ont besoin de se former et de se documenter sur les différents contextes latino-américains, notamment via les dossiers que publieront tant la FERES que le centre Pro Mundi Vita.

2. Documenter l'Amérique latine depuis la Belgique : la FERES et Pro-mundi Vita

Parallèlement à l'envoi de prêtres en Amérique latine, un réseau de centres de recherche entre l'Europe et l'Amérique latine se constitue à partir de la Belgique entre la moitié des années 1950 et la fin des années 1960, et ce afin de collecter des données précises sur les évolutions économiques, politiques, sociales et bien entendu religieuses des pays latino-américains. Cela se matérialise par la fondation de la Fédération des instituts de recherches sociales et socio-religieux –FERES– en 1958 et celle du centre Pro Mundi Vita en 1961. La récolte de données et la diffusion de l'information sur l'Amérique latine constitue un enjeu crucial pour comprendre, mais aussi éventuellement orienter la géostratégie vaticane de ces pays anciennement missionnaires ou à forte présence catholique comme les pays latino-américains.

Mise sur pied de la FERES[1]

La Fédération internationale des instituts de recherches sociales et socio-religieuses (FERES) est fondée en 1958 entre Genève et Bruxelles. Elle aura son siège à Louvain à partir de 1964. La mise sur pied de la FERES est soutenue par la rencontre de deux personnalités portant un intérêt au développement de l'Amérique latine : François Houtart, prêtre et sociologue belge, et Monseigneur Luigi Ligutti, secrétaire du National Catholic Rural Life Conference (Mouvement national catholique pour la vie rurale, NCRLC) aux États-Unis depuis le début 1940 –et ce jusqu'en 1959– et observateur permanent du Saint-Siège auprès de la FAO depuis 1954.

Après une année d'étude à Chicago en 1954 et l'obtention diplôme en urbanisme, Houtart avait voyagé six mois de section en section de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) dans les capitales latino-américaines. Houtart avait collaboré en tant que jeune prêtre avec Joseph Cardijn, fondateur de la JOC en 1925, et avait étudié la sociologie de la religion avec Jacques Leclercq, prêtre, professeur à l'UCL

1. Pour les détails de la mise sur pied de la FERES voir C. SAPPIA, «La red de la sociología de la religión entre América Latina y Europa, proyecto científico y compromiso social: el caso de la Federación Internacional de Investigaciones (FERES, 1958-1976)», dans *Itinerantes Revista de Historia y Religión*, 2022, 16, p. 54-76.

et fondateur des Conférences internationales de sociologie de la religion en 1949. De retour à Bruxelles, il met sur pied en 1956 le Centre de recherche socio-religieuse au sein de la Conférence épiscopale belge. Pour sa part, Ligutti avait séjourné à plusieurs reprises au Mexique dans le cadre de ses fonctions au sein du NCRLC. Pendant ses voyages au sud du Rio Grande/Rio Bravo, il avait perçu un "anti-yankeesme" latino-américain qu'il cherchait à comprendre et à documenter.

La FERES est financé avec des fonds récoltés par Ligutti à travers la Homeland Foundation[1] basées aux États-Unis pour mener une recherche sur l'État de l'Église et le changement social en Amérique latine[2]. Cette enquête a été la première étude de sciences sociales à l'échelle d'un continent du monde catholique. Il s'agit donc d'un projet de recherche original et ambitieux, qui a eu des échos concrets pendant le Concile Vatican II grâce au soutien de Dom Hélder Câmara et de Mgr Manuel Larraín, les deux dirigeants du CELAM. Mgr Larraín a notamment suggéré à Houtart, alors *peritus* du Concile, de distribuer les résultats de cette enquête aux participants afin de les informer et de les sensibiliser aux réalités latino-américaines[3].

Roger Vekemans et Renato Poblete: personnalités clés au Chili

Dès les débuts de la FERES, le Chili constitue un de ses principaux relais en Amérique latine, et ce par l'intermédiaire de deux sociologues : le belge Roger Vekemans et le chilien Renato Poblete. Il est vrai que deux centres de recherche sont déjà fondés en 1957, soit un an avant la mise sur pied de la FERES –le Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) au sein du Centre jésuite Bellarmino et la Oficina de Sociología Religiosa– au sein de la Conférence Épiscopale chilienne, ce qui facilite la mise en réseau avec le secrétariat de la FERES basé à Bruxelles[4].

Roger Vekemans, jésuite belge, formé aux Pays-Bas, est arrivé à Santiago en 1956 pour participer au développement des sciences sociales au Chili notamment à travers la fondation du Centro de investigación y de acción social. En 1960, Vekemans fonde également le Centro para el desarrollo económico y social de América Latina (DESAL). C'est aussi à cette époque qu'il devient proche collaborateur d'Eduardo Frei et sera considéré comme un des penseurs de la Démocratie chrétienne chilienne.

1. Sur la Homeland Foundation, voir D.S. BOVEE, *The Church & the Land. The National Catholic Rural Life Conference and American Society, 1923-2007*, Washington, Catholic University of America Press, 2010, p. 172-173.

2. Les objectifs de la FERES sont d'« analyser et explorer le phénomène social et religieux à l'œuvre dans la société contemporaine » afin d'aider l'Église catholique à remplir sa mission dans le monde. La FERES entend ainsi être une fédération au sens fort du terme promouvant la collaboration de centres existants et la mise sur pied de nouveaux centres dans les pays qui n'en disposeraient pas, notamment en Amérique latine. *Fascicule de la FERES*, 1968.

3. C. TABLADA PÉREZ, *The decline of certainties. Founding struggles anew. Thebiography of François Houtart*, Panamá, Ruth Casa Editorial, 2018, p. 119.

4. Ces deux centres de recherche chiliens sont répertoriés en 1968 dans le répertoire des centres de recherche socio-religieuses publié par la FERES parmi les 179 centres répertoriés dans le monde. *Directory of Centers for Religious Research and Study*, Louvain, 1968. Archive de l'UCLouvain.

En 1958, Houtart sollicite son soutien intellectuel en tant qu'expert sociologue travaillant en Amérique latine. Pour rappel, nous sommes fin des années 1950, période où du point de vue de l'Église européenne, l'Amérique latine est encore un vaste territoire qui ne fait pas encore l'objet de débat polarisé idéologiquement. Alors que Houtart et Vekemans collaborent activement entre 1958 et 1962 pour la mise sur pied de l'enquête de la FERES sur l'Amérique latine, ils auront des trajectoires et des visions de l'Église en Amérique latine diamétralement opposées à partir de la moitié des années 1960, Houtart s'engageant dans la voie de l'Église des pauvres soutenant la théologie de la libération et Vekemans quittant le Chili pour la Colombie à l'élection de Salvador Allende en 1970 afin de collaborer avec Alfonso López Trujillo, secrétaire puis président du CELAM, fervent opposant à la théologie de la libération.

En 1958, le débat n'est pas encore posé comme tel. Vekemans devient un interlocuteur expert qui permettra une mise en relation entre chercheurs européens et latino-américains. Dans les archives de la FERES, on observe que Houtart tient une correspondance régulière avec Vekemans sur le financement, la structuration et les thèmes de la recherche sur l'Amérique latine. Houtart écrit à Vekemans concernant la tenue de réunions à Santiago, en Belgique, mais aussi à Rome, Paris, Bogota ou New York[1]. Cette correspondance inclut aussi Monseigneur Ligutti et Gustavo Perez, prêtre colombien, sociologue et ancien étudiant de l'Université de Louvain, qui sera le responsable du siège de FERES-Amérique latine à Bogota de 1964 à 1968[2].

La relation épistolaire Houtart–Vekemans ralentit fin 1962, d'une part, parce que l'enquête sur l'Amérique latine touche à sa fin, mais aussi, d'autre part, parce que leur collaboration est ébranlée à la suite du renvoi par Vekemans de deux jeunes chercheurs belges qui travaillaient entre le CIAS et le DESAL –Frédéric Debuyst qui avait participé à l'enquête sur l'Amérique latine et André Corten[3].

Houtart se montre irrité par la sévérité excessive du jugement de Vekemans face aux deux jeunes qu'il considère comme d'excellents chercheurs. Comme on peut le lire dans cet extrait, il insiste encore "par amitié" en montrant son désaccord avec Vekemans:

> Je ne veux pas dire qu'il n'y a pas eu d'erreurs ou de fautes de leur part, mais je crois qu'il faudra que tu fasses fort attention dans l'avenir à la façon dont tu traites les hommes. Je t'assure que c'est en amitié que je désire te le dire, mais cela pourrait un jour [avoir] des retours de flammes.
>
> Il ne suffit pas d'avoir un grand objectif, à consacrer toute son intelligence

1. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart, Dossier Feres Chili – Correspondances.

2. Le siège sera alors transféré à Rio de Janeiro sous la responsabilité du Brésilien Afonso Gregory, prêtre, sociologue de la religion, et ancien étudiant de l'UCL.

3. Tous deux deviendront par la suite professeur d'université: Frédéric Debuyst à l'Université de Louvain, et André Corten à l'Université de Montréal.

> et toutes ses énergies à les réaliser, mais il faut encore savoir ne pas traiter les hommes comme des pions sur l'échiquier. (…)
>
> Crois-moi, cela ne m'empêchera pas de collaborer très royalement avec toutes tes entreprises, mais je regarderai à deux fois avant de conseiller à un des laïcs de s'engager pour les sciences sociales à Santiago[1].

C'est en 1958 que Vekemans propose à Poblete de rejoindre l'équipe de chercheurs de l'enquête sur l'Amérique latine pour les volumes chiliens. Poblete était alors un jeune sociologue qui revenait d'une formation à la Fordham University aux États-Unis. La correspondance à ce propos montre quelques tensions dans cette relation professionnelle. Le premier contact entre Poblete et Houtart n'est d'ailleurs pas convainquant, laissant craindre à Houtart une attitude nonchalante du sociologue chilien. En effet, lors d'un premier séjour en Belgique en 1958, Poblete demande un stage au Centre de recherche socio-religieuse de Bruxelles, stage auquel il ne mettra pas les pieds, sans prévenir, téléphonant à Houtart au moment de s'embarquer pour le Chili :

> Le Père Poblete. Nous avons eu un certain nombre de contacts lors de son séjour en Belgique. Il m'avait demandé de venir en stage au Centre avant son départ immédiat dans une huitaine de jours. J'avais accepté cela avec beaucoup d'enthousiasme et l'avais reçu dès son arrivée. Je lui avais demandé de prendre en mains la constitution du plan concernant le problème des sectes et du protestantisme. Malheureusement sans qu'il m'ait prévenu de la moindre façon, après notre entrevue dans mon bureau, il est parti et n'a plus remis les pieds au Centre durant les huit jours. La seule nouvelle que j'ai eue c'est un coup de téléphone disant qu'il s'embarquait quelques heures plus tard. J'ai confiance dans l'intelligence et dans la perspicacité intellectuelle du Père Poblete, mais j'ai moins confiance dans la stabilité et dans sa possibilité de faire un travail bien suivi[2].

Ces débuts tendus de collaboration entre Houtart et Poblete en 1958 auront tout de même pour résultats la participation active de Poblete à la recherche sur l'État de l'Église et le changement social en Amérique latine avec la publication de deux volumes : un sur les structures sociales au Chili et l'autre sur les structures ecclésiastiques de l'Église chilienne[3].

---

1. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart. Farde correspondance Chili correspondance *Lettre de F. Houtart à R. Vekemans*, 19 nov. 1962.

2. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart. Farde correspondance 1958/1959. *Lettre de F. Houtart à R. Vekemans*, 23 septembre 1958.

3. R. POBLETE, *La estructuras sociales en Chile*, Madrid, Centro de Información y Sociología de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana,1962; R. POBLETE, *La Iglesia en Chile. Las estructuras eclesiásticas*, Madrid, Centro de Información y Sociología de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana,1962.

Le dossier "Chili" de Pro Mundi Vita

Un autre moment de tension entre Houtart et Poblete est directement lié au coup d'état du 11 septembre 1973. Une rupture radicale s'opère entre les deux hommes quand le centre de recherche Pro Mundi Vita publie un dossier sur le Chili en 1974. Ce centre avait été fondé à Bruxelles en 1961 dans la dynamique du concile Vatican II[1]. À partir de 1964, Pro Mundi Vita publie des dossiers sur l'évolution de l'Église dans le monde, et ce, particulièrement dans les pays anciennement colonisés. Les dossiers étaient publiés en cinq langues et envoyés à quelques 10.000 dirigeants ecclésiaux, évêques et supérieurs dans le monde entier. Le contenu de ces dossiers avait donc une importance certaine en termes de géostratégie vaticane. Sur les 85 bulletins publiés entre 1964 et 1981, une quinzaine sont consacrés exclusivement à la situation de l'Église en Amérique latine[2]. Ces dossiers n'étaient que rarement signés.

Le dossier sur le Chili de 1974 fera l'objet d'un courrier du 10 juin 1974 de la part de Houtart au directeur du Centre Pro Mundi Vita, le Père Kerhofs. Houtart se montre "insatisfait du dossier sur le Chili" qui "conduirait à des conclusions tronquées" dans le contexte suivant le coup d'état de Pinochet[3]. Selon Houtart, ce dossier manquait de sérieux analytique et scientifique, sans compter une traduction française de mauvaise qualité. Houtart ne semble alors pas connaître l'auteur du dossier. C'est dans une lettre de réponse du responsable Amérique latine de Pro Mundi Vita, A. Mendoza, que Houtart apprend que l'auteur de ce dossier est un sociologue chilien de renommée mondiale. On pouvait comprendre entre ligne qu'il s'agissait de Poblete.

Mendoza semble aussi être en désaccord avec le point de vue de Houtart écrivant: "Étant donné que l'auteur des 9/10 (…) du dit dossier est de nationalité chilienne et sociologue de renommée mondiale, je ne peux pas m'empêcher de penser très sérieusement que les intellectuels latino-américains doivent être parfois très aimables pour accepter ce qui se publie en Europe ; à moins que l'on puisse cette

1. L'initiative est prise par une série de personnalités – dont le Père néerlandais Montanus Versteeg avec l'appui du Père Tiago Coin – et d'institutions sensibilisées à la question dont le COPAL et la FERES. Par ailleurs, tant Houtart que Poblete feront partie du Conseil consultatif de Pro Mundi Vita.

2. *Le plan pastoral au Chili* (n°1, 1964); *Le Mexique* (n°7, 1965); *La Bolivie* (n°8, 1965); *Le Pérou* (n°11, 1966); *Le Venezuela* (n°14, 1966); *La Colombie* (n°17, 1967,); *Le problème sacerdotal en Amérique latine* (n°22, 1968); *Le Brésil* (n°24, 1968); *L'Argentine* (n°27, 1969); *L'Équateur* (n°31, 1970); *Le Paraguay* (n°38, 1971), Éducation et développement en Amérique latine (n°42, 1971); *L'Amérique centrale et le Panama* (n°46, 1973); *Le Chili* (n°49, 1974); *L'Église au sein des peuples indigènes en Amérique latine* (n°52, 1974); *Les Églises latino-américaines face à l'État et l'idéologie de la Sécurité Nationale* (n°71, 1978); *Le message de Puebla* (n°79, 1979). *Pro Mundi Vita,* Supplément au bulletin n°86, septembre 1981, pp. 23-24.

3. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart. Farde Chili – correspondances. *Lettre de F. Houtart à J. Kerhofs*, Pro Mundi Vita, 10 juin 1974.

fois ci appliquer le 'quandoque bonus dormitat Homerus'"[1] (que le bon Homère sommeille), impliquant donc que Poblete aurait pu, pour rare une fois, fournir une analyse de plus faible qualité.

Quelques semaines plus tard, Poblete répond directement à Houtart insistant sur leur relation de professeur à élève, et posant la question de savoir ce qui constitue un travail scientifique et, entre les lignes, si l'enjeu de la lettre de Houtart serait plutôt un désaccord idéologique, voire politique[2]. Cet épisode marque la polarisation des positionnements au sein de la sociologie et, plus largement, du monde catholique en écho aux troubles politiques latino-américains.

Les titres des volumes grand public de l'enquête de la FERES sur l'Amérique latine témoignent également de cette polarisation. Alors que le titre du premier volumen en français est descriptif – *L'Église à l'heure actuelle de l'Amérique latine* (1965) –, les suivants en anglais, espagnol et portugais mentionnent le terme de "révolution" en lien avec l'émergence de la tendance libérationniste du catholicisme latino-américain dans le courant des années 1960[3].

Conclusions

En conclusion, agir en Amérique latine et documenter l'Amérique latine au tournant des années 1960 et 1970 sont des enjeux interdépendants –s'alimentant l'un l'autre– et cruciaux pour le catholicisme. Cela implique des visions d'Église et des positionnements idéologiques forts. Et ces positionnements politiques se cristallisent davantage dans les réseaux scientifiques visant à documenter l'Amérique latine entre Louvain et le Chili –La FERES et Pro Mundi Vita– qu'à travers une institution comme le COPAL qui observent une certaine retenue dans ses publications sur les évolutions politiques du continent, et ce particulièrement dans le cas chilien. Parallèlement, les prêtres sur le terrain agissent concrètement, parfois même à travers leur mort –comme dans le cas d'André Jarlan–, de par leur posture de prêtre et d'étranger qui deviennent des canaux de dénonciation des violences de la dictature. Enfin, c'est aussi à travers des relations professionnelles et interpersonnelles que sont mises à jour ces tensions, comme on peut le constater dans ces correspondances liées aux travaux de la FERES et de Pro Mundi Vita. Ces sources témoignent de ces points de frictions du catholicisme entre positionnements individuels et institutionnels entre l'Europe et l'Amérique latine.

1. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart. Farde Chili – correspondances. *Lettre de A. Mendoza à F. Houtart*, Pro Mundi Vita, 14 juin 1974.

2. Arch. UCLouvain, Fonds Houtart. Farde Chili – correspondances. *Lettre de R. Poblete à F. Houtart*, Pro Mundi Vita, 10 août 1974.

3. F. HOURTAT, É. PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Tournai, Casterman 1965 ; F. HOURTAT, É. PIN, *The Church and the Latin American Revolution*, New York, Sheed and Ward,1965 ; F. HOURTART, É. PIN, *Los Cristianos en la Revolución de América Latina*, Buenos Aires, Guadalupe 1966 ; F. HOURTAT, É. PIN, *A Igreja na Revolução da América Latina*, New York, Duas Cidades, 1969. Le titre italien est le suivant : F. HOURTAT, É. PIN, *Il Dramma dell'America Latina,* Assisi, Citadella, 1968.

Le Chili dans *La Revue Nouvelle* : plus de cinquante ans d'analyses sociopolitiques, socioéconomiques et socioculturelles et de relations interpersonnelles entre intellectuels belges et chiliens

Geneviève Warland[1]

Créée en 1945 par André Molitor et des catholiques engagés dans un esprit de refondation sociale, *La Revue Nouvelle* s'est imposée dans l'espace public belge comme une revue de référence. Plusieurs générations de membres, en grande partie issus de l'université catholique de Louvain, l'ont animée et enrichie.

Les thématiques abordées dans *La Revue Nouvelle* relèvent du politique, du social et du culturel, mais aussi de l'économique et du religieux : elle est un observatoire des évolutions socio-politiques, socio-économiques et socio-culturelles en Belgique et dans le monde.

Étudier l'attention portée à l'Amérique latine et singulièrement au Chili dans *La Revue Nouvelle* renvoie tant à l'actualité qu'aux évolutions sociétales de moyen et de long terme et à leurs cadres d'analyse. Cette approche vise également à mettre en lumière les relations entre des intellectuels et acteurs religieux, politiques ou économiques chiliens et belges, contributeurs et/ou membres de *La Revue Nouvelle*. Parmi ces derniers se trouvent plusieurs professeurs de l'université catholique de Louvain.

La présente contribution associera, dès lors, l'analyse thématique de près de soixante années de publications sur le Chili dans *La Revue Nouvelle* à l'étude de réseaux professionnels et interpersonnels entre la Belgique et le Chili. Par son objet et sa méthodologie, elle se situe dans le domaine des *Periodical Studies* considérant « les périodiques comme agents intellectuels alimentant ou convertissant les identités intellectuelles, scientifiques, spirituelles, professionnelles, commerciales ou sociales, tout en transmettant les actualités à l'intention de nombreux mouvements, communautés, clubs, universités ou cercles d'influence (...) »[2]. Plus spécifiquement, elle dégagera les thèmes centraux et les interprétations données tant aux événements tragiques qui ont secoué le Chili qu'à ceux qui en ont fait un des pays les plus innovants en termes de démocratie en Amérique latine.

1. UCLouvain.

2. E. STEAD, « Les périodiques comme médiateurs », dans *Journal of European Periodical Studies*, 2019, 4, p. 7.

La Revue Nouvelle, espace de médiation porté par plusieurs générations d'intellectuels issus, pour l'essentiel, de la mouvance catholique

De haut niveau intellectuel et de tendance catholique progressiste, la revue s'adresse à un public cultivé, composé essentiellement d'universitaires, d'enseignants et d'acteurs du monde associatif. Son impact dépasse souvent le cercle des abonnés en raison de la qualité de son contenu ou de la notoriété de ses collaborateurs.

Tel est le constat établi par Giuseppe Orobello dans son mémoire consacré à une étude historique de *La Revue Nouvelle* évoquant ses acteurs et son lectorat[1]. Exigence intellectuelle, rigueur de l'analyse et volonté de fournir des clés pour le débat démocratique, voire le changement sociétal, sont les marques de fabrique de cette revue qui fête aujourd'hui quatre-vingt ans d'existence. La catégorie de génération fournit le cadre approprié pour retracer brièvement l'histoire de la revue par ses acteurs, directeurs et membres du comité de rédaction et, plus largement, contributeurs[2].

La Revue Nouvelle est fondée en 1945 par André Molitor (1911-2005) et quelques anciens collaborateurs de la *Cité Chrétienne*, revue catholique créée par le chanoine Jacques Leclerq (1891-1971), professeur de philosophie à l'université catholique de Louvain. La filiation avec la *Cité Chrétienne* est pleinement assumée sur le plan du positionnement en tant que « chrétiens de gauche »[3]. Le choix d'un titre neutre manifeste une volonté d'ouverture thématique: à côté du religieux, une place est accordée au politique, à l'économique, au social et au culturel. André Molitor assure la direction de *La Revue Nouvelle* de 1945 à 1961. Ce premier comité de direction inclut quatre membres laïcs (juristes diplômés de l'université catholique de Louvain) et trois ecclésiastiques dont l'un, Jean Vieujean (1897-1970), est professeur à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain[4]. Le profil des plus de huit cents collaborateurs réguliers ou occasionnels reflète l'ancrage catholique de la revue : plus du quart sont membres du clergé; les autres, laïcs, sont des journalistes, des écrivains, des fonctionnaires et des enseignants du niveau supérieur universitaire et non-universitaire.

Un rajeunissement des membres des comités de direction et de rédaction s'opère

1. G. OROBELLO, *La remise en question de la démocratie représentative de 1970 à 1980 à travers La Revue Nouvelle. Histoire des idées politiques, sociales et culturelles répandues au sein des intellectuels catholiques progressistes* (Mémoire de fin d'études présenté en vue de l'obtention du grade de maître en histoire. Promoteur G. Warland), Louvain-la-Neuve, 2015, p. 12.

2. G. OROBELLO « Générations. Entretien avec Jean Delfosse, Jean Jadot et André Molitor », *La Revue Nouvelle*, 2005, 10, p. 30-43.

3. A. MOLITOR, « La naissance de *La Revue Nouvelle* », *La Revue Nouvelle*, 2005, 10, p. 18.

4. Sur le rôle de *La Revue Nouvelle* et de ses membres dans la Belgique de l'après-guerre, voir J.-L. JADOULLE, *Chrétiens Modernes ? L'engagement des intellectuels catholiques "progressistes" belges de 1945 à 1958, à travers La Revue Nouvelle, La Relève et l'édition belge de Témoignage chrétien,* Louvain-la-Neuve, Academia, 2003, p. 49-68.

à partir de 1964 sous l'impulsion de Jean Delfosse (1915-2002) qui dirige *La Revue Nouvelle* de 1961 à 1981 : sont intégrés des universitaires fraîchement diplômés comme Michel Molitor (1940), Albert Bastenier (1940-), Étienne Bastin (1941-2013) et d'autres encore, tous issus de l'université catholique de Louvain et, pour la plupart, diplômés en sociologie. Au sein des instances de pilotage de *La Revue Nouvelle*, la génération des juristes et des ecclésiastiques fait ainsi place à celle des universitaires en sciences sociales. La laïcisation des effectifs de la revue est en marche[1], tandis qu'une timide féminisation du comité de rédaction se dessine à la fin des années 1960, notamment avec la participation de l'écrivaine Marie Denis (1920-2006), de même qu'une ouverture à des collaborateurs venant du monde syndical et ouvrier, comme Max Bastin (1919-1971), directeur du Centre d'information et d'éducation populaire du Mouvement Ouvrier Chrétien. Le caractère progressiste de *La Revue Nouvelle* s'affirme à cette époque : tout en restant dans la mouvance chrétienne, elle se positionne plus à gauche que la génération de fondation, mais elle ne cède pas aux analyses marxistes alors en vogue dans certains milieux universitaires. Alors comme aujourd'hui, une pluralité d'attitudes politiques la caractérise comme un lieu de débats et « une instance de critique des pouvoirs"[2] poursuivant un triple but : informer à travers des commentaires critiques ; exercer une fonction pédagogique et proposer des alternatives politiques[3]. Le format éditorial offrant ce cadre est celui du dossier qui réunit des collaborateurs d'horizons divers travaillant dans des centres d'études politiques, économiques et sociales, des institutions de recherche et des universités de même que dans les médias ou le monde associatif. Ces derniers sont souvent belges, mais aussi étrangers, comme on le verra dans le cas qui nous occupe de la présence du Chili dans la revue.

De 1981 à 1993, Michel Molitor (1940-), professeur à l'université catholique de Louvain et spécialiste de la sociologie des organisations, des mouvements sociaux, et des relations industrielles endosse le rôle de directeur de *La Revue Nouvelle*. Comme dans la période précédente, les comités de direction et de rédaction se recomposent au gré des responsabilités professionnelles et des engagements hors *Revue Nouvelle* de plusieurs membres. Ce qui marque cette troisième période est qu'à l'instar de la deuxième, les comités de direction et de rédaction sont plus mixtes au point de vue générationnel : aux anciens s'agrègent des plus jeunes dans un esprit de continuité et d'adaptation dans la réflexion sur les changements sociétaux.

1. O. CHERON, *Dieu dans la Revue Nouvelle. Étude du domaine religieux dans la Revue Nouvelle de 1945 à 1985. L'origine, les acteurs, le fonctionnement, l'évolution et le contenu* (Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié en communication. Promoteur G. Ringlet), Louvain-la-Neuve, 1986, p. 29.

2. « Compte-rendu de la réunion des 15-16 septembre 1979 », dans farde n°87, Archives de l'université catholique de Louvain, Fonds *La Revue Nouvelle*, cité par G. Orobello, *La remise en question de la démocratie représentative de 1970 à 1980 à travers La Revue Nouvelle,* p. 99.

3. « Programme de l'équipe politique de La Revue Nouvelle », dans farde n°9, Archives de l'université catholique de Louvain, Fonds *La Revue Nouvelle*, cité par G. Orobello, *La remise en question de la démocratie représentative de 1970 à 1980 à travers La Revue Nouvelle*, p. 94.

Bien que *La Revue Nouvelle* s'efforce de rester neutre dans le traitement critique des différentes thématiques, ce renouvellement générationnel se caractérise par un ancrage idéologique de plus en plus influencé par l'écologie politique en plein essor depuis les années 1970 et surtout 1980 avec la création du parti écologiste belge en 1980. Néanmoins, une pluralité de points de vue idéologiques se maintient dans le noyau actif de la revue.

En 1993, Théo Hachez (1957-2008), professeur de journalisme à l'Institut supérieur de formation sociale et de communication à Bruxelles, succède à Michel Molitor. Le rajeunissement des effectifs se poursuit, mais ils sont tous encore issus du giron louvaniste et majoritairement masculins. *La Revue Nouvelle* fête ses cinquante ans en 1995 avec un volumineux dossier "Cinquante ans, rebondir" : le constat de la déconfessionnalisation des cadres d'analyse est établi, mais l'adhésion aux valeurs chrétiennes d'une partie des membres comme « la distance critique et l'esprit de révolte contre un monde injuste » forment encore et toujours l'ADN de la revue[1].

Au cours de la période suivante qui débute en 2007 avec la nomination d'un nouveau directeur, Luc Van Campenhoudt (1947-), sociologue, professeur à l'université Saint-Louis à Bruxelles et à l'université catholique de Louvain, *La Revue Nouvelle* redynamise sa mission de revue de débats : est mis en place un laboratoire mensuel, prélude à un dossier, où sont invités des collaborateurs extérieurs. Cette initiative permet le recrutement dans le comité de rédaction de davantage de femmes et de diplômés et enseignants-chercheurs issus de l'université libre de Bruxelles (ULB), non confessionnelle et adepte du libre examen. Comme pour les périodes précédentes, les sciences sociales dominent au regard de la formation des membres des comités de direction et de rédaction. Cela dit, une diversification des disciplines est à l'œuvre : à côté de la sociologie dominante depuis 1960-70 se trouvent les sciences politiques, les sciences économiques, la philosophie, le journalisme, l'histoire et les lettres. À l'instar des générations précédentes, les membres de *La Revue Nouvelle* exercent les métiers d'enseignant-chercheur (à l'université), d'expert ou de conseiller dans des administrations ou des associations.

Devenu professeur émérite, Luc van Campenhoudt ne renouvelle pas son mandat et cède la direction de la revue en 2013. Une codirection se met en place avec Christophe Mincke et Thomas Lemaigre (jusqu'en 2022) suivi par Azzedine Hajji (depuis 2022). Ce dernier est le premier directeur de *La Revue Nouvelle* à ne pas provenir de l'université catholique de Louvain, mais de l'ULB. L'évolution depuis 2007 repositionne *La Revue Nouvelle* dans les espaces idéologique et universitaire belges : le renouvellement des membres reflète le décloisonnement entre les mondes catholique, d'une part, et libéral ou socialiste, d'autre part. Toutefois, le creuset de la revue reste, hier comme aujourd'hui, essentiellement bruxellois, ses activités impliquant des réunions régulières en son siège situé à Bruxelles. Elle reflète les opinions des élites socioculturelles belges francophones de centre gauche associant les chrétiens-démocrates aux écologistes et aux socialistes unis dans la défense des

1. R. ANDRIANNE, « Départ », dans *La Revue Nouvelle*, 1995, 10, p. 65-69.

valeurs démocratiques, du respect des droits humains et de la nature. Les questions de démocratie, de conscience politique, de réduction des inégalités ainsi que d'éducation forment les préoccupations majeures de *La Revue Nouvelle* ; c'est ce que nous allons voir à l'aune du Chili.

La Revue Nouvelle, kaléidoscope de sujets avec comme points nodaux les dossiers thématiques

L'étude quantitative réalisée par Alain Sterckx pour la période 1945-1969 montre que les principaux centres d'intérêt de *La Revue Nouvelle* sont les questions politiques (intérieures et internationales), économiques et sociales (33%), l'Église et la foi chrétienne (17%) et les arts et les lettres (15%). La prise en compte de la dimension diachronique au cours de cette période signale une diminution des thématiques religieuses au profit du socioéconomique et du sociopolitique[1]. Ce constat est corroboré par Olivier Cheron dans son mémoire *Dieu dans la Revue Nouvelle. Étude du domaine religieux dans la Revue Nouvelle de 1945 à 1985 :* exprimé en nombre de pages, les thématiques religieuses couvrent 20 à 30% du total des pages de 1945 à 1960 ; cette proportion ne cesse de baisser jusqu'à ne représenter plus que 5 à 10 % dans les années 1980[2]. Cette tendance s'explique par le fait que le comité de rédaction ne comporte plus de membres de l'Église catholique à partir du début des années soixante et que ses effectifs se rajeunissent, se laïcisent et explorent de nouveaux champs de réflexion et d'action : les mouvements sociaux, l'éducation, la communautarisation et la régionalisation de la Belgique, l'écologie.

Depuis sa création, *La Revue Nouvelle* est structurée en rubriques dont certains intitulés ont été revus au cours du temps. Comme dans toute revue, l'édito est consacré à l'analyse à chaud de l'événement ou des événements au cœur de l'actualité. Une spécificité au titre poétique est la rubrique *La Rose des Vents* présente depuis 1945 : elle fait le point sur l'actualité politique, économique, culturelle, sociale, scientifique. La rubrique a été supprimée dans les années 1990 au profit d'un autre ordonnancement. Un nouvel intitulé apparaît : *Le Mois*. Il propose des articles relativement courts sur des thèmes politiques, économiques, sociaux, culturels en Belgique ou à l'étranger ; il recouvre partiellement la chronique *La Rose des Vents* et une autre rubrique : *Vie internationale*. Les articles d'analyse de plus grande ampleur, colonne vertébrale de *La Revue Nouvelle*, sont publiés indépendamment ou dans un dossier thématique. Les dossiers constituent la marque de fabrique de *La Revue Nouvelle* : ils justifient à eux seuls la lecture d'un numéro dans une perspective d'information comme de formation, la revue servant de référence dans l'enseignement universitaire en

1. Les résultats de Sterckx sont résumés dans J.-L. JADOULLE, *Chrétiens Modernes ?*, p. 60-64.

2. O. CHERON, *Dieu dans la Revue Nouvelle,* p. 44.

Belgique[1] et dans la formation continue des enseignants[2]. La majorité des articles sur le Chili sont publiés dans des dossiers : il s'agit soit de dossiers consacrés à ce pays, soit au continent sudaméricain.

Le Chili dans *La Revue Nouvelle* (1960-2023)

Quantitativement, le Chili est le pays d'Amérique latine le plus étudié dans *La Revue Nouvelle* au cours des années 1960-2023 : sur dix-huit dossiers portant sur des pays en particulier (Argentine, Brésil, Chili, Colombie, Nicaragua) ou sur le continent sudaméricain dans son ensemble, cinq ont comme thème exclusif le Chili ; de même, sur les 221 articles recensés traitant de l'Amérique latine, quarante-cinq sont consacrés au Chili. Par comparaison, le Brésil qui arrive en deuxième position compte deux dossiers et vingt-neuf articles[3]. Seule l'Amérique latine dans son ensemble rivalise avec le Chili : quatre dossiers portent sur le continent sudaméricain dans une perspective comparative ou transnationale et cinquante-huit articles lui sont dédiés[4]. Le critère-clé du regard porté par *La Revue Nouvelle* concerne l'ambition démocratique de l'Amérique latine et la difficulté de la mettre en place. Comme on le verra ci-dessous, l'histoire des pays d'Amérique latine et du Chili en particulier est traversée par la concurrence entre, d'un côté, un modèle démocratique libéral classique qui est celui des élites traditionnelles visant à protéger les libertés individuelles et à limiter la sphère d'action de l'État et, de l'autre, les revendications portées par la classe moyenne et les classes populaires d'une démocratie garantissant l'accès à certains biens de consommation, à l'éducation, à la santé et au développement[5].

Pourquoi une telle attention pour l'Amérique latine et le Chili en particulier ? On peut avancer deux types de raisons : d'une part, des raisons d'ordre intellectuel ; d'autre part, des raisons relationnelles. Dans la première catégorie se trouve l'Amérique latine comme laboratoire précoce de la démocratie, comme continent catholique en manque de prêtres dans les années 1950 et comme espace initiateur du combat altermondialiste avec le premier Forum social mondial à Porto Allegre (Brésil) en 2001. La seconde catégorie renvoie aux liens tissés entre les mondes catholiques belge et latino-américain dès la fin des années 1940 grâce à des personnes

1. Elle fait partie de la bibliographie de plusieurs cours en sciences humaines à l'université catholique de Louvain et est accessible sur le portail Cairn. Info depuis 2021 (pour les numéros depuis 2016).

2. Elle est présente dans les bibliothèques universitaires et publiques belges et aussi dans plusieurs bibliothèques scolaires.

3. Je me limiterai à mentionner les titres et l'année de parution des dossiers : Brésil et théologie(s) (1982) ; Brésil de Bolsonaro : fin de partie ? (2022).

4. Les titres et les années des dossiers sont : Amériques latines… (1973); Amérique latine :? Qué tal? (2006) ; Amérique latine. Avatars de l'État démocratique (2013) ; L'Amérique latine à la croisée des chemins (2018).

5. Telle est la ligne de divergence qui revient dans de nombreux articles et qui est mise en évidence par F. REMAN et X. DUPRET, « L'Amérique latine à la croisée des chemins », dans *La Revue Nouvelle*, 2018, 5, p. 22.

et à des institutions : Joseph Cardijn, fondateur de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC), le Collège pour l'Amérique latine (COPAL) créé à la demande du cardinal van Roey en 1953 à l'université catholique de Louvain, le jésuite Roger Vekemans (1921-2007), envoyé au Chili en 1956 où il dirigea la revue jésuite *Mensaje*[1]. À cet "activisme catholique" s'ajoute la formation des enfants des classes moyennes et supérieures dans les universités européennes malgré un attrait croissant pour les universités nord-américaines à partir des années 1990. L'accueil de nombreux réfugiés chiliens en Belgique après le coup d'État militaire de 1973 tisse des liens entre les membres de *La Revue Nouvelle* des exilés politiques et leurs familles[2].

Plus profondément, ces affinités et intellectuelles et relationnelles s'ancrent dans l'histoire de l'immigration européenne massive en Amérique latine entre 1850 et 1900 et les traditions de mobilisations sociales portées par les nouveaux arrivants contre l'ordre politique oligarchique[3]. Un tel "prolongement de notre culture" expliquerait l'intérêt pour le Chili, qui possède "la plus longue tradition démocratique du monde", le Brésil et l'Argentine dans *La Revue Nouvelle*[4]. À cette explication valant surtout pour les contributeurs laïcs et de centre gauche, base de la revue depuis la fin des années soixante, s'ajoute le missionarisme catholique dont la revue offre un écho dans les années cinquante à quatre-vingt[5] selon un cadre d'interprétation démocrate-chrétien soutenant "[…] le mouvement de l'Église d'Amérique latine et [y voyant] la possibilité de réaliser un vieux rêve : celui de la libération et de l'engagement de l'Église au service de masses appauvries et exploitées, celui d'une Église qui s'engage au service des pauvres, dans laquelle les évêques ont un sens du contact

1. Voir J.-P. MARTHOZ, « La Belgique et les braises latino-américaines », *La Revue Nouvelle*, 1985, 12, p. 499-510. Voir aussi M. MORMONT, *L'Université catholique de Louvain, plaque tournante de la coopération des milieux catholiques belges avec le Chili dans les années soixante* (Mémoire de Licence en Histoire. Promoteur : M. Dumoulin), Louvain-la-Neuve, 2001 et C. Sappia, *Le Collège pour l'Amérique latine de Louvain (COPAL) et son ancrage au Brésil : outil d'un projet d'Église*, 1953-1983 (thèse en histoire, UCLouvain), Louvain-la-Neuve, 2013.

2. Voir les ouvrages collectifs suivants qui font le point sur de nombreux aspects et donnent la parole à des acteurs de ces échanges : *L'Université catholique de Louvain et l'Amérique latine : Regards Métis*, AGL/Approche, Louvain-la-Neuve, 1993 ; I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé ?*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2003 ; C. SAPPIA et P. SERVAIS (dir.), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006.

3. Voir X. DUPRET & F. REMAN, « Libéralisme élitiste et démocratie hégémonique. Deux modèles concurrents au sein des sociétés latino-américaines », dans *La Revue Nouvelle*, 2018, 5, p. 49-55.

4. C. BRAECKMAN, « Amérique latine : notre passé ou notre avenir ? », *La Revue Nouvelle*, 1982, 2, p. 143.

5. Dans les années 1950, l'équipe religieuse de *La Revue Nouvelle* compte dans ses membres le chanoine François Houtart (1925-2017), professeur à l'université catholique de Louvain (O. Cheron, *Dieu dans la Revue Nouvelle,* p. 32). Il livre plusieurs articles sur l'Amérique latine dans *La Revue Nouvelle* : Révolution en Amérique latine (1955) ; Lettre au retour de Managua (1983) ; La visite de Jean-Paul II à Cuba (1998).

pastoral et où il est possible de vivre une réelle participation"[1].

D'un point de vue statistique, les rubriques dans lesquelles paraissent les articles sur le Chili sont, par ordre décroissant, les dossiers (vingt-deux articles sur quarante-cinq), la rubrique "Vie internationale" dans les années soixante et septante qui se fond par la suite dans "Le Mois" (seize articles), les articles publiés isolément (quatre articles). Deux publications ressortissent, pour la première, à la rubrique "L'Église et les Chrétiens face aux temps présents"[2], et l'autre à une rubrique occasionnelle, "Controverse", proposant un droit de réponse. Ceci nous amène à évoquer les thématiques couvertes par ces publication.

Depuis 1965, *La Revue Nouvelle* offre une fresque sur l'histoire du Chili qui renvoie aux événements importants que le pays a traversés: l'établissement de la démocratie chrétienne avec Eduardo Frei (1964-1970) ; le régime socialiste de Salvador Allende (1970-1973) ; le coup d'État militaire d'Augusto Pinochet et la dictature néolibérale mise en place (1973-1990) ; le retour à la démocratie dans les années 1990 jusqu'à la première tentative avortée de proposer une nouvelle constitution pour le pays en 2023. Les deux autres thématiques centrales concernent le rôle de l'Église catholique au Chili et le modèle économique, de la redistribution des terres sous Allende à la promotion du néo-libéralisme sous Pinochet et ses conséquences jusqu'à aujourd'hui : les inégalités sociales importantes qui débouchent sur des contestations s'exprimant dans les urnes ou dans la rue.

Sur les quarante-cinq articles, trois sont consacrés aux questions religieuses[3], quatre à des phénomènes culturels ou sociaux[4]; cinq aux questions juridiques et mémorielles de la période de la dictature[5]; huit aux questions économiques, souvent

1. O. CHERON, *Dieu dans La Revue Nouvelle,* p. 85.

2. Cette rubrique existe jusqu'en 1985 sous différents intitulés : *L'Église et le christianisme face aux temps présents* (1947-1960); *L'Église et les Chrétiens face aux temps présents* (1961-1966); *L'Église aujourd'hui* (1968-1985) O. Cheron, *Dieu dans La Revue Nouvelle*, p. 27.

3. Pour la lisibilité de l'énumération, nous nous limitons à donner les auteurs, le titre et l'année de parution : G. LEMERCIER, Le monastère de Cuernavaca crée un centre psychanalytique, 1966 ; M. XHAUFFLAIRE & R. VANDER GUCHT, Les chrétiens à l'heure chilienne, 1974 ; C. CONDAMINES, L'Église et la junte, 1974.

4. F. ALVERA ATLAGICH & C. M. ROZAS, Chili. La révolution des Pingouins, symptôme d'une crise néolibérale, 2007 ; F. REMAN, Chili. Plus qu'un mouvement étudiant, 2011 ; B. CARON, La Lira popular. Expression de la culture populaire chilienne à la fin du 19e siècle, 2011 ; P. PAVEZ VERDUGO, Mouvement féministe. Une marée aux accents internationaux, 2021.

5. J. De MUNCK, Chili. Ciel gris à Santiago, 1994 ; J. De MUNCK, Pinochet, héros et victime de la mondialisation, 2000 ; J. BUERNEO, L'affaire Pinochet et le troisième mur, 2000 ; T. HACHEZ, Pinochet : Los dictadores nunca acaban bien, 2000 ; J. MAGASICH, La Commission de vérité et de réconciliation au Chili, 2003.

en lien avec des aspects politiques et sociaux[1]; enfin, vingt-et-un article se focalisent sur la politique dans ses implications économiques et/ou sociétales, souvent dans une perspective historique ou sociologique[2].

Au niveau des dossiers, le tableau ci-dessous montre leur cadence, leur orientation thématique, les auteurs et les titres des articles. Il appert que l'élément suscitant la publication d'un dossier relève du politique: le coup d'État militaire et ses conséquences pour l'Église catholique (1974) ; les protestations nationales contre la dictature (1983) ; le plébiscite du 5 octobre 1988 qui marque le désaveu de la dictature et l'entame vers la transition démocratique (1988) ; l'arrestation de Pinochet à Londres le 16 octobre 1998 qui inaugure une nouvelle ère dans le droit international et opère un tournant dans la condamnation des crimes du pinochetisme par la justice chilienne (2000) ; enfin, l'arrivée au pouvoir des partis de gauche avec l'élection de Gabriel Boric en 2021 et la promesse d'un référendum en vue d'une nouvelle constitution pour le Chili (2021).

1. P. DEVOS, Le président Frei et la réforme agraire, 1966 ; S. GONZALEZ, Le désastre agricole au Chili, 1975 ; F. GENCARELLI & A. REATI, L'intervention nord-américaine au Chili : l'économie remplace les armes, 1975 ; M. ALVAREZ GARCIA, Le Chili quitte le pacte andin ou la loi de la junte, 1977 ; J. ROSENOER, Le vrai bulletin de l'élève modèle du FMI, 1988 ; I. LARRAECHEA, Chili. Le miracle économique, 1993 ; F. Alvear ATLAGICH, Longue et sinueuse crise du Chili néolibéral, 2021 ; X. DUPRET, Le Chili, un modèle économique dépassé ?, 2021.

2. P. DEVOS, Le Chili entre en scène: l'opération prestige du président Frei, 1965; J. RUIZ-TAGLE, Amérique latine: un bilan de l'expérience chilienne, 1968; P. PATRICK, Chili 1969: bilan électoral et perspectives d'avenir, 1970; F. DEBUYST, Chili : de la voie légale à la résistance armée, 1973; F. DEBUYST, Chili : la démocratie et sa négation, 1975; F. GONZALES-FERRADA, Les forces armées chiliennes et la politique, 1983; F. GONZALES-FERRADA, La mosaïque de la résistance, 1983 ; L. GUTIÉRREZ-MUÑOZ, 1973-1980 : un régime en quête d'un modèle, 1983 ; F. DEBUYST, Un Chili autre et retrouvé, 1987 ; M. A. GARRETÓN, La peur et les dictatures militaires, 1988 ; M. MOLITOR, Renaissance de la démocratie chilienne, 1988 ; A. FRANSSEN, Chili. Chroniques de *Los nuevos tiempos*, 1995 ; P. da SILVER, Pinochet, l'Amérique latine et la globalisation, 2000 ; J. MAGASIC, Chili, pays laboratoire, 2000 ; F. REMAN, À la chilienne ?, 2010 ; F. REMAN, Chili. Chronique d'une défaite et d'une victoire annoncées, 2010 ; F. REMAN, Chili. Les défis de Michelle Bachelet, 2014 ; P. STÉVENNE, Chili : ce qui se passe là-bas, 2019 ; F. REMAN, Chili, changement d'époque, 2021 ; F. REMAN, Une Constitution pour ouvrir une nouvelle ère, 2021 ; J. MAGASICH, Aperçu de l'histoire constitutionnelle du Chili, 2021 ; F. REMAN, Chili. Gabriel Boric, de Punta Arenas à La Moneda, 2022 ; F. REMAN, Nouvelle Constitution : un rendez-vous manqué pour le Chili, 2023.

1974	Chili: l'Église et la junte	"La main de Dieu"; Les premières déclarations ; Le Vatican ; Le cardinal ; Les organismes collectifs de l'épiscopat ; Les évêques ; Les prêtres et le peuple chrétien ; Les œuvres de miséricorde ; Quand les forces politiques jugent l'Église ; La Démocratie chrétienne ; L'Église universelle ; Bilan et perspectives (Carlos Condamines)
1983	Chili, dix ans après	Une dictature en crise (R.N.) Les forces armées chiliennes et la politique (Fernando Gonzales-Ferrada) 1973-1980: un régime en quête d'un modèle (Luis Gutiérrez-Muñoz) La mosaïque de la résistance (Fernando Gonzales-Ferrada) Document : le plan du travail
1988	Chili: la longue marche	Renaissance de la démocratie chilienne (Michel Molitor) La peur et les dictatures militaires (Manuel Antonio Garretón) Le vrai bulletin de l'élève modèle du FMI (entretien d'Anne Peeters avec Joëlle Rosenoer)
2000	Pinochet, héros et victime de la mondialisation	Pinochet, héros et victime de la mondialisation (Jean De Munck) Chili, pays laboratoire (Jorge Magasich) L'affaire Pinochet et le troisième mur (Jose Burneo) Pinochet: "Los dictadores nunca acaban bien" (Théo Hachez)
2021	Chili, changement d'époque	Chili, changement d'époque (François Reman) Une Constitution pour ouvrir une nouvelle ère (François Reman) Longue et sinueuse crise du Chili néolibéral (Fernando Alvear Atlagich) Mouvement féministe. Une marée aux accents internationaux (Paulina Pavez Verdugo) Aperçu de l'histoire constitutionnelle du Chili (Jorge Magasich) Le Chili, un modèle économique dépassé? (Xavier Dupret)

Cet ensemble offre une vision évolutive de la politique, de l'économie et de la société chilienne dont je dégagerai les lignes d'interprétation majeures. Le principal cadre d'analyse à partir duquel le Chili est étudié repose sur les principes démocratiques occidentaux : l'État de droit et l'État-providence. En découlent les balises d'évaluation suivantes : réduction des inégalités économiques et sociales, accès universel à une éducation et à des soins de santé de qualité et, plus récemment, prise en compte des droits des minorités ethniques.

Le traitement de ces thématiques se répartit sur quatre périodes bien distinctes : dans les années soixante, le Chili est appréhendé comme un pays en voie de développement où s'établit la Démocratie chrétienne visant une société plus égalitaire et orientée vers la modernisation. Vient ensuite dans les années soixante-dix et quatre-vingt l'analyse de la mise en place de la dictature, de son rapport à l'Église, de son système répressif ainsi que, progressivement, de ses signes de faiblesses et de l'apparition des germes du changement. Des années quatre-vingt-dix jusqu'au début des années deux mille, la transition démocratique et les questions mémorielles liées aux crimes de la dictature sont au cœur des préoccupations des auteurs de *La Revue Nouvelle*. Enfin, depuis les manifestations des lycéens en 2006, ce sont les soubresauts d'une société néolibérale dont le modèle est régulièrement contesté qui constituent, avec le retour de la gauche au pouvoir, les thèmes récurrents.

Dans les années soixante, les articles, souvent rédigés par des coopérants, mettent en évidence les avancées économiques et sociales soutenues par la Démocratie chrétienne[1] : réforme agraire avec expropriations, indemnisations et redistributions des terres pour lutter contre la misère et diminuer la dépendance par rapport à l'étranger ; valorisation du commerce des matières premières ; coopération technique qui modernise à la fois l'industrie et l'université. Ces articles évoquent le soutien que la Démocratie chrétienne apporte à la doctrine sociale de l'Église venant en aide aux plus pauvres. Ils se placent dans la perspective d'une coopération technique entre la Belgique et le Chili, comme l'indique François Persoons qui plaide pour une « méthode démocrate-chrétienne pratique, progressive, de transformation sociale. […]. On ne fait pas une révolution sociale avec le seul concours de juristes idéalistes et de technocrates lointains. Il faut un encadrement populaire compétent et militant »[2].

La période de la dictature est couverte par un plus grand nombre d'articles à la palette thématique plus large. Le premier dossier *L'Église et la junte* (1974), intégralement de la plume de Carlos Condamines, prêtre et sociologue français, établit un bilan critique de l'attitude des autorités de l'Église catholique chilienne qui, lors de l'installation de la dictature, ne se seraient pas opposées assez fortement

1. P. DEVOS, « Le Chili entre en scène : l'opération "prestige" Gutiérrez-Muñoz du président Frei », dans *La Revue Nouvelle*, 1965, p. 198-201 ; P. DEVOS, « Le président Frei et la réforme agraire », dans *La Revue Nouvelle*, 1966, p. 181-189 ; F. PERSOONS « Chili : La naissance d'une coopération », dans *La Revue Nouvelle*, 1966, p. 482-501 ; P. PATRIC « Chili 1969 : bilan électoral et perspective d'avenir », dans *La Revue Nouvelle* (1970), p. 72-80.

2. F. PERSOONS, « Chili : La naissance d'une coopération », p. 495.

aux maltraitances des chrétiens de gauche, lesquels, pour un certain nombre dont il fait partie, ont dû s'exiler. Les deux dossiers suivants –*Chili, dix ans après* (1983); *Chili : la longue marche* (1988)–, montrent les échecs de la dictature du Général Pinochet pour laquelle Luis Gutiérrez-Muñoz distingue quatre périodes: une première période faite de violence et de destruction de l'organisation de la classe ouvrière (1973-74) ; une deuxième période de répression sélective (1974-77) ; une troisième période de définition d'un modèle politique basé sur les principes du nationalisme, du corporatisme, de l'antisoviétisme et de l'antimarxisme et doté d'un discours néolibéral sur la modernité et la consommation (1977-80). Enfin, les années 1980 signent une période de crise s'exprimant dans des manifestations d'étudiants et d'ouvriers[1]. Au plan des constats, ce sont les impacts sociaux désastreux du modèle économique néolibéral établi par le pouvoir militaire que toutes les contributions au cours de cette période dénoncent. Au plan des analyses prospectives, ce sont les acteurs et les lieux de transformation économique, sociale et politique qui sont scrutés. Parmi ces derniers se trouvent les micro-projets, telles que les coopératives agricoles, souvent soutenus par des pays tiers dans le cadre de la coopération au développement de même que les centres d'études et les fondations et ONG européennes et américaines[2]. Ce sont également les actions à entreprendre qui sont esquissées, comme dans le dossier de 1983 :

> Il faudra que les nouvelles forces sociales, si elles réussissent leur percée, s'attellent à des tâches beaucoup moins spectaculaires que des nationalisations fracassantes ou des distributions forcées de moyens de production [à l'instar du régime d'Allende]. Ici comme ailleurs, les préalables sont la décongestion des appareils bureaucratiques que la droite et la gauche ont contribué à rigidifier, l'alimentation et le développement d'un arrière-pays délaissé au profit d'agglomérations tentaculaires, la sélection de cibles industrielles réalisables et définies en fonction de potentialités réelles[3].

La réduction des inégalités, base au développement de la démocratie et voie pour la transition, sert encore de socle au dossier de 1988 analysant la défaite de Pinochet au référendum du 5 octobre 1988 et les perspectives de changement politique. Dans son article *Renaissance de la démocratie chilienne*, Michel Molitor insiste sur cet aspect comme sur la nécessité de changements institutionnels. Les vecteurs de la transition démocratique que sont les partis du centre ou de gauche doivent, selon lui, impérativement être soutenus par une droite démocratique importante défendant la justice sociale et, "en appui implicite à l'opposition"[4], par l'Église dont il rappelle

1. L. GUTIÉRREZ-MUÑOZ, «1973-1980 : un régime en quête d'un modèle», dans *La Revue Nouvelle*, 1983, 12, p. 489-494.

2. F. DEBUYST, «Un Chili autre et retrouvé», dans *La Revue Nouvelle*, 1987, 1, p. 19-30.

3. LA REVEU NOUVELLE, «Une dictature en crise», dans *La Revue Nouvelle,* 1983, 12, p. 482.

4. M. MOLITOR, «Renaissance de la démocratie chilienne», dans *La Revue Nouvelle*, 1988, 12, p. 17.

que les positions publiques ont joué un rôle essentiel dans la tenue d'un plébiscite correct. Néanmoins, Molitor en souligne les ambivalences : "championne courageuse des droits de l'homme, l'Église au Chili comme ailleurs est partagée sur les choix proprement sociaux. Une présence remarquable au monde populaire coexiste parfois difficilement avec certaines logiques institutionnelles –surtout marquées dans la hiérarchie– qui l'empêchent d'adhérer à une vision de transformation sociale"[1].

Deux thèmes centraux orientent les articles et le dossier *Pinochet, héros et victime de la mondialisation* (2000) qui portent sur la transition démocratique des années 1990 : d'un côté, la réduction –somme toute relative– des inégalités économiques et sociales ; de l'autre, l'absence de condamnation des crimes du régime de Pinochet en vertu de la loi d'amnistie jusqu'à son arrestation et la fin d'une décennie d'impunité.

Dressant le bilan du gouvernement Aylwin, l'économiste chilien Ignacio Larraechea estime qu'il a échoué dans la construction d'une société sans exclusion malgré un « (…) renforcement des organisations sociales comme en témoignent l'appui donné au syndicalisme et l'encouragement au dialogue entre les organisations de travailleurs et les organisations patronales ». Dès lors, le plus grand défi consiste à « (…) encadrer socialement un modèle économique de marché »[2]. Un constat similaire est établi par le sociologue belge Abraham Franssen pour le gouvernement d'Eduardo Frei Ruiz-Tagle dans un article mettant en scène le contraste entre les *población* et les quartiers riches tout en insistant sur les clivages dans de nombreux domaines dont l'enseignement.

L'autre thématique, juridique et mémorielle, est prise en charge par le sociologue et philosophe du droit, Jean de Munck, dans un article de 1994, *Ciel gris à Santiago*[3] et dans le dossier qu'il dirige : *Pinochet, héros et victime de la mondialisation* (2000). Alors que l'article dénonce l'amnistie des responsables des crimes commis pendant la dictature de Pinochet sur fond d'une société néo-conservatrice, le dossier relève un changement de culture politique dont atteste l'activation de la justice au Chili condamnant vingt-cinq officiers pour meurtres, tortures et enlèvements[4]. Cette nouvelle voie est saluée par l'historien chilien, exilé en Belgique, Jorge Magasich : « Le rétablissement de la démocratie au Chili, après dix-sept ans de dictature et dix ans de transition ambigüe, passe par la restauration de la justice, non seulement pour briser l'inacceptable impunité, mais aussi pour établir la souveraineté du droit »[5].

La dernière période, inaugurée par les protestations des élèves en 2006 contre le financement du système éducatif, voit la parution d'articles et d'un dossier *Chili, changement d'époque* (2021) essentiellement consacrés aux mouvements sociaux sur fond de société néolibérale inégalitaire et à la consolidation de la démocratie

1. M. MOLITOR, « Renaissance de la démocratie chilienne », p.18.

2. I. LARRAECHEA, « Chili. Un miracle économique », dans *La Revue Nouvelle*, 1983, 11, p. 25.

3. J. De MUNCK, « Ciel gris à Santiago », dans *La Revue Nouvelle*, 1984, 11, p. 19-23.

4. J. De MUNCK, « Pinochet, héros et victime de la mondialisation », dans *La Revue Nouvelle*, 2000, 7-8, p. 46.

5. J. MAGASICH, « Chili, pays laboratoire », dans *La Revue Nouvelle,* 2000, 7-8, p. 63.

avec l'espoir d'une nouvelle constitution.

François Reman, devenu l'expert pour le Chili dans *La Revue Nouvelle*, résume en 2021 la situation depuis 1990 comme suit :

> Il [le Chili] s'est incontestablement modernisé. Il a drastiquement fait chuter la pauvreté. Il a diminué l'influence d'un conservatisme moral étouffant. Il s'est repositionné sur la scène internationale et s'est assuré que les forces armées respectent les institutions démocratiques. Par contre, la prudence est restée de mise quand il s'est agi de réformer le cadre de l'orthodoxie néolibérale imposé pendant la dictature[1].

C'est précisément la contestation de ce cadre qui est thématisée par les articles au cours des années 2000 avec une confiance croissante dans la possibilité d'établir une société plus démocratique et égalitaire. Sont abordés les manifestations des lycéens et étudiants en 2006, en 2011 et en 2018, largement soutenues par la population[2], la nouvelle vague féministe[3] et le parcours de Gabriel Boric, leadeur du mouvement étudiant devenu député en 2014 de Convergence sociale réunissant les partis de gauche[4]. L'élection de Boric comme président en 2021 est interprétée comme « un basculement historique que l'on doit à une génération d'anciens étudiants qui, en 2011, a acquis la conviction qu'il fallait transformer profondément leur pays »[5]. Pour la première fois depuis la dictature, une assemblée instituée par référendum entame le processus de révision de la constitution de 1980.

Une nouvelle constitution pour le Chili est le thème-phare qui tient François Reman en haleine de 2018 à 2023. Il en détaille le contenu –droits sociaux (salaire décent, droit de grève et liberté syndicale, système de santé public universel, éducation publique de qualité, accès à un logement digne) ; droit à l'eau comme bien commun ; régime présidentiel modéré avec système législatif bicaméral ; rôle interventionniste de l'État en matière économique et système de sécurité sociale ; reconnaissance de l'existence des populations indigènes– soulignant à la fois sa modernité et sa radicalité[6]. La déception perceptible suite à son rejet à 62% ne cède en rien à l'analyse des causes, établie à partir des constats du sociologue Manuel Antonio Garretón et d'autres intellectuels et professeurs d'université chiliens :

1. F. REMAN, « Chili, changement d'époque », dans *La Revue Nouvelle*, 2021, 5, p. 26.

2. F. ALTAGLICH et C. ROZAS, « La révolution des pingouins », dans *La Revue Nouvelle*, 2007, 1-2, p. 16-21, F. REMAN, « Chili. Plus qu'un mouvement étudiant », dans *La Revue Nouvelle*, 2011, 11, p. 15-18 et P. STÉVENNE, « Chili : ce qui se passe là-bas », dans *La Revue Nouvelle*, 2019, 8, p. 10-14.

3. P. PAVEZ VERDUGO, « Mouvement féministe. Une marée aux accents internationaux », dans *La Revue Nouvelle*, 2021,5, p. 42-47.

4. F. REMAN, « Chili. Gabriel Boric, de Punta Arenas à La Moneda », dans *La Revue Nouvelle*, 2022, 5, p. 8-11.

5. F. REMAN, « Chili. Gabriel Boric, de Punta Arenas à La Moneda », p. 11.

6. F. REMAN, « Une Constitution pour ouvrir une nouvelle ère », dans *La Revue Nouvelle*, 2021, 5, p. 29-33.

propositions trop maximalistes et trop à gauche pour des parties non négligeables de la population ; promotion du texte imprégné d'un narratif déconnecté des réalités des classes populaires (notamment à travers les valeurs postmodernes de fluidité de genre, d'écoféminisme, d'antispécisme) ; refus de reconnaitre le droit à l'autodétermination et des droits collectifs à la terre et aux ressources naturelles aux populations autochtones, notamment aux Mapuches[1].

Ce survol thématique à partir du contenu des articles et des dossiers révèle la vision contrastée d'un pays aux trajectoires économiques, politiques et culturelles marquées par de profonds clivages. Quelle que soit la période, les auteurs décèlent les facteurs de changement et de progrès politiques, économiques et sociaux dans la classe moyenne éduquée, dans les communautés paysannes organisées en coopératives, dans les syndicats et dans l'Église. Leurs analyses ne sont pas exemptes de projections considérant les pays d'Amérique latine comme « une sorte de mythe porteur d'espoir en matière d'évolution politique, économique, sociale, éducative de la société en général »[2]. Ces projections émanent tant de Chiliens qui souhaitent un avenir meilleur pour leur pays que de Belges qui y voient un lieu d'exploration de nouvelles voies, un « laboratoire de la démocratie », pour reprendre le titre d'une contribution de Jorge Magasich.

La Revue Nouvelle et son réseau de contributeurs sur l'Amérique latine, plus particulièrement sur le Chili

En 1965, Jean Delfosse acquiesce à la proposition de Patrick Devos, coopérant belge en poste à l'université du Chili, d'envoyer des billets réguliers sur l'Amérique latine car, dit-il, « nous avons bien de la peine à trouver des collaborateurs qui nous apportent une information directe sur cette partie du monde »[3]. Cet aveu, certes sincère, ne vaut pas pour toutes les périodes, et encore moins pour celle qui commence au milieu des années 1970. En effet, le réseau des contributeurs latino-américains, et plus spécifiquement chiliens dans le cas qui nous occupe, s'établit grâce aux liens que tissent les membres de *La Revue Nouvelle* avec des ressortissants de cette partie du monde.

Ces liens dépendent largement de la politique de coopération mise en place dans les universités belges pour contribuer au développement de ces pays dits alors du « tiers monde ». L'université catholique de Louvain y est particulièrement active : elle octroie des bourses de coopération au développement dès 1962 ; suite à l'accord de 1966 entre la Belgique et le gouvernement démocrate-chrétien de

1. F. REMAN, « Nouvelle constitution : un rendez-vous manqué pour le Chili », dans *La Revue Nouvelle*, 2023, 1, p. 12-16.

2. M. BONAMI, « Mon expérience de coopération au Chili », dans I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé ?*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 102.

3. J. Delfosse à Patrick Devos, 10 août 1965, copie de courrier envoyé, dans Archives de l'UCLouvain, Papiers de *La Revue Nouvelle*, RN 414 : Amérique latine 1959-1968.

Frei, le nombre d'étudiants chiliens venant étudier à Louvain augmente[1]. De manière générale, ils sont les principaux bénéficiaires des bourses accordées aux étudiants latino-américains entre 1974 et 2001[2]. Si l'arrivée de réfugiés chiliens en Belgique en 1974-1975 fournit un élément d'explication, les nombreux contacts entre l'université catholique de Louvain et les universités chiliennes en apportent un autre. Au cours des années quatre-vingt, elle multiplie les accords d'échanges avec ces dernières dans les domaines des sciences sociales, de la psychologie et des sciences de l'éducation[3], de l'agronomie et de la médecine[4]. La coopération fait place au partenariat : les échanges deviennent réciproques[5], et l'université catholique de Louvain envoie des étudiants en stage au Chili[6].

Au maintien des relations entre les étudiants latino-américains diplômés et l'université catholique de Louvain lors de leur retour au pays[7] s'ajoute une institution qui joue un rôle non négligeable dans le réseau d'universitaires belges et chiliens: l'université académique d'humanisme chrétien (UAHC) créée en 1988 à partir de l'académie d'humanisme chrétien fondée en 1975 sous l'impulsion du cardinal Raúl Silva Henríquez. Analysant les réalités politiques, économiques, sociales et culturelles du Chili et explorant des solutions d'amélioration, elle est un des rares lieux-refuge où pouvait s'exercer une certaine liberté de pensée et d'action. Plusieurs professeurs de Louvain la fréquentent[8]. Dès 1984, Michel Molitor y prodigue chaque année des cours dans le Programme d'Économie du Travail (PET) et participe à des activités de recherche[9]. Il noue des relations professionnelles et amicales avec des collègues et des étudiants qui, pour certains, poursuivent leur formation à Louvain,

1. A. M. BIDEGAIN, « Une histoire dans l'ombre. L'initiative des femmes dans le développement des rapports entre l'UCL et l'Amérique latine à l'aube du concile Vatican II », dans C. SAPPIA et P. SERVAIS (dir.), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006, p. 128.

2. C. DUQUE, « L'engagement international de l'UCL en Amérique latine », dans I. Yépez del Castillo (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé ?*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 40.

3. M. BONAMI, « Mon expérience de coopération au Chili », p. 101-108.

4. Voir I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé ?*, p. 79 sq.

5. Sur l'importance de la réciprocité des échanges, voir notamment F. DEBUYST, «Des apports réciproques UCL-Amérique latine » et « Regards croisés "Qu'avons-nous appris ensemble ?" », dans I. Yépez del Castillo (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 87-90 ; p. 157-172.

6. Sur les stages de Belges au Chili et en Amérique latine, voir particulièrement les tables rondes des différentes facultés dans I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir.), *L'Amérique latine et l'UCL*, p. 141.

7. P. SERVAIS, « Louvain et l'Amérique latine au 20e siècle. Quelques pistes et matériaux », dans C. Sappia et P. Servais (dir.), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine*, Louvain-la-Nueve, Academia Bruylant, 2006, 2006, p. 58.

8. F. DEBUYST, « Des apports réciproques UCL-Amérique latine », p. 89.

9. Ses rapports avec le Chili sont évoqués dans « Regards croisés "Qu'avons-nous appris ensemble ?" », p. 163-165.

principalement en sciences économiques, politiques ou sociales. La proximité entre *La Revue Nouvelle* (dont Michel Molitor est le directeur au cours de ces décennies et qui compte plusieurs sociologues louvanistes dans son comité de rédaction) et l'université catholique de Louvain permet à la première de bénéficier des réseaux de la seconde pour la rédaction de contributions sur l'Amérique latine et le Chili.

Les quarante-cinq articles sur le Chili entre 1965 et 2023 ont été rédigés par trente-et-un contributeur dont quinze par des latino-américains : quatorze Chiliens et un Péruvien[1]. Parmis ces derniers, la plupart sont des contributeurs occasionnels recrutés pour leur expertise sur un sujet précis relevant de la politique, de l'économie, du droit, de la sociologie ou de l'histoire. D'autres sont récurrents : tels l'historien Jorge Magasich, exilé chilien installé en Belgique à la suite du coup d'État de 1973, professeur émérite d'histoire contemporaine et d'histoire de l'Amérique latine à l'Institut des hautes études en communication sociale (IHECS) et contributeur assidu à *La Revue Nouvelle* de 2000 à 2021, et le sociologue Fernando Alvear Atlagich, chercheur en sociologie à l'université du Chili et membre du parti Convergence sociale, qui a signé plusieurs articles critiques sur le néolibéralisme (2018-2021).

Occasionnels ou récurrents, les contributeurs chiliens sont pour un nombre important des connaissances de Michel Molitor qui ont séjourné à Louvain pour une maîtrise ou un doctorat ou ont été ses collègues au sein de l'UAHC. Tels l'économiste Ignacio Larraechea, détenteur d'un doctorat en sciences sociales de l'université catholique de Louvain, directeur de l'ONG Acción Empresas et professeur à l'université du Chili, et le sociologue Manuel Antonio Garretón (1943-), professeur à l'université du Chili et auparavant fondateur du département de sociologie de l'UAHC.

Depuis la coordination du dossier "Amérique latine: qué tal?" en 2006, François Reman, journaliste et diplômé d'un master complémentaire en relations internationales de l'université catholique de Louvain, est devenu l'expert interne de *La Revue Nouvelle* pour les pays sud-américains et, plus particulièrement, le Chili où il a été journaliste correspondant pour *La Libre Belgique* de 2010 à 2013. C'est d'ailleurs lui qui signe le plus grand nombre d'articles sur ce pays (huit au total). À l'instar de Michel Molitor, il a noué diverses amitiés intellectuelles dont *La Revue Nouvelle* a bénéficié, comme avec Fernando Alvear Atlagich mentionné ci-dessus.

Ces quelques lignes montrent à quel point *La Revue Nouvelle* s'insère dans le réseau intellectuel entre Chiliens et Louvanistes. Cela s'applique particulièrement pour les générations des sociologues des années soixante aux années deux mille : les Michel Molitor, Jean De Munck et Abraham Franssen. La valorisation des contacts personnels au service d'une revue de débats intellectuels est notable. Aujourd'hui, ces contacts passent principalement par François Reman qui dispose d'un réseau chilien et belge un peu moins "louvanocentré" que précédemment, mais toujours dans l'esprit de la gauche chrétienne.

1. Il s'agit par ordre alphabétique de M. ALVAREZ GARCIA; F. ALVERA ATLAGICH; J. BURNEO (péruvien); P. da SILVERA; M. ANTONIO GARRETÓN; F. GENCARELLI; F. GONZALES-FERRADA; S. GONZALES; L. GUTIÉRREZ-MUÑOZ; I. LARRAECHEA; J. MAGASICH; P. PAVEZ VERDUGO; A. REATI; C. M. ROZAS; J. RUIZ-TAGLE.

Conclusion

Les revues sont des lieux de circulation de savoirs par la diffusion d'expériences et d'analyses sociopolitiques, socioéconomiques et socioculturelles. L'étude menée ici sur plus de cinquante ans de présence du Chili dans *La Revue Nouvelle* en est une parfaite illustration.

Elle montre, en effet, le rôle de médiation que la revue a joué entre la production d'analyses de niveau universitaire sur le Chili et un public plus large (enseignants, acteurs sociaux, lecteurs de la mouvance social-chrétienne et au-delà). Ces analyses résultent, pour une très grande partie, de professeurs ou de diplômés de l'université catholique de Louvain, belges ou chiliens, comme de membres de leur réseau professionnel et amical en Belgique et au Chili. Elles révèlent les liens étroits qui unissent le collectif de *La Revue Nouvelle* par son ancrage louvaniste et les intellectuels chiliens, particulièrement depuis le coup d'État de Pinochet. Déjà auparavant, un écho avait été donné aux évolutions en Amérique latine par le biais d'ecclésiastiques tels que François Houtart soucieux de la situation de l'Église.

Les interprétations des événements traversés par le Chili sont toujours formulées à partir d'un cadre intellectuel démocrate-chrétien (des années soixante aux années 2000) ou démocrate de gauche (à partir des années 2000). Les critiques adressées au modèle néo-libéral institué par la dictature de Pinochet dont le Chili peine à se dégager constituent une des lignes de force majeures des articles des années quatre-vingt aux années 2020. Qu'il s'agisse de la réduction des inégalités économiques et sociales, d'un accès plus démocratique à l'éducation, de la révision de la constitution, c'est toujours le/la citoyen.ne chilien.ne dans le respect de ses droits humains qui est au cœur de l'attention des contributeurs de *La Revue Nouvelle.*

Sociología de una relación académica entre instituciones no gubernamentales chilenas de investigación y la Universidad Católica de Lovaina

Javier Corvalán R.[1]

Presentación

Este capítulo aborda la relación académica que en las décadas de 1980 y 1990 se llevó a cabo entre dos organizaciones chilenas no gubernamentales de investigación en educación, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE) y el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación (PIIE) con la Universidad Católica de Lovaina. El propósito es comprender tanto el contexto social y político en que se realizó tal relación como sus resultados.

Para ello se expone el contexto sociopolítico e institucional que imperaba en el ámbito de la investigación social y educativa chilena de ese momento, particularmente durante la intervención dictatorial en el campo universitario de las ciencias sociales y la posterior consolidación de las organizaciones no gubernamentales de investigación social y opositoras a la dictadura, con apoyo internacional. Finalmente, se discute el conjunto de este proceso a la luz de categorías histórico-sociológicas con las que desde el presente se puede comprender lo narrado.

El contexto de una relación académica institucional: las organizaciones no gubernamentales chilenas, la dictadura y la cooperación internacional

Con la irrupción del régimen dictatorial en Chile, en septiembre de 1973, las universidades fueron intervenidas y muchos de sus académicos expulsados de ellas y algunos, incluso, asesinados[2]. Mediante el decreto ley número 50 del 2 de octubre de 1973, la Junta Militar de Gobierno designó rectores delegados de su confianza para las ocho universidades existentes en el país. La radicalidad de estas acciones tuvo como objetivo neutralizar a los movimientos universitarios afines al gobierno destituido y al pensamiento liderado por profesores/as que cultivaban ideas que hoy conocemos como progresistas y que en esa época se denominaban *revolucionarias*,

1. Universidad Alberto Hurtado.

2. M. RIFO-MELO, "Historia de la transformación en la educación superior chilena (1973-1990)", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 2017, 19, 28, p. 13-36.

especialmente en su vertiente marxista. Como lógica consecuencia de este proceso, las facultades y departamentos más afectados fueron los de ciencias sociales y humanidades, siendo incluso, algunos de ellos, definitivamente clausurados[1]. Al respecto, Garretón señala que posterior al golpe de Estado: "1.058 profesores fueron expulsados de las Universidades de Chile y Católica. Entre las expulsiones de la Universidad de Chile 255 eran de la Facultad de Ciencias Sociales, 120 del Departamento de Educación, 160 de la Facultad de Filosofía y 212 del Departamento de Economía Política"[2]. Así, centenas de académicos/as e intelectuales del país no solo quedaron desempleados sino también bajo la sospecha de un régimen que violaba sistemáticamente los derechos humanos. Esta intelectualidad progresista que sufrió los rigores iniciales de la dictadura tenía dos grandes vertientes intelectuales: por un lado, mayoritariamente la marxista y, por otro, la humanista cristiana, las que estaban en correspondencia con las corrientes políticas que habían marcado el desarrollo reciente del país. El pensamiento humanista cristiano estaba encarnado políticamente en el Partido Demócrata Cristiano, que gobernó poco antes con la presidencia de Eduardo Frei Montalva (1964-1970), iniciando importantes reformas sociales en el país, principalmente en el ámbito rural y educacional. Por su parte, los sectores marxistas de esta intelectualidad adherían a la derrocada Unidad Popular (1970-1973) que, en los mismos ámbitos y también en otros, propuso una transformación radical del país. Tanto la discusión sobre la educación chilena de la época como aquellas relativas a otros ámbitos sociales no escaparon a un debate mayor albergado en estas dos grandes corrientes de pensamiento progresista y que se resumía en la polaridad de reforma o revolución.

Probablemente los dirigentes del régimen dictatorial pensaron que los académicos cesados de sus funciones universitarias y que, además, militaban muchos de ellos en partidos políticos proscritos y perseguidos, iban a emigrar del país o, en su defecto, a dedicarse a sobrevivir mediante oficios distintos al desarrollo y difusión de pensamiento crítico. Sin embargo, en los años siguientes surgió un fenómeno imprevisto. El derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en 1973 no había sido recibido por los sectores progresistas del mundo desarrollado, particularmente en Europa, como un golpe militar más en América Latina[3]. Al contrario, tal gobierno fue una experiencia única para tales sectores, ya que se trató de una coalición política que mayoritariamente se definía como marxista y que había llegado democráticamente

1. J. JESÚS-MORALES y C. GARBER, «El quiebre de las ciencias sociales en Chile. Testimonios y repercusiones del 11 de septiembre de 1973 en documentos de la Fundación Ford», en *Izquierdas*, 2018, 40, p. 139-164; J. ERRÁZURI-TAGLE, «Intervención y depuración en la Universidad de Chile, 1973-1976. Un cambio radical en el concepto de universidad», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* 2017. En línea: http://journals.openedition.org/nuevomundo/70688; DOI : https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70688

2. M. A. GARRETÓN, «Social Sciences and society in Chile: institutionalization, breakdown and rebirth in Chile», en *Social Sciences in Latin America.* Special Issue, 2005, 44, 2-3, p. 365.

3. A. ANGELL, «Las dimensiones internacionales del Golpe de Estado Chileno», en *Política*, 2013, 51, 2, p. 57-78.

al poder pretendiendo, además, llevar a cabo una revolución pacífica para construir una sociedad igualitaria y no capitalista. Era, por tanto, la aspiración no realizada de parte importante de la intelectualidad progresista europea[1] en su continente y que había devenido, por convicción o renuncia, definitivamente socialdemócrata[2].

Además, en América del Norte y Europa existía un actor decisivo para los hechos que aquí narramos. Se trata de lo que genéricamente se ha llamado la cooperación internacional, es decir, decenas de agencias de financiamiento de proyectos de desarrollo para el Tercer Mundo, con estrechos lazos, en particular en Europa, con los sectores políticos progresistas de esos países. Cabe mencionar que desde hace décadas había indicios de esta cooperación internacional con Chile en diversas áreas académicas como, por ejemplo, el apoyo que la Fundación Ford, de Estados Unidos, otorgó en la década de 1960 al Instituto de Educación de la Universidad de Chile[3] y la misma fundación, en esa década, becas para doctorar sociólogos chilenos en Estados Unidos[4].

A partir del golpe de Estado de 1973, estas agencias de cooperación fijaron su mirada más decisivamente y provista, además, de importantes recursos financieros en Chile. El objetivo de esas agencias fue aportar a la restauración de la democracia, principalmente mediante apoyo al trabajo con sectores populares, pero también, aun cuando más reducidamente, de investigación en aquellos temas que estaban vedados en las universidades.

La primera pregunta que surgió en tales agencias de cooperación, principalmente en el ámbito de la intervención social, fue respecto de quién recibiría tales fondos, ya que se necesitaba de una institucionalidad capaz de actuar legal y explícitamente en el Chile dictatorial y la respuesta estuvo prioritariamente en torno a la Iglesia católica. Además de tener una enorme legitimidad en el país, desde el inicio de la dictadura esta Iglesia se encontraba desarrollando acciones en torno a la defensa de los derechos humanos[5], tema particularmente importante en los primeros años del régimen. Algunas agencias de cooperación al desarrollo ligadas a otras iglesias europeas y también otras de tipo laico contribuyeron también financieramente

1. M. PERRY, «El poder de la solidaridad con Chile. La izquierda británica frente al golpe de Estado, 1973-1979», en *Secuencia*, 2020, 108, p. 1-26.

2. Una añoranza de ese proyecto lo expresa el sociólogo francés Alain Touraine, quien escribe como testigo presencial del golpe de Estado: *"Hay que marcharse. Ya no puedo hacer nada aquí. Un mundo y una esperanza se han derrumbado"*. A. TOURAINE, *Vida y muerte del Chile popular,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 203.

3. PIIE, *Nuestra Historia En El PIIE El Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación*, 50 años de historia, Santiago, 2021, p. 6.

4. H. GODOY, «El desarrollo de la Sociología en Chile. Resumen crítico e interpretativo de su desenvolvimiento entre 1950 y 1973», *XI Congreso Latinoamericano de Sociología,* San José de Costa Rica, 1974.

5. M. FERNÁNDEZ y M. S. del VILLAR, «Conceptos y prácticas en torno a la violación de los derechos humanos en Chile: la Vicaría de la Solidaridad, 1976-1983», en *Historia* 369, 2019, 1, p. 125-164; M. GARCÉS, «Los pobladores y la política en los años ochenta: reconstrucción de tejido social y protesta nacional», *Historia* 396, 2017, 1, p. 119-148.

a estas acciones. A su vez, en el plano de la intervención social directa, diversos obispados del país crearon institucionalidades para el apoyo de sectores campesinos[1] y de pobladores urbanos pobladores urbanos considerando que en ese entonces más de la mitad de la población del país vivía en condiciones de pobreza.

Con este apoyo global tanto a organizaciones del mundo católico como laico se consolidó, desde fines de los años 70, un conjunto de instituciones privadas conocidas como genéricamente como Organizaciones no Gubernamentales (ONG), las que llevaron a cabo actividades diversas de capacitación y organización con sectores populares y cuyo núcleo común fue la oposición a la dictadura[2]. Hacia fines de los años 70 tanto las instituciones del mundo católico como las no confesionales financiadas con fondos extranjeros pasaron a ser conocidas, genéricamente, como el mundo ONG o "sector alternativo". Se estima que entre las décadas de 1970-1980 existieron en Chile cerca de 200 de estas ONG y que en 1985 había 46 de ellas dedicadas a la investigación social[3], de las cuales "solo siete existían desde antes del golpe militar, dieciséis se fundaron entre 1974 y 1979 y veinte fueron creados desde 1980"[4].

Junto con mantener y desarrollar ideas académicas y de política pública alternativas a las propuestas por la dictadura , el trabajo de estas ONG de investigación sirvió para cobijar a los académicos exonerados y a nuevas generaciones de cientistas sociales. Al respecto, Puryear señala que en 1988 en tales ONG de investigación alternativa trabajaban 664 profesionales[5]. Así, no solo subsistió en el ambiente intelectual chileno un tipo de investigación crítica al tipo de sociedad que se destruía y construía bajo la dictadura[6], sino que también se continuó dando a conocer, con las restricciones del momento, marcos teóricos y autores que de otra manera habrían permanecido ignorados para las nuevas generaciones de cientistas sociales chilenos, en un mundo, recordémoslo, sin las redes de comunicación actuales y donde el acceso a mucha literatura progresista era limitado por razones de censura política.

En el campo de la educación, el liderazgo estuvo a cargo de dos instituciones

1. Un documento de Gómez (1982) estudia las ONG y organizaciones similares que apoyan al campesinado chileno indicando un número total de 42 en el país, de las cuales 30 pertenecen a la Iglesia católica. Véase: S. GÓMEZ, *Programas de apoyo al sector campesino en Chile*, Santiago, FLACSO 1982.

2. C. MOYANO y M. GÁRCES (eds.), *ONG en dictadura. Conocimientos intelectuales y oposición política en el Chile de los 80*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2020.

3. M. T. LLADSER, *Centros Privados de Investigación en Ciencias Sociales en Chile*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano,1986.

4. C. HUNNEUS, R. CUEVASy F. HERNÁNDEZ, «Los centros de investigación privados (think tank) y la oposición en el régimen autoritario chileno», en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 2014, 23, 1, p. 78.

5. J. M. PURYEAR, *Thinking Politics. Intellectuals and Democracy in Chile, 1973-1988*, Londres, The John Hopkins University Press, 1994.

6. J. J. BRUNNER, «La participación de los centros académicos privados en el desarrollo de las ciencias sociales», en *Documentos de Trabajo*, 1985, Nº 257, 1-19.

que eran de las pocas ONG que existían desde antes de 1973: el Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE) y el Programa de Investigaciones Interdisciplinarias en Educación (PIIE). El CIDE había sido fundado en 1964 en torno a las transformaciones impulsadas por el presidente Eduardo Frei Montalva en el campo educacional, conducentes a una reforma educativa que para algunos especialistas fue una de la más relevante de Chile en el siglo XX[1]. Por su parte, el PIIE surgió en 1971 al interior de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), en medio de la intensa discusión política que suscitaba el gobierno de Salvador Allende. EL PIIE se constituyó definitivamente como una organización independiente y parte del mundo ONG antidictatorial en 1977 luego que la PUC, intervenida militarmente, le quitara su respaldo[2].

Tanto CIDE como PIIE albergaron una cantidad significativa de investigadores progresistas en educación y recibieron recursos regulares de agencias internacionales europeas y de América del Norte, para desarrollar investigación crítica a las políticas educativas del régimen militar. Sus investigaciones en la segunda mitad de la década de 1980 fueron cruciales para la formulación e implementación de la política educacional de los primeros gobiernos post dictatoriales y varios de los investigadores que las protagonizaron pasaron a gestionar tales iniciativas desde el Estado[3]. Particularmente, en el CIDE y durante los años 80, se desarrolló un tipo de investigación socioeducativa que dio a conocer autores europeos, tales como Antonio Gramsci[4], Basil Bernstein[5] y Pierre Bourdieu[6], marginalmente conocidos por la intelectualidad chilena antes de 1973. Asimismo, de sus líneas de investigación se volvió a difundir el pensamiento de Paulo Freire, que había llegado a Chile en tiempo de la Reforma Agraria de la década de 1960.

Las ideas de Freire tuvieron un especial desarrollo en varias de las ONG del momento y en especial en el CIDE. La llamada *educación popular* de inspiración freiriana −hacemos esta distinción ya que hubo corrientes de educación popular que en la época reclamaron inspirarse en otros referentes− fue el marco conceptual e ideológico de un amplio número de proyectos de intervención social con sectores

1. C. BELLEI y C. PÉREZ, «Democratizar y tecnificar la educación: la reforma educacional de Eduardo Frei Montalva», en. C. HUNEEUS y J. COUSO (eds), *Eduardo Frei Montalva: un gobierno reformista,* Santiago, LOM, 2018, p. 207-241.

2. PIIE, *Nuestra Historia*; S. NEUT-AGUAYO, «Prácticas y discurso intelectual en ONG's educacionales opositoras a la dictadura chilena. Los casos del CIDE y PIIE», en *Izquierdas*, 2018, 42, p. 198-223.

3. J. CORVALÁN, «Développement et institutionnalisation de la sociologie appliquée aux politiques publiques. Le cas du Chile entre 1980 et 2000», dans *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2006, XXXVII, 1, p. 27-42.

4. J. E. GARCÍA-HUIDOBRO, «Antonio Gramsci y la Escuela», en *Mensaje*, 1979, 285, p.828-836.

5. C. COX, *Clases, reproducción cultural y transmisión escolar: una introducción a las contribuciones teóricas de P. Bourdieu y B. Bernstein*, Santiago, CIDE, 1984.

6. B. BERSTEIN (ed.), *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*, Santiago, CIDE 1988.

populares de la época bajo el rótulo freiriano de *educación liberadora*[1]. Además durante los años 80 desde el CIDE se llevó a cabo un trabajo de reflexión y análisis sobre tales intervenciones, continuando con la difusión de las ideas de Freire[2]. Esta producción intelectual en torno a Freire y la educación popular se enmarca en un clima intelectual proveniente de los años 60 y que recogía la crítica a la educación escolar como una institución que limitaba la expresión de los sectores populares y que contribuía a su dominación ideológica.

Es en ese contexto que, a inicios de la década de 1980, CIDE y PIIE, consolidan una alianza formal con la Universidad Católica de Lovaina (UCL) para desarrollar actividades académicas conjuntas. La relación de la academia chilena con la UCL no era en ese momento algo inédito, aun cuando en el pasado había sido esporádica, poco institucionalizada e incluso indirecta. Ejemplos de ello es el jesuita Alberto Hurtado, canonizado en 2005, que realizó su tesis de doctorado sobre John Dewey en esa universidad en 1935[3] y también otro belga y exalumno de UCL, Roger Vekemans (1921-2007), quien tuvo una influencia decisiva en el desarrollo institucional de la sociología en Chile[4]. Pero más allá de estas conexiones puntuales de la academia belga lovanensis y chilena de ONG antidictatoriales en el campo de las ciencias sociales, la consolidación del convenio CIDE-PIIE-UCL, como se le conoció, tuvo que ver con dos personas claves: desde Chile, Juan Eduardo García-Huidobro (galardonado en Chile con el Premio Nacional de Educación en 2024) y Michel Bonami, desde Bélgica. El primero, exestudiante jesuita e investigador del CIDE desde los años 70, efectuó estudios en la UCL conducentes a un doble doctorado en educación y en filosofía, ambos sobre el pensamiento de Antonio Gramsci[5]. Por su parte, Michel Bonami era, a comienzos de los años 80, un joven profesor de psicosociología en la Facultad de Psicología y de Ciencias de la Educación de la UCL e interesado en ampliar las redes académicas y de colaboración de la UCL.

En importante señalar que la UCL tenía, desde la década de 1950, una tradición algo informal de acogida de estudiantes latinoamericanos para realizar estudios de posgrado[6] y que en 1967 la UCL se genera un cambio importante al respecto, ya que

1. A. DELPIANO y D. SÁNCHEZ, *Educación popular. 100 experiencias*, Santiago, CIDE-FLACSO, 1984.

2. Por ejemplo, J. E. GARCÍA-HUIDOBRO, *Paulo Freire y la educación de adultos como acción cultura*, Santiago, CIDE, 1982.

3. A. HURTADO, S.J., *Le système pédagogique de Dewey devant les exigences de la doctrine catholique,* Thèse de Doctorat Université de Louvain, 1935.

4. A. CORTÉS, «Clodomiro Almeyda and Roger Vekemans: The tension between autonomy and political commitment in the institutionalization of Chilean sociology, 1957-1973», en *Current Sociology*, 2021, 69, 6, p.900-918.

5. J. E. GARCÍA-HUIDOBRO*, Educación, conciencia y sociedad. El pensamiento educacional de Antonio Gramsci*. Tesis de doctorado. Université Caholique de Louvain, 1976. J. E. GARCÍA-HUIDOBRO, *Filosofía y hegemonía. Estudio del pensamiento cultural y político de Gramsci*. Tesis de doctorado. Université Caholique de Louvain, 1976.

6. I. YÉPEZ DEL CASTILLO (dir), *Amérique Latine et l´UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé,* Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003.

"las autoridades académicas de la UCL transforman este movimiento relativamente espontáneo en una política resuelta y asertiva "[1] al crear dos instituciones: el Conseil du Tiers Monde y el Sécretariat du Tiers Monde. Cabe mencionar que hasta las décadas de 1960-70 ni Chile ni los otros países de América Latina estaban entre los objetivos prioritarios de la cooperación interuniversitaria de la UCL, sino que su interés se encontraba en África y, en particular, en los países que habían sido colonias de Bélgica (Zaire, actual República Democrática del Congo, Burundí y Ruanda). Sin perder la prioridad en algunos países africanos, el giro hacia un mayor interés de la UCL por América Latina se debe también al papel clave que en esta historia tuvo otro académico belga, Guy Bajoit, un sociólogo que no solo contribuyó a crear la mencionada institucionalidad en esta universidad para la cooperación internacional, sino que también dirigió el que posteriormente sería el Sécretariat du Tiers Monde de la UCL. A lo largo de su carrera como académico en la UCL, Guy Bajoit desarrolló una intensa relación personal y académica con Chile y América Latina, recibiendo en 2017 la *Medalla Orden al Mérito Gabriela Mistral del Gobierno de Chile.*

El convenio CIDE-PIIE-UCL consistió en que cada año, a partir de 1985, un/a investigador/a joven de cada una de estas instituciones viajaría a la UCL para realizar estudios de doctorado, financiados por la UCL y que, junto a ello, se desarrollarían intercambios regulares de académicos belgas y chilenos[2]. En la propuesta se cautelaba que los/as doctorantes/as chilenos/as no se desvincularan de Chile no solo por el tema de sus tesis, sino también porque debían regresar al país por un tiempo para llevar a cabo su trabajo de campo y luego volver a la UCL para culminar sus estudios. Es necesario remontarse a la época para comprender lo visionario de esta iniciativa. En plena dictadura y dentro de un cuadro académico como el señalado, las posibilidades para realizar estudios doctorales en ciencias sociales o educación eran muy limitadas, dependiendo casi exclusivamente de las escasas becas de organismos internacionales, más aún cuando los programas de estudio de ese nivel eran casi inexistentes en Chile.

Paralelamente CIDE como PIIE comenzaron, a inicios de la década de 1980, ambiciosos programas de investigación en una perspectiva crítica a las políticas desarrolladas por la dictadura en el campo educativo. De acuerdo con lo señalado en las páginas anteriores, para llevar a cabo estas actividades de investigación ambas instituciones recibieron financiamiento de *International Development Reseach Centre* (IDRC) de Canadá y de *Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries* (SAREC), de Suecia.

La importancia de estos estudios radica en que el régimen dictorial chileno inició, a comienzos de la década de 1980, una política pública de tipo neoliberal que en el campo educativo implicó una regulación del sistema educacional mediante mecanismos de

1. C. DUQUE, «L' engagement international de l' UCL en Amérique Latine», en I. Yépez del Castillo (ed.), *Amérique Latine et l´UCL. Quelle coopération interuniversitaire dans un monde globalisé,* Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 39. Traducción propia.

2. J. E. GARCÍA-HUIDOBRO, «CIDE. Cincuenta años contribuyendo a la educación», en *Cuadernos de Educación*, 2014, 279, p. 32-38.

mercado, es decir, la competencia por recursos entre las escuelas. Además, se había decretado una transferencia de las escuelas públicas a las municipalidades, así como también se establecieron incentivos para aumentar el número de escuelas privadas-subvencionadas en el país, todo ello sin los resguardos de equidad que tales procesos necesitaban en un país con fuertes desigualdades socioeconómicas[1].

De acuerdo con el ideario neoliberal de esta política educativa hubo, además, una reducción significativa del gasto público, lo que significó que la educación chilena experimentara una degradación progresiva. El gremio docente, en su mayoría cercano a la izquierda política, estaba bajo sospecha e incluso persecución por parte del régimen y las condiciones de trabajo del profesorado eran en extremo deficitarias. A su vez, como gremio los profesores habían perdido las salvaguardas legales que garantizaban una carrera docente adecuada y sus condiciones de trabajo se guiaban también por criterio de mercado[2].

En este panorama, tanto el CIDE como el PIIE llevaron a cabo investigaciones de crítica y denuncia de lo que ocurría con la educación chilena con análisis empíricos y solidez teórica. Sin embargo, otro elemento fue paulatinamente apareciendo en el horizonte político de los años 80: la idea de una transición a la democracia antes del fin de la década. Dos fenómenos contribuyeron a ello. Primero, la promulgación de una nueva Constitución en 1980 por parte de la dictadura, que esbozaba la eventualidad de una mayor democratización en los años venideros. Segundo, desde 1983 el país experimentó un conjunto de protestas sociales antidictadura las que, aun con altibajos, obligó al régimen a una mayor apertura política y visibilidad pública de la oposición[3].

La lectura de estos fenómenos y la perspectiva que abrían no fue de consenso en el mundo ONG de la época, dividiéndose gruesamente entre aquellas que trabajaron en torno al apoyo a una salida rupturista mediante el derrocamiento del régimen como consecuencia de un incremento de la movilización social y otras que lo hicieron en torno a una transición negociada con el gobierno, para así llegar a una plena democratización, visiones en correspondencia con los principales referentes políticos de la oposición política del momento[4].

Tanto el CIDE como el PIIE estuvieron por la segunda estrategia, lo que significaba prepararse para ocupar el Estado y conducir las políticas públicas en el momento del regreso a la democracia. Los hechos macropolíticos sucedidos en el país hicieron que, efectivamente, el regreso a la democracia se consolidara también en torno a una estrategia de negociación con la dictadura luego de su derrota en el plebiscito de

1. J. CORVALÁN, «La narrativa educacional chilena y su proceso de transformación reciente: un análisis sociológico-histórico», en *Folios*, 2013, 37, p. 63-81.

2. F. ZURITA, «El trabajo docente durante la dictadura cívico-militar en Chile (1973-1990): una mirada desde las políticas públicas educacionales», en *Revista História da Educação*, 2000, 24, p.1-31.

3. V. BRAVO VARGAS, *Piedras, barricadas y cacerolas. Las jornadas nacionales de protesta Chile 1983-1986*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

4. M. GARCÉS, Op. Cit. «Los pobladores».

1988, que dirimía su continuidad en el poder. El propósito del convenio del CIDE y PIIE con la UCL debe, a nuestro parecer, leerse también desde el convencimiento de la posibilidad de tal desarrollo político por los directivos de ambas instituciones chilenas. Esto por cuanto la eventual transición a la democracia requeriría de cuadros intelectuales sólidamente formados que fueran capaces de analizar la realidad educativa y de proponer soluciones y agendas de investigación con fundamentos intelectuales a la altura de ser alternativa a la política educativa de la dictadura.

Discusión: sociología de la relación académica CIDE-PIIE-UCL

Como hemos esbozado en las páginas anteriores, la relación académica entre las dos principales ONG de investigación educacional del Chile dictatorial y la cooperación interuniversitaria de la UCL, es un fenómeno que debe ser comprendido a la luz de procesos sociales y políticos amplios en ambos países.

En primer lugar, esta relación de cooperación se instala en un momento de plena vigencia de la dicotomía norte-sur en el mundo, o bien de relación entre países desarrollados y subdesarrollados la que, además, se producía en un contexto europeo que todavía tenía los ecos del post colonialismo y en un mundo en las etapas finales de la Guerra Fría. Se trataba de un escenario internacional que se describía a sí mismo por oposiciones y binariedades como las señaladas y que comienzan a ser cuestionadas en las décadas siguientes mediante análisis de mayor complejidad.

Como ya vimos, Bélgica y en particular la UCL institucionalizan esta relación de cooperación hacia América Latina hacia fines de la década de 1960 en un momento de inflexión política y cultural en las sociedades europeas, cuyo indicador más claro es la revuelta de mayo de 1968 en París[1]. El mundo académico europeo, y en especial el de habla francesa, está bajo la influencia icónica de autores como Jean Paul Sartre, que cuestionan el predominio de un marxismo lineal, proponiendo una visión del mundo donde la dominación se camuflaría detrás de las instituciones sociales y los fenómenos culturales y no solo los económicos se proponen como explicación de las desigualdades e injusticias del mundo capitalista. Sin embargo, aun cuando los marcos tradicionales del análisis social y político se cuestionan, las proposiciones teóricas de los/as cientistas sociales europeos, en un principio relativos a sus continentes y a sus países, se siguen proponiendo como marcos conceptuales universales, ejerciendo un eurocentrismo escasamente visibilizado en ese momento.

Ese clima político y sus consecuencias intelectuales impactan a largo plazo en el *ethos* del mundo progresista académico, invadiendo a la institución universitaria del Primer Mundo que reafirma la idea de aportar a la consolidación de una élite intelectual portadora de las ideas europeas para que ella, posteriormente, guíe a sus sociedades hacia el desarrollo, es decir, hacia el europeísmo. Cambiando los actores y la temporalidad, estas ideas no habrían sido entonces muy distintas de aquellas que tuvieron los conquistadores españoles, algunas órdenes religiosas con las escuelas para educar a los hijos de los caciques en los rudimentos esenciales de la cultura

1. M. WIEVIORKA, «Mayo de 1968 y las ciencias humanas y sociales», en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2018, 234, p. 53-66.

occidental y transmitirlas hacia sus pueblos[1].

Sin embargo, algo hace ruido en esta visión de desarrollado-subdesarrollado ya desde los años 60 (e incluso algo antes) en el mundo académico europeo. Se trata de las primeras luces de pensamiento social y político original creado en el Tercer Mundo, cuyos ejemplos latinoamericanos vienen de autores como Paulo Freire en la educación y emancipación política de adultos, y de Fernando Cardoso y Enzo Faletto con su macro análisis del desarrollo latinoamericano y mundial, entre otros. ¿Son, entonces, las teorías sociales y políticas del mundo desarrollado, incluyendo las de la francofonía que comparte la UCL, capaces de no solo explicar lo que ocurre en América Latina, sino también de orientar la solución de sus problemas a partir de conceptos generados para la realidad europea? En otras palabras, ¿los marcos teóricos de las ciencias sociales imperantes en la UCL y aprendidos y validados mediante sus tesis de doctorado por los estudiantes latinoamericanos son de validez universal, es decir, sirven para explicar lo que ocurre tanto en las calles de Bruselas como de Santiago? Si no es así, ¿para qué entonces ir a Bélgica a aprenderlos? Y si la respuesta es negativa, la reflexión final sería aún más dura con el lenguaje de las ciencias sociales de hoy en día: se habría tratado de una práctica neocolonial.

Sin embargo, un análisis y conclusión así de descarnada también comporta matices que el mismo neocolonialismo actualmente en boga no es capaz de ver, en especial lo que tiene relación con capacidad de agencia y reinterpretación contextual del conocimiento académico. Si bien es evidente que los estudiantes doctorales latinoamericanos en la UCL o en otro centro europeo han sido instruidos en los marcos conceptuales y en la definición de problemas en una perspectiva europea o específicamente francófona, ello no implica que tales referentes no sean eventualmente modificados e incluso invalidados a partir de la confrontación con la realidad de sus países. ¿Qué ha surgido de aquello? Es una pregunta que escapa a los límites de este ensayo y que requiere una agenda particular de investigación.

Por último, respecto de los resultados del convenio CIDE-PIIE-UCL, tenemos que mediante él doce investigadores/as jóvenes chilenos/as obtuvieron su doctorado[2] en la UCL, los últimos hacia finales de la década de 1990. Si bien es cierto, el objetivo primigenio era que, mediante ellos, se potenciara la capacidad de investigación de ambas instituciones chilenas. Su resultado estuvo sujeto a fenómenos sociales, algunos de ellos inesperados en la sociedad chilena entre las décadas de 1980 y 1990. Por ejemplo, que efectivamente se produjo una transición a la democracia en marzo de 1990 y que parte de los investigadores de CIDE y PIIE comenzaron

1. En su estudio sobre los colegios españoles para hijos de caciques en América Latina, Enríquez señala que "nacieron con el fin de darle a la aristocracia indígena una enseñanza cuasi universitaria en letras, artes y teología, lo que se llamaba estudios de cultura superior, destinados a todos los estudiantes y no solo a los aspirantes a clérigos. Se los formaba para el clero o para ¨gobernar sus pueblos'". Véase: L. ENRÍQUEZ, *Educar para civilizar e integrar: colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile siglo XVIII*, México, IISUE-UNAM, 2024, p. 21.

2. J. E. GARCÍA-HUIDOBRO, Op. Cit. «Cincuenta años».

a desempeñarse en el Ministerio de Educación, dejando a ambas instituciones desprovistas de sus investigadores más reputados. En segundo lugar que, debido a tal transición y al aumento de nivel socioeconómico del país en ese período, este dejó de ser objetivo de la cooperación internacional, con lo cual las ONG como CIDE y PIIE disminuyeron bruscamente sus ingresos económicos, sobre todo para investigación, debiendo concentrarse mayormente en los años siguientes en actividades de intervención educativa financiadas por el Estado chileno. En tercer lugar, que las universidades chilenas no fueron rápidamente refinanciadas en el período inmediatamente post-dictatorial, por lo que su capacidad de emplear a nuevos doctores fue muy limitada.

Este panorama hizo que de los doce doctores/as chilenos de Lovaina solo tres hayan participado activamente hasta la actualidad del mundo académico (considerando solo a aquellos que regularmente desarrollaron proyectos de investigación conducentes a publicaciones indexadas) desempeñándose en universidades, en tanto el resto solo ocasionalmente llevó a cabo esas actividades, ya que sus carreras estuvieron marcadas mayoritariamente por la gestión académica o por cargos de dirección en el Estado.

Si a partir de esta constatación se podría indicar un éxito relativo del convenio, ello nos parece que debe ser matizado por dos aspectos. Primero, por la velocidad y profundidad de los cambios en el mundo político y académico chileno que prácticamente terminaron con las ONG de investigación y que la consolidación de las universidades de acuerdo con los códigos de productividad internacionales en ciencias sociales solo se produce después de la década de 1990 y, además, con una lenta renovación de sus académicos/as. Segundo que, producto del convenio en cuestión, tanto el Estado como algunas universidades contaron con profesionales formados a nivel doctoral para efectos de gestión pública, lo que fue una novedad en ese momento y que actualmente es visto como algo relativamente normal. Mediante tales credenciales estas personas tuvieron, más allá de sus competencias, una mayor legitimidad para proponer innovaciones en el campo de las políticas educativas. Tercero, en dos universidades chilenas donde se desempeñan doctorantes lovanensis del convenio CIDE-PIIE-UCL, ellos lideran actualmente proyectos de colaboración académica en asociación con académicos de la UCL. En definitiva, en un período de más de cuarenta años que aquí hemos relatado y con un mundo académico y político cambiando a gran velocidad, las experiencias como el convenio aquí narrado deben ser analizadas en el contexto de la época, pero también con la dinámica cambiante e inesperada del presente.

Table des matières

Lovaina/Santiago. L'option collective pour une construction des savoirs engagée. Introduction 5
Carlos Alvarez & Silvia Mostaccio

Lovaina/Santiago. La opción colectiva por una construcción de saberes comprometida. Introducción 13
Carlos Alvarez & Silvia Mostaccio

Cronología de una historia de circulación de saberes y de personas 21
Pedro Milos

Unas experiencias con Chile 35
Michel Molitor

Juan Eduardo García-Huidobro: experiencias pedagógicas en Chile y Bélgica. 43
Carmen Sotomayor E.

Entre Sociologie et théologie. La fabrique des sciences sociales entre Louvain et l'Amérique Latine, fin XXe – Début XXIe 47
Matthieu de Nanteuil

«*Mari mari* : apprendre à enseigner ma langue pour qu'elle continue à exister». Le cas des éducateurs traditionnels mapuches au Chili
Silvia Lucchini, Stéphane Colognesi, Margarita Calderon, Diego Fuenzalida et Carmen Sotomayor 69

Pasiones chilenas: desde los desafíos de la memoria hasta las trampas del saber 81
Geneviève Fabry (UCLouvain)

Problemas y perspectivas de la racionalidad intercultural en tiempos del capitalismo cognitivo global 95
Dr. Ricardo Salas Astrain

Lovaina y la formación de una élite: contribución al catolicismo social y al desarrollo democrático de Chile 111
Cristián Parker G

Desarrollo, endogeneidades, economías plurales y socioeconomía (Lovaina en un trayecto) 129

Raúl González Meyer

Louvain et l'Amérique latine au 20e siècle. Quelques pistes et matériaux 145
Paul Servais

Alberto Hurtado SJ. en Lovaina 181
Manuel Salas Fernández y Raquel Soaje de Elías

¿Teología del desarrollo o teología de la liberación?
Tensiones teológico-políticas en la red jesuita chilena: el caso del Centro Bellarmino y la crisis de ILADES (1957-1968) 197
Carlos Alvarez sj (ITER-UAH/PUC)

Hermanos enemigos. Roger Vekemans y la crítica a las teologías de la liberación 219
Marcos Fernández Labbé

Louvain et le Chili: agir et documenter l'Amérique latine, 1950-1980 243
Caroline Sappia

Le Chili dans *La Revue Nouvelle*: plus de cinquante ans d'analyses sociopolitiques, socioéconomiques et socioculturelles et de relations interpersonnelles entre intellectuels belges et chiliens 257
Geneviève Warland

Sociología de una relación académica entre instituciones no gubernamentales chilenas de investigación y la Universidad Católica de Lovaina durante la dictadura chilena 275
Javier Corvalán R.

Vers les années 1930, et plus encore dans l'après-deuxième guerre mondiale, l'Université de Louvain devint un lieu privilégié pour la formation des Chiliens. Leur présence à Louvain a influencé le développement de diverses disciplines telles que la théologie, la sociologie, l'économie et la pédagogie. Depuis l'installation à Louvain-la-Neuve (1972) et le coup d'état militaire au Chili (1973), l'accueil des réfugiés politiques et des auto-exilés devint une option institutionnelle, qui eut des conséquences sur la construction des savoirs, sur la formation de la classe dirigeante de la post-dictature, mais aussi sur l'enseignement et la recherche en Belgique. L'équipe internationale qui a contribué à ce livre présente ce parcours pluridisciplinaire et transgénérationnel, caractérisé par les croisements multiples entre engagement socio-politique et construction des savoirs.

L'atelier d'Érasme

HISTOIRES, LITTÉRATURES, LIVRES

Née d'une collaboration entre l'Université catholique de Louvain et l'Université de Lyon 2 Lumière, l'Atelier d'Érasme, collection à comité de lecture, est un espace de réflexion intergénérationnelle. Elle rassemble des chercheurs travaillant au carrefour entre les récits historiques, les traditions littéraires, et les livres en tant que miroir à la fois des auteurs et des lecteurs. Citoyen de l'Europe, Érasme circule entre une nouvelle vision du monde et ses acteurs institutionnels et culturels ; il s'interroge face aux autorités à partir de son statut de spécialiste du texte. À son image, la collection propose un questionnement du passé à partir de recherches collectives ou individuelles, en lien avec l'historiographie la plus récente et ses enjeux culturels, notamment celui du genre et des interactions genrées.

109515 30 €
9 782390 616672

i6doc.com
la librairie des documents scientifiques