



¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? Tensiones teológico-políticas en la red jesuita chilena (1957-1968)¹

Development theology or liberation theology?
Theological-political tensions in the Chilean Jesuit network (1957-1968)

Carlos Álvarez sj

Pontificia Universidad Católica de Chile

cralvare@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5240-1960>

Resumen

Este artículo busca explorar las tensiones teológico-políticas que se suscitan al interior del Centro Bellarmino, especie de *think tank* jesuita que, desde su fundación en 1957, fue un catalizador importante de los dispositivos desarrollistas y de los estudios socio-religiosos en Chile y en América Latina. Sus instituciones y redes van a servir -aún sin que algunos de sus miembros lo buscara explícitamente- como plataforma de preparación para un diálogo cada vez más intenso entre el cristianismo y el marxismo. Las tensiones alcanzaron su punto álgido en la crisis de ILADES (Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales fundado en 1965), donde se confrontan dos grupos reagrupados en las figuras del jesuita francés Pierre Bigó y del jesuita chileno Gonzalo Arroyo. La pregunta ¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? Sintetiza de manera densa y lúcida las corrientes teológico políticas en disputa, que son a su vez síntomas locales del contexto global de la guerra fría.

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de iniciación 11240407: "El impacto de las nuevas tendencias teológicas francófonas en la evolución del catolicismo social chileno (1931-1979). Una parte importante de esta contribución corresponde a Carlos Álvarez, "¿Teología del desarrollo o Teología de la liberación? Tensiones teológico-política en la red jesuita chilena: el caso del Centro Bellarmino y la crisis de ILADES (1957-1968)", en Carlos Álvarez y Silvia Mostaccio (dir.), *Louvain/Santiago Justice sociale, circulations de savoirs et de personnes, XXe-XXIe siècles*, Presses Universitaire de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2025, p. 197-216.

Palabras clave: jesuitas, ILADES, teología del desarrollo, teología de la liberación, Pierre Bigó, Gonzalo Arroyo

Abstract

This article explores the theological-political tensions that arose within the Bellarmine Centre, a kind of Jesuit think tank which, that since their foundation in 1957, was an important catalyst for developmentalist devices and socio-religious studies in Chile and Latin America. Its institutions and networks were to serve -even if some of its members did not explicitly seek it out- as a preparatory platform for an increasingly intense dialogue between Christianity and Marxism. The tensions reached their peak in the crisis of ILADES (Instituto Lationamericano de Estudios Sociales, founded in 1965), where two groups, grouped in the figures of the French Jesuit Pierre Bigó and the Chilean Jesuit Gonzalo Arroyo, confronted each other. The question Development theology or liberation theology? synthesizes in a dense and lucid way the theological-political currents in dispute, which are at the same time local symptoms of the global context of the Cold War.

Keywords: jesuits, ILADES, development theology, liberation theology, Pierre Bigó, Gonzalo Arroyo

Fecha de envío: 11 de octubre de 2025

Fecha de aceptación: 1 de diciembre de 2025

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 (1901-1952) 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 sesenta. 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 cincuenta, se centró en la reflexión y la acción de la "cuestión social".

Esta contribución 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- al uso de 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 60.²

En la primera parte del artículo exploramos el nacimiento del Centro Bellarmino -en la segunda mitad de los años cincuenta-, particularmente el uso de los dispositivos desarrollistas en el contexto de la Guerra Fría. Luego analizamos las repercusiones del ciclo revolucionario que suscitaron tensiones y una creciente polarización al interior de la red jesuita y de sus instituciones. La tercera parte estudia el caso de ILADES como síntoma de la exacerbación de dichas tensiones políticas que son -a su vez- epistemológicas, graficadas por el (im)posible diálogo entre cristianismo y marxismo, pero planteadas de manera más sofisticada en la tensión entre desarrollistas cristianos y liberacionistas cristianos. Por último, la cuarta parte explora la difícil articulación entre la teología y las ciencias sociales, en los años cincuenta y sesenta, marcada por la evolución de la noción de desarrollo y la emergencia de la noción de dependencia a mediados de los años sesenta, que será fundamental para la construcción del paradigma liberacionista.

El Centro Bellarmino y los dispositivos desarrollistas

En 1955, el Padre Jean-Baptiste Janssens, Superior General de los jesuitas de origen belga, envió a América Latina al Padre Manuel Foyaca,³ nacido en Cuba, como Visitador para el apostolado social. Su misión era promover y fomentar la creación de

² Para llevar adelante esta investigación hemos trabajado los archivos de la curia de la Compañía de Jesús en Roma, los Archivos de la Compañía de Jesús en Chile y en Francia, junto al análisis de la bibliografía disponible al respecto.

³ Desde 1943, Foyaca se había convertido en un activo divulgador de la doctrina social de la Iglesia en Cuba, así como también en el iniciador del movimiento de la democracia social cristiana. Iraneidson Santos Costa, "O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o Apostolado Social na América Latina: uma transicao do Catolicismo social ao cristianismo de libertacao", *Interacaos* 12, n. 22 (2017): 250.252. Foyaca había publicado en 1941 el libro *Un nuevo orden económico-social* (La Habana, Compañía editora de libros y folletos, 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 distorcionar sus opciones y juicios políticos.

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" (Janssens, 1950: 709-726). En la redacción 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), cuya principal novedad es la redefinición de la misión de los jesuitas como "el servicio de la fe y la promoción de la justicia".

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 que funden un Centro de Información y Acción Social (CIAS), que ya había sido propuesto a la Congregación General 29. 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" (Janssens, 1950: 13). El objetivo principal de estos centros era "la transformación de las mentalidades y de las estructuras sociales en la dirección de la justicia social" (Espinoza e Iberico, 2021: 31). Los CIAS en América Latina se convirtieron así en verdaderas 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." (Espinoza e Iberico, 2021: 31).

A partir de 1957, año de fundación del CIAS en Chile, es posible rastrear paulatinamente el establecimiento de una teología del desarrollo más reformista en Chile, alineada con las propuestas de la Doctrina Social de la Iglesia (Vertrano y Houtart, 1967; Comblin, 1968; Bauer, 1970; Alvez, 1969; Cosmao, 1967). La teología del desarrollo, como señala Enrique Dussel, se basa en el proceso de "desarrollo" de los pueblos subdesarrollados gracias a la ayuda técnica y económica de los países de centro (Dussel, 1986). A partir de 1956, la red jesuita desempeñó un papel importante en la transferencia de estudios relacionados con el "desarrollo humano", que surgieron entre la intelectualidad católica en los años cincuenta (Beigel, 2017: 17). Estos estudios no pueden separarse de la "alianza por el progreso", 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.

El Centro Bellarmino (Schnoor: 2019) fundado en 1959 tras la fusión del CIAS y la revista *Mensaje*, es una clara expresión de esta nueva etapa, dedicada a la organización y formación de laicos, dándoles legitimación religiosa a una acción que ha tenido un gran impacto en el cambio de la estructura política y social de Chile, así como una enorme influencia en el fortalecimiento de las ciencias sociales. En este proceso destacan dos importantes figuras extranjeras: Rogers Vekemans y Pierre Bigó. El primero de ellos, Rogers Vekemans, jesuita y sociólogo belga, es el fundador e impulsor del Centro Bellarmino. Destaca en los años 60 por su redes, circulación y cooperación internacional (Beigel, 2017), así como por su cercanía con líderes claves de la Democracia Cristiana. Además, realiza un activo aporte al estudio de los problemas sociales en Chile y América Latina y al desarrollo de políticas públicas (Botto, 2011; Navarro 2011). Fundador de DESAL (Centro para el desarrollo económico y social de América Latina) y de la facultad de sociología de la PUC, representa un modelo de intervención religiosa en la esfera pública que dejará una huella compleja e importante en los jesuitas chilenos. Pierre Bigó, jesuita francés, fue uno de los fundadores del ILADES (Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (López, 2013). Antes de llegar a Chile, había sido muchos años miembro destacado de la *Action Populaire* en Francia y director de CERAS (Centre de recherche et d'action sociales) en París. Esta institución, fundada en 1903 por los jesuitas franceses, desempeñó un papel muy importante en la discusión filosófica con el marxismo, en el análisis de las relaciones de la Iglesia con el mundo obrero y los movimientos sociales cristianos (Bigó, 1953).

Para darle continuidad al intenso trabajo en el sector social, iniciado con fervor y eficacia por Alberto Hurtado (Botto, 2018: 337-393), 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.

Como botón de muestra del nivel de influencia política ejercida por Vekemans en los años 60, citaremos un extracto de una carta del Padre Francisco Lyon al Padre Janssens,⁴ enviada el 19 de junio de 1962, y que encontramos en los Archivos de la Compañía de Jesús (ARSI) de Roma. Esta carta da cuenta del encuentro entre Vekemans y Kennedy en la Casa Blanca:

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

⁴ Carta de Francisco Lyon a Janssens, le 19 de junio de 1962 (Chilensis 1020 XIV, 16)

del Punto 4º 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 latinoamericanos están en manos de los que detentan el poder económico, y que por lo mismo va 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 Cooperativa de Producción "Techo", con la que estamos produciendo para esas pobres gentes de los "sin casa" US \$15000 al mes y esperamos subir luego a US \$40000. Tuve yo varios contactos muy buenos, gracias a Dios, en USA, uno de ellos con la "Ford Fondatation", 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 nos parece de un importante valor histórico —y político—, pues 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 y del Centro Bellarmino, luego de esta visita, hecha por Vekemans 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.

El documento 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). "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- vive 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 promoción humana y de caridad 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.

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.

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 la más vanguardista de América

Latina. El Centro Belarmino había contribuido ciertamente a este proceso. Ese año se publicó el documento pastoral de los obispos titulado "Deberes sociales y políticos", que fue redactado en colaboración estrecha de los obispos con Rogers Vekemans y Renato Poblete. Los jesuitas del Centro Belarmino aparecen como los "animadores del giro a la izquierda de la Iglesia oficial" (Vaillancourt, 1971: 18). 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 eclesiales desde 1960 (Fernández, 2017: 736-737).

En vísperas de la elección de Frei, era evidente que, a pesar de las declaraciones de apoliticismo de la jerarquía, la Iglesia adoptaba 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, fundado por el jesuita belga Rogers Vekemans, 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 (Michael & Smith, 1997), 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 Eduardo Frei, de 1964 a 1970, la posición de la Iglesia fue mucho menos clara y mucho más dispersa. Aunque un amplio sector de la Iglesia 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. 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, 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 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 chilenos empezaron a distanciarse de los extranjeros. Hernán Larraín y Gonzalo Arroyo chocaron cada vez más con Pierre Bigó y Rogers Vekemans, 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 demócratacristiano. Poco después, Larraín elogió las “virtudes revolucionarias” del Che Guevara en el número de *Mensaje* de agosto de 1968: “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 (Chopelin, 2019). El diálogo y la colaboración entre cristianismo y marxismo en Chile ya no se veían como una utopía, sino como una posibilidad, como muestran los primeros esbozos de teología de la liberación.

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 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] (López, 2013), se asoció al resto de las instituciones que formaban el Centro Bellarmino. Uno de sus pilares, el jesuita francés Pierre Bigó,⁵ previo a su llegada a Chile, había sido durante años

⁵ 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

miembro destacado de l'Action Populaire en Francia y director del CERAS de París. Dicha institución, creada en 1903 por los jesuitas franceses, fue muy relevante en la discusión filosófica con el marxismo (Bigó, 1953), en el análisis de las relaciones de la Iglesia con el mundo obrero y los movimientos social-cristianos. 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. Tras pasar por Colombia, llegó a Chile, donde como señala Bigó:

«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 de 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 Zamoré 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» (Bigó, *Souvenirs*, 13)

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" (Vaillancourt, 1971 : 20). Este acuerdo permitió a

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 de 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 Bigó, *Souvenirs*, Fonds Pierre Bigó, AFSI, caja 1, 685, p. 13.

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 jesuitas Pierre Bigó y por Hernán Larraín (en ese entonces director de la revista *Mensaje*). Y permitía que la universidad de Lovaina acogiese luego como candidatos al programa doctoral en su facultad de Ciencias políticas, sociales y Económicas, financiados por la Agencia belga para el Desarrollo o por la misma universidad (López, 2013: 15). 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 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 preconiliar”. Y esto afecta a “muchas instituciones de inspiración cristiana que antaño eran aparentemente monolíticas e inexpugnables” (Vaillancurt, 1971: 25). 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.⁶

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

⁶ 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 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.

hasta finales de 1968 para que una posición ideológica favorable a los países socialistas, alentada por un cierto “profetismo”, se impusiera progresivamente entre los propios profesores: crítica sin matices del régimen “capitalista”, de la “Iglesia institucional” y de la doctrina social cristiana” (Bigó, diciembre 1969: 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. G. 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, P. 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 Pierre Bigó como de Gonzalo Arroyo fueron evolucionando, como se desprende de la carta de Pierre Bigó a Gonzalo Arroyo del 15 de noviembre, escrita desde Bogotá, y también 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” (Arroyo, noviembre 1968: 2). Arroyo se distancia del concepto “eclesial” que utilizaría Pierre 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, es decir una concepción de Iglesia que no se limita a obispos, religiosos o incluso católicos. Según Gonzalo 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.

Según Gonzalo Arroyo, en ILADES no sólo debemos estar atentos a la voz oficial de la Iglesia, sino también escrutar estos “signos de los tiempos” a la luz del Evangelio. Así, para él, “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”. Arroyo critica abiertamente la “presentación autoritaria que hace Pierre Bigó de estas enseñanzas de la Iglesia” 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” (Arroyo, Noviembre 1968: 2).

Para el grupo de Gonzalo 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 sería 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” (Vaillancourt, 1971: 21).

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 Gonzalo 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” (Carta de Profesores y estudiantes de ILADES: 1). 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 la Verdad del Evangelio en la lucha por la liberación de los oprimidos” (Carta de Profesores y estudiantes de ILADES: 3).

ILADES reanudó sus actividades en 1971, con Pierre 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” (Pierre Bigó, Carta a Ilades: 1). Parece que el grupo de Arroyo estaba lejos de rechazar la reflexión cristiana dentro de ILADES. Más bien reclamaban la ausencia de 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” (Vaillancourt, 1971: 23). 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 Pierre Bigó “encarnaba este imperialismo religioso y cultural de Europa” (Vaillancourt, 1971: 23). 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” (Vaillancourt, 1971: 23).

Nos parece importante destacar que todas estas tensiones sociopolíticas son suscitadas y/o están estrechamente vinculadas a posiciones y visiones teológico-políticas 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. 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 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 -sin autoría- titulado "El desarrollo y sus diferentes acepciones". Este artículo contiene, por un lado, 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; y, por otro lado, un elenco bibliográfico extremadamente completo en relación a la temática tratada.

En el ámbito de las ciencias sociales, el término "desarrollo" adquiere su carta de ciudadanía tras la Segunda Guerra Mundial. Al final de la guerra, 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 esta 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" (*Tierra Nueva*, abril 1971: 62). Al mismo tiempo, surgía la necesidad de la "cooperación internacional". La década de 1950 se conoce como la era de la planificación, mientras que los años sesenta se conocieron como la década del desarrollo.

“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” (*Tierra Nueva*, abril 1971: 63) .

El concepto de desarrollo se profundizó y pasó a entenderse como “modernización económica más cambio social” (*Tierra Nueva*, abril 1971: 62), estableciendo luego la ecuación: “desarrollo es igual a crecimiento económico más cambio social” (*Tierra Nueva*, abril 1971: 63). 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 política social, las reformas estructurales se hicieron cada vez más indispensables. Así, se empezaron a preconizar reformas agrarias, fiscales y administrativas.

La escuela francesa de Lebreton, Perroux y Fourastié amplió la noción de desarrollo hacia su dimensión ética y axiológica, dándole el nombre de “desarrollo integral armonioso”. El impacto de esta nueva dimensión del desarrollo reconfigura la noción de asistencia: “En esta perspectiva de una «economía humana», aceptamos [...] la asistencia como cooperación, rechazando los aspectos paternalistas y dominantes que implica la asistencia” (*Tierra Nueva*, abril 1971: 64). Los avances de la escuela francesa son cruciales en la redacción de la encíclica *Populorum Progressio*, promulgada el 26 de marzo de 1967, en la cual Pablo VI instala en el magisterio la noción de “desarrollo humano integral”, haciendo hincapié en que el desarrollo no es sólo económico, sino que debe ser integral, es decir, promover el desarrollo de todo hombre y de todos los hombres. Esto implicaba, según Pablo VI, un desarrollo que necesariamente debía tocar las dimensiones del ser humano: lo material, lo social y cultura, así como también lo espiritual y moral. Como afirma Gustavo Gutiérrez, “*Populorum Progressio* es un texto de transición” (Gutiérrez, 1971: 56), ya que si bien denuncia con energía el “imperialismo internacional del dinero”, y una “injusticia que clama al cielo”, así como el dique que separa a los países ricos de los países pobres, se dirige, finalmente, a los grandes de este mundo para realizar los cambios necesarios. Una nueva fase en el recorrido semántico del término vendría marcada por la asociación de la noción de desarrollo con la dominación y del subdesarrollo con la dependencia. La

teoría de la dependencia reconocía que el subdesarrollo era un subproducto de las metrópolis dominantes, condicionado por el desarrollo de las economías capitalistas. Raúl Prebisch, Celso Furtado, Osvaldo Sunkel, André Gunder Franck, Fernando Enrique 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.

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 la mediación de la teoría de la dependencia (Dussel, 1986: 46). Esta teoría fue retomada por la teología en 1968, formulada por Gustavo Gutiérrez bajo la pregunta "¿Teología del desarrollo o teología de la liberación?" (Gutiérrez, 1968).

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. Esta crítica se basa en el trabajo de J. P. Franco, "Reflexiones críticas sobre el desarrollismo", publicado en la obra colectiva *Del desarrollo al desarrollismo*, publicada en Buenos Aires en 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" (Gutiérrez, 1994: 78). 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.

Conclusiones

A partir de 1960, es posible rastrear paulatinamente el germen de una teología del desarrollo (O. Vertrano- F. Houtart, 1967; R. Alves, 1969; V. Cosmao, 1967) - 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 la ayuda técnica y económica de los países de centro (Dussel, 1986: 46). 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 (Beigel, 2001:17).

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. 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: la socioeconomía del desarrollo se transformó en una teoría de la liberación a través de la mediación de 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 bien las capas tectónicas que seguirán latiendo en los conflictos internos y debates de la Compañía de Jesús en Chile, hasta los años 2000. Una lectura genealógica de estos dispositivos y sus concreciones en opciones e idearios políticos – como el de “Cristianos para el socialismo” (Fernández, 2025; Díaz de Valdés, 2024), cuyo uno de sus referentes fue Gonzalo Arroyo-, así como de sus expresiones apostólicas -como el dispositivo de la solidaridad desde los años 80 en adelante, impulsada por Renato Poblete Barth- merecería continuar su historización en clave de una historia cultural de la teología y de la espiritualidad. 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 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.

Fuentes

- Manuel Foyaca había publicado en 1941 el libro *Un nuevo orden económico-social* (La Habana, Compañía editora de libros y folletos, 1941)
- Carta de Francisco Lyon a Janssens, le 19 de junio de 1962 (Chilensis 1020 XIV, 16). Archivos de la Compañía de Jesús en Roma. ARSI.
- Pierre Bigó, *Souvenirs*. Fonds Pierre Bigó, AFSI, caja 1, 685, p. 13.
- Nota oral au sujet d'ILADES. 20 de Diciembre de 1969. Fondo Pierre Bigó, caja 1, 685. Archivos de los jesuitas de Francia.
- Carta de Gonzalo Arroyo a Pierre Bigó. 25 de Noviembre de 1968. Fondo Pierre Bigó, caja 1, 685. Archivos de los jesuitas de Francia.
- Carta de Profesores y estudiantes de ILADES, 12 de Noviembre de 1969. Fond Pierre Bigó, boîte 1, 685. Archivos jesuitas de Francia.
- Carta de Pierre Bigó a Ilades. Décembre 1969, Fond Pierre Bigó, caja 1, 685. Archivos jesuitas de Francia.
- Pierre Bigó, *Souvenirs*, Fondo Pierre Bigó, Archivos de los jesuitas franceses (AFSI), caja 1, 685.
- El desarrollo y sus distintas acepciones, *Tierra Nueva*, N. 1, abril 1972, p. 62.

Bibliografía

- Alves, Rubem, "Apuntes para una teología del desarrollo"; "Apuntes para una teología del desarrollo", en *Cristianismo y Sociedad* 21 (1969).
- Arteaga, José. "50 años de la Comunidad San Roberto Bellarmino" [manuscrito inédito];
- Bauer, G. *Towards a Theology of Development* (1970). Ginebra.
- Bigó, Pierre (1953). *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Marx*. Paris: Bibliothèque de la Science Economique.
- Botto, Andrea (2011). *El Centro Belarmino y sus fundaciones: la presencia de Roger Vekemans: 1958-1964*, manuscrito 2011.
- Botto, Andrea (2018). *Catolicismo chileno: controversias y divisiones (1930-1962)*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Bustamante, Fabián (2022). "Reflexiones acerca del integrismo católico chileno". Santiago: *Mensaje*.
- Chopelin, Paul. « Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968) ». *Histoire Politique* [En ligne], 37, 2019, consulté le 10 janvier 2025. URL : <http://journals.openedition.org/histoirepolitique/4603>; DOI : <https://doi.org/10.4000/histoirepolitique.4603>

- Comblin, José. *Teología do desenvolvimento* (1968). Belo Horizonte.
- Cosmao, Vincent (1967). *Signification de la théologie du développement* (1967). Paris : Centro Lebrete.
- Dussel, Enrique (1986). *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*. Bogotá – Colombia : Indo-American Press Service.
- Espinoza, Juan Miguel e Ibérico Ruiz, Rolando (2021). *Más en las obras que en las palabras. Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en Perú*. Perú: Fondo Editorial PUCP.
- Fernández, Marcos (2017). "La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano frente al cambio histórico. Chile (1960-1964)". *Hispania Sacra* 69, 140: 735-753.
- Fernández, Marcos (2017) "Un reino de este mundo: la controversia en torno a *Cristianos por el Socialismo*. Chile, 1970-1973". En *Historia de la Iglesia de Chile* (Tomo V). Santiago: Editorial Universitaria.
- Fernández, Marcos (2025). *En la tormenta: cristianismo y marxismo en Chile. De la Revolución en libertad a la fundación de Cristianos por el Socialismo, 1964-1971*. Santiago: Ediciones Alberto Hurtado.
- Díaz de Valdés Herrera, Luz María (2024). *Bendecir la revolución. Cristianismo de izquierda en Chile, 1957-1973*. Santiago: Ediciones UC.
- Fleet Michael & Brian Smith (1997). *The catholic Church and Democracy in Chile and Per.:* UND.
- Gutiérrez, Gustavo (1968). *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Montevideo: Miec-Jeci.
- Gutiérrez, Gustavo (1969). *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima: Editorial Universitaria.
- Gutiérrez, Gustavo (1994). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Janssens, Jean Baptiste. (1950) "Instrucción sobre el apostolado social". *Jesuits Global*, n. 2-3.
- López, Francisco (2014). *Ilades: Testimonio de una historia: 1965-1968*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Navarro Sanz, G (2011). *Internacionalización, profesionalización y politización en torno a los jesuitas en Chile (1957-1973). Un aporte para la comprensión de la cooperación católica para el desarrollo*. Mendoza.
- Santos Costa, I (2017). "O jesuíta Manuel Foyaca de la Concha e o Apostolado Social na América Latina: uma transicao do Catolicismo social ao cristianismo de libertacao", *Interacaos* 12, n. 22, 250-252.
- Schnoor, Antje (2016). *Santa Desobediencia*. Santiago: UAH Ediciones.
- Vaillancourt Ives, Revista Víspera, Montevideo, octubre, 1971, p. 18.
- Vertrano, O. – Houtart, F. (1967). *Hacia una teología del desarrollo*. Buenos Aires: Bonum.