

# Jesuitas catalanes en Bolivia (1950-1990). Cambios y secuencias de una generación de misioneros

---

Carmen Salcedo Vereda

Universidad Autónoma de Barcelona

*El interés por la antropología de la religión me condujo a fijar la atención en uno de los aspectos más destacados del catolicismo en el siglo xx: **el surgimiento de una nueva concepción de la acción y del ser misionero.***

*Tras elaborar un proyecto de estudio sobre esta cuestión, comencé en 1999 la investigación. El resultado de la primera fase fue presentado como tesis de maestría en abril del 2001, bajo el título “Jesuitas Catalanes en Bolivia (1950-1990). Contexto ideológico e institucional de la empresa misionera católica”, y dirigida por William A. Christian.*

*En la siguiente presentación hago un breve recorrido por las secuencias históricas que describí en el trabajo de maestría y recojo algunos aspectos importantes del planteamiento teórico y metodológico en el que basé el proyecto global de investigación, que concluirá más adelante con la elaboración de la tesis doctoral.*

## **Secuencias de la trama misionera**

En medio de la atmósfera internacional que emanaba de la guerra fría, Pío XII desarrolló un plan de expansión misionera para asegurar la supremacía espiritual del catolicismo en Latinoamérica, ante el avance de las corrientes “enemigas”, tales como el comunismo y el protestantismo. Para este frente evangelizador el pontífice solicitó sacerdotes a la Compañía de Jesús, una institución concebida como la *caballería ligera* de la Iglesia, disponible para las misiones universales y urgentes del Vaticano.

La movilización fue inmediata y, tan sólo en Cataluña, desde 1950 a 1956, se enviaron 152 jesuitas a Bolivia y Paraguay. Durante las dos siguientes décadas, el trasiego de estos misioneros a Bolivia no cesó y, por las fuentes consultadas, calculamos que se convirtió en el destino definitivo para 170 jesuitas de la demarcación catalana.

Ésta no fue una respuesta casual y aislada en la Iglesia de la postguerra española. Las instituciones religiosas tuvieron una época de esplendor en la España de los años cuarenta y cincuenta; un buen indicador de ello es el ingreso de 1.338 jesuitas españoles entre 1942 y 1953, llegando a alcanzar la cifra total de 5.240 en el estado (Álvarez Bolado 2000) y pudiendo enviar a las misiones extranjeras 783 durante estos años.

La conjunción de este boom vocacional y el tradicional carácter misional de la Iglesia española la convirtió en uno de los activos más potentes de la empresa católica transnacional. En Cataluña, como señala Casañas i Guri (1990, 11), se puede hablar de una auténtica oleada migratoria eclesial entre 1950 y 1980, sobre todo hacia Latinoamérica.

Para los jesuitas que se embarcaron desde Barcelona en esta "cruzada" de mediados del siglo xx, el ser misionero representaba el modelo utópico de los jóvenes católicos, que se esbozaba como mártir heroico y combatiente acérrimo de las ideologías perversas. Las recientes experiencias familiares de persecución religiosa y muertes por el conflicto civil, junto con la educación nacional-católica recibida durante la infancia y adolescencia, hicieron que la misión en Latinoamérica, además de evocar triunfos y anhelos conquistadores de antaño, resultara la obligación y la aspiración de un buen católico.

Sin embargo, a este grupo de religiosos les aguardaba una serie de cambios que les marcó un itinerario muy diferente, e incluso contrario, a esa imagen de vida misionera con la que partieron desde Barcelona.

Un factor determinante de su inesperada trayectoria fue el proceso de formación que siguieron, singular hasta entonces en las aulas eclesiales. Si en aquel momento en las instituciones religiosas españolas se impartía la tradicional teología escolástica, estos estudiantes jesuitas pudieron deambular por diversos centros internacionales<sup>1</sup> en los que se difundían corrientes innovadoras de pensamiento teológico y humanista, que culminaron en la celebración del Concilio Vaticano II.

A la "revolución" del intelecto eclesial que esta generación pudo presenciar directamente debemos sumar el hecho de que una muestra significativa pudo acceder a carreras universitarias civiles, tales como sociología, antropología, filosofía y ciencias económicas. La incursión en los medios intelectuales y los movimientos activistas de las universidades laicas les permitió una reinterpretación de la realidad sociopolítica de Latinoamérica, acorde con las perspectivas marxistas de la época. Cabe decir que estas nuevas coordenadas de pensamiento se difundieron a mediados de los sesenta a todos los estudiantes de los centros jesuíticos de formación, ocasionando no pocos conflictos intergeneracionales dentro de la institución.

Este proceso formativo, que duró entre diez y quince años, fue una pieza determinante para la revolución personal y grupal de estos religiosos. Les permitió concebir una nueva imagen de la misión y del ser misionero que refutaba los cimientos de la cruzada de los años anteriores.

Con la difusión del planteamiento postconciliar sobre la misión y la vida religiosa se produjo toda una convulsión eclesial que alcanzó su máxima tensión en la década de los setenta, y que abarcaba cambios numerosos y diversos.

Los acontecimientos que se sucedieron a lo largo de los años setenta y principio de los ochenta son claves para entender cuáles fueron las dimensiones sociales y religiosas de todo este cambio que vivió y, en gran medida, emprendió la generación de misioneros que nos ocupa.

Podemos destacar los aspectos más significativos de este proceso:

---

<sup>1</sup> Del grupo en estudio, 65 jesuitas se encontraban en 1962 en países tan diversos como EE.UU., Ecuador, Argentina, Colombia, España, Francia, Bélgica y México.

En primer lugar, los criterios enunciados en el Concilio Vaticano II, junto con la consolidación y divulgación de discursos teológicos alternativos en Latinoamérica, como la teología de la liberación, abrieron nuevos frentes de acción misionera. Hay que destacar la implicación activa y preponderante de un grupo de estos jesuitas en movimientos políticos reivindicativos en Bolivia que, entre otros efectos, ocasionó la detención, persecución, exilio y hasta el asesinato en 1980 de uno de los religiosos, Luis Espinal. Además, se emprendieron numerosos proyectos y organizaciones de promoción social en zonas rurales e indígenas. Cabe mencionar que, para la formulación y el desarrollo de estos nuevos frentes misionales fue determinante la interrelación continua entre las comunidades católicas boliviana y catalana, que giraban en torno a la Compañía de Jesús; gracias a los vínculos permanentes con compañeros jesuitas, familiares y grupos de colaboradores de Cataluña, se pudieron financiar las actividades y llevar a cabo un intercambio ideológico, que fundamentó la postura social y religiosa de estos católicos en ambos países.

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, el régimen de vida y el entramado institucional dentro de la estructura eclesial tuvo una transformación intensa. La tensión entre el nuevo estilo misionero y la tradición de la vida clerical produjo una salida numerosa de religiosos en los setenta. El número de jesuitas en Bolivia pasó de ser 214, en 1967, a descender a 139 en 1977 (Menacho 1981, 45). Junto a la secularización de numerosos religiosos, se suma el enorme descenso de ingresos, que ha sido un fenómeno incesante y global en la Iglesia católica desde entonces. No obstante, paulatinamente, en la existencia cotidiana de los misioneros se van instaurando y normalizando las nuevas formas de convivencia, interrelación y conducta que escandalizaron en su momento a las generaciones anteriores. En esta reformulación de la vida religiosa se observa la conjunción paradójica, pero consistente, entre los elementos identitarios tradicionales de los jesuitas y una expresión radicalmente diferente de su presencia social.

Por otra parte, las tensiones intraeclesiales entre diferentes posturas teológicas y políticas se incrementaron y afectaron a todos los estamentos religiosos, acentuándose con la llegada de Juan Pablo II, momento en el cual se produce un choque frontal con la dirección de Arrupe en la Compañía de Jesús, con varios teólogos y obispos latinoamericanos.

Sin embargo, este cambio experimentado por los misioneros jesuitas (muestra representativa del proceso que sacudió a la Iglesia católica durante estas décadas), parece cerrarse en los años noventa con un desvanecimiento de los planteamientos radicales y cubrirse con un telón de incertidumbre ante el futuro.

En la última década se constata que las empresas pastorales iniciadas en la efervescencia de los años setenta no tienen el impacto deseado. En el panorama sociopolítico, el rol activo de las instituciones y discursos eclesiásticos van perdiendo fuerza, incluso en el caso de la nombrada teología de la liberación, a la que se le reconocen sus mártires y su capacidad movilizadora de años anteriores. Toda la ebullición intelectual postconciliar parece haber desembocado en interrogantes abiertos, sin respuestas contundentes que resitúen al misionero en un escenario sociocultural en el que su identidad se difumina.

Pero, si esta evolución del pensamiento y la acción misionera en la Latinoamérica contemporánea no llegó a alcanzar los resultados que sus protagonistas esperaban, lo que resulta evidente es que estos misioneros sí se transformaron intensamente. Y esta revolución generacional, por la destacada capacidad de movilización y actuación que estos agentes eclesiales han tenido en las sociedades

boliviana y catalana, puede ayudar a entender el carácter y la dinámica del catolicismo en las culturas contemporáneas.

### ***Apuntes sobre el proceso de investigación. Los interrogantes conceptuales***

En la primera fase de la investigación, iniciada en enero de 1999 y expuesta en la tesis de maestría, el objetivo era establecer las coordenadas ideológicas, políticas e institucionales en las que se desarrolló la trayectoria de esta generación misionera.

Era preciso disponer de una visión histórica de los escenarios en los que los religiosos se desenvolvieron, pero no suficiente para abordar la complejidad del objeto de estudio desde una perspectiva antropológica. Necesitaba, además, retratar a los mismos sujetos, esbozar los rasgos que les adjudica una identidad excepcional, privilegiada para el estudio de múltiples aspectos.

Así, enfoqué mi análisis hacia tres rasgos de la figura misionera:

en primer lugar, el misionero como miembro de una institución católica, la Compañía de Jesús, con su propia tradición cultural;

también como un tipo especial de emigrante, que parte de su lugar de origen por razones religiosas y sin planes de retorno (Imizcoz 1992);

y, por último, como persona susceptible de ser sometida a una intensa movilidad social, cultural e ideológica. Su experiencia puede partir en la burguesía alta de Barcelona, pasar por la fuerte inmersión en la vida jesuítica, hasta ir a parar a una amplia variedad de lugares y condiciones en Bolivia (entre campesinos e indígenas en zonas aisladas, o en la urbe, entre las familias acomodadas o el vecindario de los suburbios). Su andadura ideológica se inicia con la formación en las convicciones teológicas conservadoras y sacramentalistas, y va demarcándose más adelante por los postulados radicales de compromiso social y político.

El proceso por el que este tipo de religioso emigrante se adapta, incorpora, rechaza, confronta, representa los diversos espacios y gentes con los que se va encontrando, puede permitirnos considerar los elementos de cambio y de permanencia que se producen en la proyección histórica y cultural del catolicismo.

Otro punto que, desde un principio, ha sido decisivo en el desarrollo de la investigación, es el análisis conjunto de fuentes de archivo y fuentes orales (a través de entrevistas abiertas y semiabiertas). La dialéctica entre ambos tipos de fuentes ha subrayado variables no contempladas a priori, así como las posibilidades de correlacionarlas. De hecho, esta estrategia etnográfica, que utilicé posteriormente en el campo de trabajo realizado en Bolivia (de enero a abril del 2001), proporciona un material de estudio que no se ajusta a los límites del tradicional marco interpretativo de la antropología de la religión.

Esta cuestión, recogida en la tesis de maestría, tiene que ver con la dificultad de encajar los modelos teóricos en un campo tan complejo y mínimamente abordado por la antropología como es el catolicismo en las sociedades contemporáneas. Los trabajos consultados de investigadores/as sobre el proceso histórico del cristianismo y la tradición misionera evidencian "la relatividad de la clasificación así elaborada y el desgaste de unas categorías que se reproducen incansablemente" (Bernard y Gruzinski 1992, 218) en el estudio de los fenómenos denominados *religiosos*.

Así sucede que en este estudio se plantean interrogantes, en vez de enunciados concluyentes, sobre conceptos clave como *religión*, *ideología*, *institución* y *poder*. El motivo es que el material etnográfico apunta a unas dimensiones y a una dinámica social del catolicismo más amplias de lo que los clichés clasificatorios permiten.

Como primer interrogante, señalo la reducción de la noción de religión a estancos simbólicos o institucionales, solidificados, aislados de las prácticas y discursos sociales (Asad 1983). Puede parecer que esta concepción responde a una visión sesgada del proceso que atribuimos al hecho religioso en las sociedades occidentales; en la misma se plantea una excesiva identificación del cristianismo con las estructuras eclesiales y, consecuentemente, cuando éstas han perdido su voz preponderante en el poder público, parece que la religión se relega a la esfera de lo privado e individual.

Así también, podemos plantearnos al hablar de *empresa misionera* (concebida como el plan institucional que la Iglesia desarrolla para la expansión internacional de la fe y su estructura) que ésta trasciende el ámbito estrictamente eclesial. Sería más apropiado inscribirla en un movimiento social más amplio, definido por Lehmann como *multi-leveled phenomena operating in the spheres of ideas, institutions, power struggles, the state, civil society and more* (1996, 27).

Y aún más, atendiendo a la compleja red social que este movimiento implica y a la diversa proyección cultural con la que se manifiesta el catolicismo en diferentes contextos, estamos obligados a abandonar una concepción monolítica del mismo; sería más apropiado, siguiendo a William A. Christian, la noción del catolicismo como un mosaico de culturas e intenciones, en el que la Iglesia se entiende como *a decentralized, collective, articulated process* (Christian 1997). Desde esta perspectiva, podemos interpretar mejor la estrecha vinculación que hubo entre las comunidades católicas del entorno jesuítico de Cataluña y Bolivia, o la permeabilidad ideológica institucional que permitió la diversidad de posturas y discursos dentro de la misma Compañía de Jesús.

De cualquier manera, todos los interrogantes conceptuales que podamos formular en relación con el tema de estudio deben sustentarse en un análisis de los elementos esenciales de la historia de esta generación misionera. Y en este sentido, creo que es decisivo comprender que el planteamiento de la misión de estas décadas implicó, además de un proceso intelectual e institucional, un proceso experiencial de los misioneros, en el que son determinantes las motivaciones, el modo de ser y relacionarse, o las aspiraciones por extender un modelo existencial.

Desde esta perspectiva pueden ser útiles para el avance de la investigación los conceptos de *communitas* y *liminalidad* de Turner (1988).

La *communitas* es definida como un modo de "relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y *status* sino enfrentados entre sí, un poco a la manera del 'Yo y Tú' de Martin Buber" (Turner 1988, 138). Como señala el autor, "esta confrontación directa y total de identidades humanas suele dar un modelo de sociedad, una especie de *communitas* homogénea y sin estructurar" que, en el caso de nuestro estudio, trasciende los ámbitos de la institución religiosa, aunque esté dentro del dominio de la misma.

En este sentido, podríamos calificar el caso en estudio de *communitas* normativa e ideológica, siguiendo la distinción de Turner (1988, 138). Normativa, porque se soporta en la organización y en las directrices religiosas de la orden religiosa; e ideológica, porque propone un modelo social en el que la vivencia del plan salvífico de Dios pudiera expandirse.

Desde esta concepción, es explicable el itinerario vital de estos misioneros como un "proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva" (Turner 1988, 104) de la *communitas* y la estructura.

El potencial evocativo del lenguaje simbólico del catolicismo hizo posible que se formulara esta *communitas* a través del sentido de liberación y reino de Dios de los teólogos latinoamericanos.

La pregunta sería, entonces, por qué este grupo de misioneros tuvieron esa vivencia particular de *communitas*. En las entrevistas y en los escritos propios, el misionero se ubicaba recurrentemente en la "frontera", en el "margen"; abogaba por revestirse de una condición de pobreza, alejada de su propio estatus social y del poder que este le confería.

Creemos que, en este sentido, se reafirma la *liminalidad* de la autopercepción y experiencia del misionero. Esto es, la condición en la que las "personas eluden o se escapan del sistema de clasificación que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural" (Turner 1988, 102).

Este proceso de ubicación vivencial de los misioneros se reforzaba por el carácter de "errante" cultural que se le atribuía. Su misma experiencia de emigrantes definitivos propiciaba el sentido de no pertenecer ni a su lugar de origen, ni a su lugar de misión.

Pero, al mismo tiempo, esta autopercepción parecía consolidar, en los que prosiguieron en la orden, el sentido de la empresa misionera y la existencia de la Iglesia. Ciertamente, es como si esta brecha intrainstitucional, que se abrió con los nuevos posicionamientos teológicos y prácticos, hubiera posibilitado la continuidad de la empresa misionera. "Los resquicios, los intersticios que quedan entre las posiciones, son necesarios para la estructura. Sin intervalos no habría estructura, y son precisamente tales resquicios los que se reafirman en esta clase de liminalidad" (Turner, 1988, 204).

Es desde esta consideración que el desconcierto de la última década por la imposibilidad de llevar a la práctica los enunciados de esta *communitas* no conllevara, para los que permanecieron en la Compañía de Jesús, la posibilidad de abandonar la institución o cuestionar el plan universal del catolicismo.

Todas estas formulaciones abiertas no son más que indicios de partida. Su ineficacia o utilidad para expresar nuevos interrogantes o propuestas se verificará tras el análisis del trabajo etnográfico llevado a cabo en Bolivia y Cataluña.

## Referencias

---

Álvarez Bolado, Alfonso (2000). Investigación inédita sobre "Historia contemporánea de la Compañía de Jesús en España (1936-1989)".

Asad, Talal (1983). "Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz". *Man*, nº 18: 237-259.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski (1992). *De la idolatría: una arqueología de las ciencias sociales*. México: FCE.

Casañas i Guri, Joan (1990). *Agermanament. Història d'una engrescadora experiència de cooperació internacional*. Barcelona: Editorial Claret.

- Christian Jr., William A. (1997). *Las visiones de Ezkioga: La Segunda República y el Reino de Cristo*. Barcelona: Ariel.
- Imizcoz, José María (1992). "Una emigración particular: misioneros navarros en América". En José Andrés-Gallego (coord.). *Navarra y América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Lehmann, D. (1996). *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.
- Menacho, Antonio, S.J. (1981). Los Jesuitas en Bolivia, 1572-1767, 1881-1981. Centenario de la segunda llegada de los Jesuitas a Bolivia. Cochabamba-La Paz.
- Turner, Victor (1988). El proceso ritual: estructura y antiestructura. Madrid: Taurus.