

# XAVIER ALBÓ: EL COMPROMISO TEOLÓGICO, LA POLÍTICA Y LA ACADEMIA. ITINERARIO DE UN MISIONERO JESUITA EN BOLIVIA

Verushka Alvizuri\*  
Université Toulouse Jean Jaurès, Francia

**Resumen:** Uno de los aspectos más conocidos del itinerario del antropólogo y sacerdote jesuita Xavier Albó es su compromiso a favor de los pueblos indígenas. A partir del análisis de su formación (1952-1970), de su itinerario profesional (1971-2019) y de una parte de su obra, este artículo indaga sobre el desplazamiento intelectual de un joven católico y misionero jesuita en el contexto del Concilio Vaticano II, sobre su praxis misionera en Bolivia (su implantación, sus métodos de acción, sus redes de trabajo), sobre la especificidad de su compromiso teológico y político. También analiza el estatus de los conocimientos que produjo sobre los pueblos indígenas.

**Palabras clave:** Bolivia, jesuitas, Xavier Albó, indígenas, activismo.

---

**Cómo citar este artículo:** Alvizuri, Verushka. «Xavier Albó: el compromiso teológico, la política y la academia. Itinerario de un misionero jesuita en Bolivia». *Boletín Americanista*, LXXXIII, 2/87, 2023, págs. 191-213, <https://doi.org/10.1344/BA2023.87.1042>.

## 1. Introducción

En sus años de mayor actividad en Bolivia, Xavier Albó era considerado como el «Bartolomé de las Casas del siglo XX», como una «industria personal de publicación» y como «el más intelectual de los activistas sobre temas indígenas». <sup>1</sup> Estas impresiones que transcribe Edward Cleary, sacerdote dominico y politólogo que vivió en Bolivia, las comparten testigos y actores sociales salidos de horizontes muy distintos. En uno de los numerosos elogios públicos que ha recibido, la historiadora boliviana Rossana Barragán lo describe como una «figura

---

\* [verushka.alvizuri@univ-tlse2.fr](mailto:verushka.alvizuri@univ-tlse2.fr) | <https://orcid.org/0000-0001-9710-3433>

1. Cleary y Steigenga, 2004: 49.

imprescindible para Bolivia».<sup>2</sup> El expresidente Evo Morales le agradeció por «haberlo educado» y «formado como líder» al tiempo que le entregaba el Cónдор de los Andes, la máxima condecoración otorgada por el Gobierno boliviano.<sup>3</sup> Se podrían sumar así las declaraciones asociadas a la evocación de su nombre. Todos los testigos convergen destacando el compromiso de Albó a favor de los pueblos indígenas.

Estas apreciaciones, más que dar respuestas, plantean preguntas. No es el compromiso lo que interroga, sino la naturaleza del mismo. Después del Concilio Vaticano II, la frontera entre política y religión se volvió más porosa y sigue así a pesar de la laicización del Estado, en 2009. Los trabajos en este campo asumen o bien la perspectiva religiosa o bien la política. Los historiadores de la Iglesia católica boliviana se esforzaron en mostrar que la institución evitó las escaladas de violencia favoreciendo la mediación política entre Estado y organizaciones sindicales.<sup>4</sup> En cambio, la sociología de la religión ha mostrado que la politización de las creencias lleva a la radicalización de los cristianos de izquierda.<sup>5</sup> Los misioneros que emplearon formas de acción política menos espectaculares han suscitado poco interés. Algunos trabajos de antropología se han interesado por los efectos del Concilio Vaticano II en la cultura religiosa de los misioneros jesuitas que se inculturaron,<sup>6</sup> pero también por la manera en que este contexto les afectó individualmente.<sup>7</sup> Algunos misioneros de aquella generación, como Mauricio Lefevre o Luis Espinal Camps, murieron asesinados; otros colgaron los hábitos.<sup>8</sup> Algunos han dejado relatos autobiográficos en forma de entrevista o charla.<sup>9</sup> Un rasgo común que se observa en sus discursos es el recurso a una misma frase, que revela el desplazamiento ideológico y la politización de los misioneros: llegaron para evangelizar y los evangelizados fueron ellos.<sup>10</sup>

El caso de Xavier Albó se destaca de aquel contingente de misioneros enviados a Bolivia entre 1950 y 1960. Primero, porque la fundación que lleva su nombre ha edificado un monumento editorial compuesto por sus memorias,<sup>11</sup> sus *Obras selectas*, una colección de 14 tomos que intenta compilar 130 títulos y

---

2. Asociación de Estudios Bolivianos, Homenaje a Xavier Albó realizado en Sucre el 4 de septiembre de 2019, min. 6:45, en: [www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4nNVHzT5bC8](http://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4nNVHzT5bC8) (consulta: 27/2/2023).

3. «Gobierno condecora a jesuitas Xavier Albó y Mauricio Bacardit por labor en favor de los más necesitados», comunicado de prensa del Viceministerio de Comunicación, 5/04/2016. Disponible en: [www.comunicacion.gob.bo/?q=20160405/2097](http://www.comunicacion.gob.bo/?q=20160405/2097) (consulta: 27/2/2023).

4. Klaiber, 1993: 352.

5. Suárez, 2003: 169.

6. Orta, 2004: 7.

7. Salcedo, 2014: 229.

8. Mauricio Lefevre (1922-1971), oblato canadiense, fundador de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, asesinado durante el golpe de Estado de Hugo Banzer; Luis Espinal (1932-1980), jesuita español, periodista y crítico de cine, torturado y asesinado durante la dictadura de Luis Arce Gómez.

9. Barnadas, 2005; Paz, 2010.

10. Padre Guillermo Siles, «Los oblatos hemos sido evangelizados por la gente en Bolivia», *Oxígeno*, 26/7/2014.

11. Albó, 2021.

sus artículos de opinión publicados en prensa.<sup>12</sup> Segundo, porque sus colegas también le han rendido homenajes escribiendo sobre su aporte intelectual: su contribución a la descentralización epistemológica en América Latina,<sup>13</sup> sus estudios sobre la condición indígena en Bolivia, su tesis sobre la aportación de la lengua quechua a la sociolingüística,<sup>14</sup> sus reflexiones sobre la conservación del territorio indígena y el Parque Nacional Seguro Isidoro Sécore (TIPNIS)<sup>15</sup> y sus contribuciones al movimiento indígena boliviano.<sup>16</sup> Tercero, porque ha recibido varios reconocimientos internacionales: el premio de la Fundación Hiroshima (Estocolmo, 1998), por haber elaborado una cartografía sociolingüística de Bolivia;<sup>17</sup> el premio Linguapax<sup>18</sup> (Barcelona, 2015), por promover la publicación de una literatura en quechua, aymara y guaraní; y el premio Martin Diskin de la asociación latinoamericanista LASA<sup>19</sup> (Barcelona, 2018), por haber puesto la erudición al servicio del compromiso social y político. Estos homenajes y reconocimientos anuncian lo que será su posteridad: estamos ante el misionero más destacado, influyente y popular de su generación. Por lo mismo, cualquier estudio que le concierna plantea desafíos. La obra monumental que ha producido es disuasiva. Su estatus religioso y su prestigio moral intimidan. Y, además, ha publicado sus memorias, asegurándose así de contar su historia en sus propios términos.<sup>20</sup>

Los trabajos sobre Albó destacan ciertos aspectos de su labor intelectual, pero no se interrogan sobre el «activismo» al que hacen referencia los testigos, ni sobre la porosidad entre religión y política. ¿De qué manera se conjugan en un mismo itinerario los compromisos intelectual, religioso y político? Intentaré responder a esta pregunta apelando a las memorias de Albó, a su *curriculum vitae*,<sup>21</sup> al catálogo de sus publicaciones<sup>22</sup> y a varias comunicaciones escritas: con Xavier Albó,<sup>23</sup> Lola Paredes<sup>24</sup> (bibliotecaria de Fundación Xavier Albó) y Carmen Beatriz Ruiz,<sup>25</sup> coautora de sus memorias. La primera parte de este artícu-

---

12. *Idem*.

13. Mignolo, 2001: 177.

14. Delgado, 2019: 115.

15. Healy, 2019: 172.

16. Postero, 2019: 138.

17. En sus memorias, explica que su libro *Bolivia plurilingüe*, 1995, fue lo que le permitió ganar el premio. Albó y Ruiz, 2017: 500.

18. Linguapax International es una ONG creada para proteger la diversidad lingüística. Xavier Albó no es el primero en recibir este premio; en 2002 Bartomeu Melià fue reconocido por su trabajo con la lengua guaraní.

19. Martin Diskin (1934-1997), antropólogo americanista, profesor en el Massachusetts Institut of Technology.

20. Albó y Ruiz, 2017.

21. El currículum de Xavier Albó se publicó en *La bitácora de Xavier Albó*, un blog que estuvo albergado en el sitio web del desaparecido Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB), del cual formó parte.

22. Fernández, s/a.

23. Comunicación escrita con Xavier Albó, 25/02/2007 (esta fue la única comunicación, no lo conocí personalmente).

24. Comunicación escrita con Lola Paredes, 7/07/2022.

25. Comunicación escrita con Carmen Beatriz Ruiz (varios intercambios, 11-28/07/2022).

lo se interroga sobre su formación (1952-1970) y analiza el desplazamiento ideológico que lleva a un joven catalán salido de una cultura familiar y religiosa tradicional a convertirse en un académico cosmopolita. La segunda, sobre su actividad en Bolivia hasta 2019 (año en que ingresa en la residencia La Esperanza de Cochabamba, que acoge a los jesuitas jubilados),<sup>26</sup> identifica la actividad que realizó a partir de la ONG Centro de Promoción del Campesinado (CIPCA) y su rol en el diseño de las políticas estatales para la gestión de la etnicidad. La tercera se interroga acerca de dos aspectos de su obra: la manera en que esta contribuyó a institucionalizar los «estudios aymaras» y la especificidad de un trabajo académico que, para fines de una historia de la antropología, podría situarse en el campo de una etnología misionera que tuvo más vocación política que teórica, sin por ello perder su valor académico.

## 2. La formación de un misionero jesuita en los tiempos del Concilio Vaticano II

Xavier Albó (La Garriga, Barcelona, 1934) creció en un entorno católico en el contexto de la guerra civil española. Su padre, Francisco Xavier Albó Molins, y su abuelo materno, José Corrons Dalmau, murieron asesinados el 18 de septiembre de 1936. Sobre la autoría de esos crímenes, Albó dice vagamente que fueron los «rojos».<sup>27</sup> Su madre, Assumpta Corrons, que quedó viuda con cinco hijos, transmitió a Xavier y sus hermanos una cultura religiosa. La misa cotidiana contribuyó a forjar la vocación de cuatro de estos niños: Xavier, Montserrat, Roser y Oriol, que acabarían tomando los hábitos; Nuria<sup>28</sup> fue la única que no escogió la vida religiosa. En el hogar de los Albó Corrons se aceptó el franquismo (al menos, eso es lo que se percibe de su relato anecdótico sobre la existencia de un cuadro en el salón de su casa con la imagen de Francisco Franco).<sup>29</sup> Xavier estudió en un colegio jesuita, el Sagrado Corazón, gracias a una beca que daban a los hijos de padres fallecidos en el contexto de la guerra civil, y a los 17 años entró como novicio a la Compañía de Jesús. Su vocación «fue trabajada»<sup>30</sup> de muchas maneras: por el sacerdote del colegio encargado de identificar posibles vocaciones, por la figura materna y por las campañas de reclutamiento. Una de ellas resaltaba la experiencia de los misioneros en Bombay, y Albó (como muchos de los jóvenes novicios) empezó a soñar con irse a la India.<sup>31</sup> Cuando el papa Pío XII solicitó sacerdotes para «mantener el orden social cristiano»,<sup>32</sup> el provincial de los jesuitas en Barcelona, Julián Sayos, abrió un no-

26. Yuri Torrez, «Doctor Honoris Causa a Xavier Albó», *Hurgando el avispero*, Blog de Yuri Torrez, 7/06/2019.

27. Albó y Ruiz, 2017.

28. Nuria Albó es escritora y fue alcaldesa de La Garriga en 1979.

29. Albó y Ruiz, 2017.

30. *Idem*: 41

31. Salcedo, 2014: 42.

32. Carta Encíclica *Fidei donum* del Sumo Pontífice Pío XXIII, 21/04/1957, Archivos del Vaticano, Encíclicas.

viciado en Cochabamba y envió un contingente de 152 misioneros, que llegaron a Bolivia entre 1950-1956.<sup>33</sup> En 1959, el papa Juan XXIII anunció la convocatoria al Concilio Vaticano II (1962-1965). Albó se formó en este contexto, un contexto que favoreció un clima de libertad y en el que numerosos individuos y grupos experimentaron nuevas formas de pensamiento y de acción religiosa. Pasó un año en Cochabamba, hasta 1953, y luego se fue a estudiar a distintas universidades: la Universidad Católica de Quito (1953-1958), la Facultad Borja de Barcelona (1961-1964), la Universidad Loyola de Chicago (1964-1965) y la Universidad de Cornell (1966-1970). El alejamiento de España le permitió salir del enclaustramiento ideológico del franquismo y su paso por una universidad ajena a la Orden jesuita lo puso en contacto con dos de los combates de su época: el anticolonialismo y el pacifismo. Esta experiencia lo capacitó para entender la sociedad de su tiempo. Intentaré analizar en detalle cómo se opera ese deslizamiento que lo lleva (en sentido literal y figurado) de un punto a otro a partir del análisis de sus primeros trabajos y de sus memorias.

Sobre su formación, Albó dice que estudió teología y filosofía, por ser «disciplinas típicas de la formación jesuita», y luego lingüística y antropología, «opciones personales que eligió por el hecho de estar en Bolivia».<sup>34</sup> Esta manera de presentar su itinerario podría dar la impresión de una dualidad (el religioso, por un lado; el científico, por otro), pero la hipótesis de una ambigüedad vocacional parece poco probable: lo que prima, a juzgar por lo que dice en sus memorias, es la fidelidad de sus convicciones religiosas. Sin embargo, es necesario comprender en qué consisten.

Mucho antes de que se iniciara el Concilio Vaticano II, los jesuitas ya hacían estudios adaptados a su tiempo. La preocupación por los sectores obreros y campesinos también es anterior al Concilio. Lo que provocó preocupación por el comunismo fue la Revolución cubana (1959) y la retracción del catolicismo en la isla. Después del Concilio, el episcopado latinoamericano tuvo varias reuniones para ver cómo aplicar las ideas conciliares en el continente. La reunión más significativa, en Medellín (1968), consolida las teologías de la liberación.<sup>35</sup> En los *Documentos finales* se declara que el continente «tiene hambre y sed de justicia», sufre de «colonialismo interno», «maldad social», «pecado estructural» y «violencia institucionalizada».<sup>36</sup> Se decide que la Iglesia debe impulsar el cambio social y adoptar una «opción preferencial por los pobres». Al mismo tiempo, se concibe un método salvífico que acompañe a los oprimidos en sus procesos de politización. Siguiendo esta orientación, los jesuitas en Bolivia decidieron dedicar una atención especial al campesinado.

Los trabajos de fin de estudios muestran en filigrana el efecto de los cambios conciliares en su formación. En Ecuador, su doctorado en Filosofía trata sobre

33. Salcedo, 2014: 42.

34. Comunicación escrita con Xavier Albó, 25/02/2007.

35. Mesa, 1996: 417.

36. Documentos finales de Medellín. Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, septiembre de 1968. Archivos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Disponible en: [www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf) (consulta: 27/2/2023).

Manuel Agustín Aguirre (uno de los fundadores del Partido Comunista ecuatoriano). Este trabajo, más que analizar el pensamiento de Aguirre, es una crítica teológica del marxismo.<sup>37</sup> El interés por combatir ideológicamente esta corriente se inscribe en el espíritu misionero anterior al Concilio. Luego siguió estudios de teología, primero en Barcelona y después en la Bellarmine School of Theology de la Universidad Loyola de Chicago. Aunque no presentó su tesis en Teología, realizó un trabajo sobre los jesuitas y las culturas indígenas en el Virreinato del Perú. Allí elabora una primera reflexión sobre la inculturación del evangelio, analiza el funcionamiento del sistema de evangelización y lleva a cabo un trabajo exhaustivo de identificación: repertorio de las técnicas de evangelización y su eficacia; elementos culturales incompatibles con el cristianismo y aquellos que, por el contrario, eran dignos de ser preservados; y finalmente actitudes de los jesuitas hacia los indios, tanto las que favorecían una conversión sincera como las que lo impedían.<sup>38</sup> Así, inicia una obra consagrada a los pueblos indígenas y una reflexión sobre la relación que los misioneros tienen con estos.

Las otras dos claves de su formación para ser misionero en Bolivia fueron la lingüística y la antropología. El estudio de la lengua quechua es estructurante en su itinerario. Si se hubiera quedado en España durante el noviciado, habría aprendido latín y lenguas romances, pero se instaló Cochabamba, y el provincial de los jesuitas pidió a varios de los misioneros que estudiaran quechua.<sup>39</sup> El aprendizaje de las lenguas vernáculas es una etapa típica del itinerario de todo misionero, puesto que la lengua es un instrumento del trabajo pastoral. En la Bolivia de entonces, los conocimientos sobre las lenguas indígenas eran dominio exclusivo de los misioneros católicos y protestantes. Cuando Albó decidió hacer el doctorado, el quechua fue decisivo a la hora de escoger la universidad (y para ser aceptado en ella). Esta lengua comenzó a ser enseñada en algunas universidades (entre ellas, Cornell) cuando la legislación (*National Defense Educational Act*, 1958) la identificó como lengua estratégica para la defensa nacional. Donald F. Solá (miembro de su comité de estudios doctorales) fue uno de los pioneros en el estudio de su gramática y variaciones dialectales,<sup>40</sup> y la tesis de Albó se inscribe en el mismo campo.<sup>41</sup> Está basada en un trabajo de «observación participante» en las zonas rurales de Cochabamba, se interroga sobre los aspectos sociales que inducen a la selección de la lengua en un contexto de diglosia y da como resultado una conclusión que alerta sobre el peligro de extinción de la lengua, pero también sobre las proyecciones sociopolíticas del quechua.

La decisión de estudiar antropología no fue simplemente vocacional. Las sociedades misioneras siempre han incitado a sus agentes a conocer los pueblos que van a evangelizar, y eso también explica la orientación de los estudios de

---

37. Albó, 1962: 174.

38. Albó, 1966: 445.

39. Albó y Ruiz, 2017: 46.

40. Office of the Dean of the University Faculty, Memorial Statement for Professor who died in 2008, Cornell University. Disponible en: [https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/19206/Sola\\_Donald\\_F\\_2008.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/19206/Sola_Donald_F_2008.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (consulta: 28/2/2023).

41. Albó, 1970.

Albó.<sup>42</sup> En sus memorias, el catalán describe una experiencia iniciática en el terreno etnográfico: cuando era novicio, se fue a vivir a una parroquia rural en Cliza (Cochabamba); lo enviaron para aprender quechua y el párroco le confió la realización del censo parroquial («antes de estudiar antropología ya hacía tareas de antropólogo»).<sup>43</sup> Pero la decisión también vino de arriba: Víctor Blajot, provincial de los jesuitas en Bolivia, le sugirió que hiciera «estudios especiales» antes de regresar a Bolivia.<sup>44</sup> Manuel Foyaca, un jesuita cubano encargado de promover la orientación social de los jesuitas y la creación de centros de acción social, también influyó en su decisión de estudiar una carrera de ciencias sociales.<sup>45</sup>

Sus primeras clases de antropología las tomó en Quito (1953-1958). No dice nada, en sus memorias, al respecto, pero conviene recordar en qué consistía la disciplina entonces. En Ecuador existían al menos tres vertientes: la antropología física, la antropología social y la antropología indigenista. La primera llegó de la mano de Paul Rivet durante su misión geodésica (1901-1906) y fue promovida por uno de sus discípulos ecuatorianos, Antonio Santiana. La antropología social fue impulsada por John Murra, quien apareció en 1941 como asistente del arqueólogo Donald Collier para identificar vestigios de la cultura chavín. Murra estableció una amistad con Aníbal Buitrón Chaves, y gracias a esta relación este último se formó en Chicago y en 1946 tuvo la primera cátedra de Antropología en la Universidad Central del Ecuador. La antropología indigenista ecuatoriana estuvo encarnada por Abelardo Moncayo y se institucionalizó poco después del Congreso Indigenista de Pátzcuaro (México, 1940). En 1943 se creó el Instituto Indigenista Ecuatoriano, que preconizaba el paradigma integracionista. Posiblemente, la visión que Albó tenía de la antropología era la de una disciplina de la identificación física y cultural de grupos étnicos, y la de una ciencia política destinada a intervenir el mundo rural.

En la Universidad de Cornell se interesó por sus proyectos pioneros de «antropología aplicada» al cambio social. En Estados Unidos, solo dos universidades tenían proyectos de este tipo: Harvard, especializada en Chiapas, y Cornell, centrada en Vicos. En 1952, Cornell alquiló la hacienda Vicos, un latifundio de la sierra peruana donde vivían unos 1.800 campesinos. Allan Holmberg, profesor de Antropología, dirigió este proyecto y durante una década introdujo cambios sociales, económicos y culturales. Albó tiene una pésima opinión sobre ese proyecto. Es cierto que los resultados son controvertidos hoy,<sup>46</sup> pero en aquella época eran la panacea,<sup>47</sup> y estas iniciativas contribuyeron a ampliar la inserción profesional de los antropólogos, que además de investigadores podían ser «interventores sociales». En Cornell, Albó también tuvo encuentros interesantes: Eqbal Ahmad, Phillippe y Daniel Berrigan, Donald F. Solá, Frank Young, John Murra...

---

42. Mary y Ciarcia, 2019: 13.

43. Albó y Ruiz, 2017: 63.

44. *Ibidem*: 160.

45. *Ibidem*: 94.

46. Grillot, 2022: 2.

47. Greaves, 2010: 13.

Eqbal Ahmad fue su profesor. Nació en la India británica (en la parte que hoy es Pakistán) y se formó en el extranjero como economista y politólogo. Hizo su tesis sobre el movimiento obrero en Túnez. Simpatizó con la Revolución argelina y se comprometió con ella.<sup>48</sup> Gracias a él, Albó comprendió los movimientos campesinos de liberación nacional.<sup>49</sup>

El jesuita también menciona a Phillippe y Daniel Berrigan, que además de ser religiosos fueron activistas contra la guerra de Vietnam, estuvieron entre los más buscados por el FBI y estuvieron encarcelados en varias ocasiones. Aunque Daniel Berrigan no fue su profesor, era pastor de la comunidad católica de Cornell y vivía en la misma residencia católica que Albó, el Newman Center. Fue en este contexto donde sostuvieron muchas reuniones y charlas.

Durante el doctorado, los horizontes de Albó se ampliaron: lingüística, antropología, sociología... En su comité de estudios estaban Solá, ya mencionado más arriba, Frank Young, sociólogo rural, y John Murra, quien antes de ser antropólogo había sido comunista y brigadista en la guerra civil española. Albó construyó con este último una relación intelectual y personal duradera. Murra es conocido por su tesis sobre la gestión discontinua del espacio en los Andes (archipiélago vertical), promotor de los estudios andinos y considerado como el «padre de la etnohistoria andina», porque hubo de su parte una intención deliberada de promocionar la categoría de «lo andino» como área cultural de estudios, con el objetivo de que alcanzara el mismo reconocimiento que tenían los estudios mesoamericanos.<sup>50</sup> En cierta forma, Albó extrapoló la estrategia de la belización cuando inició los «estudios aymaras». No obstante, más que admirar o seguir al intelectual, lo que Albó resalta de Murra es su compromiso moral con los pueblos de los Andes.

En 1970, después de concluir sus estudios, el jesuita regresó a Bolivia. En aquellos años, los individuos con un doctorado se contaban con los dedos de la mano. El acceso a la educación superior era un privilegio de la población urbana, menos del 7% de la población masculina y menos del 3% de la población femenina tenían estudios universitarios de licenciatura.<sup>51</sup> Los misioneros que, como Albó, se habían formado en el exterior, constituían una minoría dotada de un capital cultural y simbólico extraordinario. Pero además eran jesuitas, es decir, individuos reclutados cuidadosamente, formados durante más de quince años antes de ser recibidos en la Orden, vinculados por una disciplina, disponibles para todo tipo de tareas y miembros de una comunidad religiosa que ha atravesado cuatro siglos de historia dejando huella.

---

48. Schaar, 2001: 69.

49. Fernández, s/a.

50. Castro, 2000: 140.

51. Censo Nacional de Población y vivienda. Bolivia 1976, Instituto Nacional de Estadística. Disponible en: <https://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/46> (consulta: 28/2/2023).



### 3. Una misión de transformación del orden social en Bolivia

Entre 1964 y 1982 se sucedieron los golpes de Estado y gobiernos militares. René Barrientos (presidente de Bolivia de 1966 a 1969) reprimió el sindicalismo minero, pero concretó un «pacto militar campesino» que garantizaba la perennidad de la reforma agraria. Juan José Torres, que gobernó entre 1970 y 1971 y llegó al poder gracias a un levantamiento popular, nacionalizó minas y expulsó al Cuerpo de Paz de los Estados Unidos. Por su parte, Hugo Banzer Suárez (que presidió el país de 1971 a 1978) se adhirió a la doctrina de seguridad nacional, participó en el Plan Cóndor y fue derrocado tras una huelga de hambre en la que Xavier Albó participó junto con el jesuita Luis Espinal y la dirigente minera Domitila Chungara.

Albó fue parte de la Comisión de Justicia y Paz y participó junto con Amparo Carvajal<sup>52</sup> en la creación de una Asamblea Permanente de Derechos Humanos. Luego su trabajo se volcó hacia la «promoción del campesinado»: la formación de cuadros, la identidad étnica,<sup>53</sup> el apoyo al movimiento katarista.<sup>54</sup> Trabajó en el aparato estatal diseñando políticas de gestión de la diversidad étnica. Tuvo una columna de opinión (2006-2016) que favoreció la difusión de sus ideas. Fue elegido personaje del año en Bolivia varias veces, e incluso inspiró un personaje literario en la novela *Sinchikay: el valor* (1962), de Jesús Lara. A pesar de la envergadura de su acción, cultivó una imagen de sencillez y simpatía. Pero esta visibilidad también nutrió una escritura que denuncia su cercanía con el Movimiento al Socialismo,<sup>55</sup> su capacidad de influencia política<sup>56</sup> y su connivencia con progresistas europeos que experimentan con la implantación del multiculturalismo en Bolivia.<sup>57</sup> Conviene interrogar esta imagen que también se tiene de él para comprender qué lleva a considerarlo de esta manera. Por eso es importante describir en qué consiste su acción.

#### 3.1. La implantación de un *think-tank* jesuita

*Por una Bolivia diferente* (1991) es un libro «elaborado desde una perspectiva campesina»<sup>58</sup> que propone un Estado plurinacional, autonomías indígenas y educación intercultural. Fue editado por la ONG CIPCA, que, desde 1996, ha consagrado a estos tres proyectos su presupuesto de 2,5 millones de dólares, los cuales, una década más tarde, se concretaron bajo la forma de modificaciones constitucionales, legales e institucionales. Para entender cuál es rol de Albó en

52. Amparo Carvajal (León, 1933) llegó como misionera mercedaria en 1970 y dejó los hábitos en 1980.

53. Gianotten, 2006: 68.

54. Hurtado, 1996.

55. Valverde Carlos, *Sin compostura*, Programa de televisión del 12/04/2016.

56. Rafael Archondo, «Requiem para el Pajla», *Página Siete*, 3/02/2023.

57. Pedro Portugal Mollinedo, «El fiasco del pluriculturalismo», *Página Siete*, 3/08/2022.

58. Participan principalmente intelectuales de origen urbano, entre otros, Carlos Hugo Molina, Zulema Lehm, Filemón Escobar, Luis Tapia y Miguel Urioste.

la concepción de este proyecto de sociedad, es necesario recuperar la historia del CIPCA.

En 1970, la Compañía de Jesús confió a Xavier Albó, Luis Alegre<sup>59</sup> y Francisco Xavier Santiago<sup>60</sup> la encomienda de fundar una institución que conjugara labor pastoral, labor intelectual y labor política. Este encargo no fue un evento aislado. Hay 53 centros sociales jesuitas en América Latina, y fueron concebidos por Manuel Foyaca (el intelectual que acompañó el paso del catolicismo social al catolicismo de la liberación) para que ejercieran liderazgo ideológico y promovieran la doctrina social de la Iglesia católica. Su labor se articula en torno a tres ejes: la investigación aplicada a actividades de presión y apoyo jurídico, la formación de grupos sociales específicos (líderes, activistas, indígenas, mujeres) y la acción social sin vocación asistencialista, más orientada a la transformación estructural (creación de redes, grupos de protesta).<sup>61</sup> Los «centros de investigación y acción social» (CIAS) se fueron adaptando a las características de cada lugar. Algunos países, como Perú o México, tienen varios especializados en trabajar con públicos específicos. En el caso de Bolivia, se apostó por la «promoción del campesinado» y se creó una sola entidad: el CIPCA.

El CIPCA ha trabajado durante 49 años en Bolivia. En un principio (1971-1980), promovió la organización de un sindicalismo independiente del Estado y la emergencia de un «movimiento katarista», con Genaro Flores a la cabeza. El CIPCA produjo un material que permite comprender cómo se vincula la reflexión teológica posconciliar con la actividad política. Se trata de la biografía de Tupak Katari, escrita colectivamente para una radionovela en lengua aymara. El resultado es una «cristología popular»: un hombre de origen modesto se compromete con la liberación de su pueblo, es traicionado por uno de los suyos y muere torturado en manos de sus enemigos políticos.<sup>62</sup> La imagen de Genaro Flores fue trabajada de manera que se le emparentaba con Tupak Katari, y se presentaba como una figura mesiánica del katarismo. Entre 1982 y 1987, en un contexto de hiperinflación y sequía, el CIPCA se orientó hacia el aumento de la productividad en zonas rurales. Albó colaboró durante dos años (1982-1984) con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en un anteproyecto de la Ley Agraria Fundamental, que introdujo la idea del autogobierno en las comunidades campesinas. Este concepto es el prelude de las autonomías indígenas. Durante el período 1987-1996, el CIPCA diseña el «proyecto de sociedad», en el cual trabaja desde entonces.

El CIPCA ha sabido captar recursos económicos y humanos para financiar sus actividades. En 1970 su presupuesto era de 5.000 dólares;<sup>63</sup> en 2003, em-

---

59. Luis Alegre estudia economía en la Sorbona. Antiguo miembro de la Pastoral Obrera de Barcelona.

60. Francisco Xavier Santiago estudia economía en Estados Unidos y trabaja como profesor en la Universidad Católica de Bolivia.

61. Centros Sociales Jesuitas, Secretariado para la Justicia Social, Roma, 2005, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Publications. Disponible en: [www.sjesjesuits.global/media/2021/02/Studio\\_ESP.pdf](http://www.sjesjesuits.global/media/2021/02/Studio_ESP.pdf) (consulta: 28/2/2023).

62. Radio San Gabriel, *Radionovela Julián Apaza*, 1975.

63. Gianotten, 2006: 56.

pleaba a 110 personas y manejaba un presupuesto anual de 24 millones de bolivianos (unos 2,5 millones de dólares), equivalentes al 25% del presupuesto de la alcaldía de La Paz.<sup>64</sup> Los fondos provienen de agencias de cofinanciamiento europeas (españolas, belgas, suizas, holandesas y alemanas), la mayor parte de ellas, cristianas (Oxfam, Cecotret,<sup>65</sup> Misereor, etc.).<sup>66</sup> Los recursos humanos provienen tanto de clases acomodadas, con alta calificación universitaria, como de sectores populares. En las planillas de asalariados, se hallan nombres de militantes del partido Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) formados en Lovaina, como Jaime Paz, que llegó a ser presidente del país (1989-1993). También se favoreció la contratación de un «personal étnico» aymara; el caso más conocido es el de Víctor Hugo Cárdenas, que llegó a ser vicepresidente del país (1993-1997). Finalmente, están los extranjeros, como Sjeff Tunis, holandés que decide acerca de la financiación de la agencia de cooperación holandesa. Todos estos actores muestran la existencia de una red humana que atraviesa clases sociales y fronteras.

### **3.2. Métodos de acción: dirección estratégica de proyectos, formación de cuadros, inserción estatal**

El rol de Albó ha sido estratégico, puesto que participó en consejos directivos de tres instituciones: el del CIPCA (hasta 1999) y el del Programa de Investigación Estratégica para Bolivia (PIEB, 1994-2022), que suplió la ausencia de políticas estatales de investigación. También impulsó el Proyecto NINA (en quechua y aymara, 'las brasas del fuego'), encargado de formar dirigentes de movimientos sociales. Aparte de estos compromisos de largo aliento, fue miembro del comité impulsor del Censo de 2001 y del Consejo Nacional Pre-Constituyente, destinado a facilitar la puesta en marcha de la Asamblea Constituyente.

No enseñó formalmente, pero hizo investigaciones que han servido para formar a dos generaciones de intelectuales. Estos trabajos han nutrido la colección Cuadernos de Investigación del CIPCA. De los 93 números editados, 43 son suyos (solo o en coautoría). La importancia de esta labor es tal que oficiosamente se considera al CIPCA como una «escuela» de investigadores (sociólogos, comunicadores, economistas, ingenieros).<sup>67</sup> Algunos han hecho su carrera en el CIPCA, otros han llegado a ocupar puestos políticos importantes, como Mauricio Mamani, ministro de Agricultura en 1986, o Esteban Ticona, director de la Academia Diplomática (2011-2017). Otros han trabajado en proyectos concebidos por Xavier Albó, como Godofredo Sandoval, director del desaparecido PIEB (1994-2019). También se sabe, por testimonios de terceros o por sus propias memorias, que creó talleres y cursos, y que ha mantenido una relación de diálogo con diversos líderes, como Genaro Flores, figura del sindicalismo campe-

---

64. *Idem*.

65. ONG de sindicatos cristianos de Suiza.

66. Gianotten, 2006: 410.

67. *Ibidem*: 348.

sino, y Víctor Hugo Cárdenas, vicepresidente de Bolivia; con Felipe Quispe, dirigente indianista, candidato a la presidencia y exdiputado, no tuvo una relación directa, pero Quispe hizo cursos en el Programa NINA, al igual que Evo Morales. El Programa NINA estuvo dirigido por David Choquehuanca, actual vicepresidente del país, a quien Albó apoyó públicamente en sus ambiciones políticas, proponiéndolo como sucesor de Evo Morales.<sup>68</sup> Además, Albó ha sido interlocutor de varios intelectuales: Hugo Fernández, director del CIPCA entre 1990 y 1998 y, más tarde, vicescanciller del Gobierno de Evo Morales; Silvia Rivera; Gloria Ardaya... La lista que propongo no es exhaustiva, pero muestra la extensión y la complejidad de las redes de trabajo que construyó.

Su primera incursión en las esferas gubernamentales fue en apoyo al diseño de cartillas en quechua y aymara para el Servicio Nacional de Alfabetización y educación popular del Ministerio de Educación (1978-1981). Innovó proponiendo alfabetizar a la población en su lengua materna y favoreciendo el reconocimiento estatal de la diversidad lingüística, base de la promoción de identidades étnicas.

Entre 1993 y 1997 se inició el proceso de renovación constitucional que condujo a abandonar el modelo monocultural de nación a favor del modelo multicultural. Fue asesor entonces del Ministerio de Educación y trabajó en la reforma educativa para introducir la noción de interculturalidad. Asimismo, elaboró una guía para educadores y planificadores que contenía información sobre la diversidad lingüística y su anclaje territorial.<sup>69</sup> Este material cristaliza la unidad entre lengua, territorio e identidad étnica. La noción de, «interculturalidad» introduce la idea de un diálogo de igual a igual entre culturas, una propuesta que lleva implícito el reconocimiento de la dignidad intelectual de los «saberes indígenas». Entre 1996 y 1997, Albó participó en la elaboración del reglamento de la Ley Agraria que trata sobre la composición de la Comisión agraria e impulsa la participación de los sindicatos campesinos en dichas comisiones. En 1998, bajo el gobierno constitucional de Hugo Banzer Suárez se dedicó a concebir la estructura y el plan de trabajo del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, encargado de cumplir con las normas que establece la Constitución de 1994 y el artículo 169 de la Organización Internacional de Trabajo. Entre 1998 y 2000, fue requerido por el Ministerio de Justicia para poner fin a las luchas interétnicas del norte de Potosí. De esta manera, introdujo el tema del pluralismo jurídico. En el año 2000, bajo la presidencia de Jorge Quiroga (la cual asumió después del fallecimiento de Banzer), Albó fue designado como miembro del Comité impulsor del Censo de 2001, que permitió el reconocimiento de 36 grupos étnicos en Bolivia.

---

68. Xavier Albó, «A Evo: tú puedes descansar el 2019 y luego volver», *Página Siete*, 6/04/2016.

69. Véase Albó, 1995.

#### **4. Xavier Albó: ¿padre fundador de la investigación comprometida en Bolivia?**

Su obra es monumental. Se le atribuyen 400 títulos, de los cuales 123 figuran en sus *Obras escogidas*. Los 14 tomos han sido organizados cronológicamente, en una edición que pone de relieve los giros de su itinerario intelectual. Entre 1970 y 1990 se dedicó al estudio de las poblaciones de tierras altas categorizadas como «indígenas». Después de su tesis sobre la lengua quechua, se focalizó en la población que habla aymara y vive en zonas rurales y urbanas, y publicó una obra fundadora en el campo de los «estudios aymaras». Esto le condujo a interesarse por la identidad étnica y las expresiones políticas de este grupo. Después de 1990, llevó a cabo una etnografía estatal y analizó las aperturas y resistencias de la penetración del multiculturalismo. Los principales campos en los que se inscribe su trabajo son: la lingüística (25 títulos que combaten la diglosia: la literatura aymara, la historia de la lengua, la educación de la población que habla lenguas autóctonas, el uso de la radio, el bilingüismo, el plurilingüismo y la interculturalidad), la religión popular (16 títulos dedicados a la etnografía de los rituales) y la política. Por un lado, están los trabajos sobre «el mundo aymara» (17 títulos) y, por otro lado, sus trabajos sobre la politización de los campesinos, la emergencia de la identidad étnica y las reformas estatales (65 títulos). En suma, sus dos objetos de investigación han sido los pueblos autóctonos y la política multicultural, y su labor consistió en estudiar la construcción de una subjetividad política étnica y la manera en que este nuevo régimen de alteridad ha penetrado en el Estado. Esta obra es una referencia en el campo de los «estudios bolivianos», de la antropología andina, la antropología política en los Andes. Las categorías analíticas que moviliza sobre los pueblos autóctonos se inscriben dentro de un canon que comenzó cuestionando la inoperancia analítica del término «indígena» y promovió el uso de las categorizaciones étnicas.<sup>70</sup> Estas aún tienen vigencia en América Latina, porque constituyen el cimiento de las reformas constitucionales desde 1990, de las políticas multiculturales, de la legislación indígena actual y de muchos movimientos sociales. No obstante, las categorizaciones étnicas de hoy son simplemente una figura histórica más de la alteridad.<sup>71</sup> Y un día también serán superadas. Entonces, conviene interrogarse sobre la posteridad de una obra tan anclada en su tiempo.

##### **4.1. La promoción de la etnicidad aymara y la distancia con el indianismo**

John Murra reivindicó la exageración táctica de las diferencias para resaltar lo andino,<sup>72</sup> lo que condujo a considerar que su «andinidad» era más estratégica

70. Bonfil, 1972: 107.

71. López Caballero y Giudicelli, 2019: 22.

72. Castro, 2000.

que demostrada.<sup>73</sup> Se podría decir algo similar de Xavier Albó y el «mundo aymara». En los años setenta, la Compañía de Jesús atendía tres parroquias en el Altiplano: Andrés de Machaqa, Jesús de Machaqa y Taraqa. Igual que Murra, Albó pensaba que esta región «preservada de la modernidad» merecía ser estudiada. Su artículo sobre Jesús de Machaqa se inscribe en el campo, entonces pionero, de los estudios sobre el «mundo andino»,<sup>74</sup> caracterizado como un área cultural portadora de alteridad y diametralmente opuesta al «mundo occidental». En su trabajo sobre el parentesco,<sup>75</sup> comenzó a usar el etnónimo «aymara» para designar a esa población. En *Khitipxtansa: ¿Quiénes somos?* (1979),<sup>76</sup> plantea que la identidad étnica aymara era una suma de percepciones resultado de relaciones sociales. En cambio, en *El mundo aymara* (1998)<sup>77</sup> asume una posición primordialista y reifica la identidad étnica.<sup>78</sup> La idea de una «originalidad cultural» de la alteridad aymara es una representación común en el campo de los «estudios aymaras» que se halla también en algunos trabajos sobre lingüística<sup>79</sup> y etnohistoria.<sup>80</sup> La tensión entre una visión reflexiva de la identidad étnica y el esencialismo estratégico es inherente a la obra de Albó, quien fue una suerte de bisagra entre el discurso político y el académico.

El discurso étnico también está presente en los movimientos sociales. El *Primer manifiesto de Tiwanaku* (1973) articula un discurso de clase (los campesinos) y étnico cuando menciona tres etnónimos: aymara, quechua y guaraní. La emergencia de un sindicalismo campesino independiente del Estado, encarnado por la CSUTCB, el liderazgo de Genaro Flores y la emergencia del movimiento katarista también forman parte de ese mismo contexto en el que la etnicidad aymara se convierte en una nueva forma de subjetividad política. El discurso étnico se puede hallar asimismo en la retórica estatal. Por ejemplo, en los censos de 1950 y 1976: en el primero, figuran dos categorías raciales de la época («indígenas» y «no indígenas»);<sup>81</sup> en cambio, en el de 1976 (en el cual participa Albó) se identifican tres categorías lingüísticas: aymara, quechua y guaraní.<sup>82</sup> Luego, vino el giro copernicano del multiculturalismo, y en los siguientes censos se constata una multiplicación exponencial de etnicidades, pasándose de 3 a 36 grupos. Este fenómeno complejo, observable en todo el continente, no se puede atribuir a una sola persona. Pero los criterios de identificación, así como las categorías identitarias que contiene un censo son decisiones políticas. Varios indicios en las memorias de Albó llevan a pensar que, además de experto, fue

73. Erikson, Galinier y Molinié, 2001: 220.

74. Murra y Wachtel, 1978: 891.

75. Albó, 1973.

76. Albó, 1977.

77. Albó, 1998: 22.

78. Es una de las raras obras de Albó que ha sido objeto de reseñas de lectura críticas. Véanse: Rivière, 1988; Wachtel, 1992.

79. Hardman, 1988: 167

80. Bouysse-Cassagne y Harris, 1988: 226.

81. Ministerio de Hacienda y Estadística, 1950.

82. Censo Nacional de Población y vivienda. Bolivia 1976, Instituto Nacional de Estadística. Disponible en: <https://anda.ine.gob.bo/index.php/catalog/46> (consulta: 28/2/2023).

un líder de opinión y que influyó en el diseño de los censos bolivianos de 1976, 1992, 2001 y 2012.

Albó no simpatizó con todos los discursos sobre la identidad indígena. Era reticente al indianismo, movimiento que surge tras la caída del Movimiento Nacionalista Revolucionario (1952-1964). Las medidas revolucionarias más duraderas de este Gobierno fueron el voto universal, la reforma agraria y la extensión de la educación. Pero también fue un partido que controló la cultura hasta un grado pocas veces visto antes.<sup>83</sup> Por eso, cuando fue derrocado, enseguida surgieron voces críticas con la política indigenista que había llevado adelante. Es el caso del escritor Fausto Reinaga, exdiputado del MNR y luego expulsado de ese partido, que trató de explorar la experiencia subjetiva de la indianidad en su escritura. A partir de esa posición, criticó la política indigenista, porque esta no puso fin a la «dominación racial de los indios».<sup>84</sup> Sus libros *La Revolución india* (1970) y *Tesis india* (1971) constituyen el punto de partida de un movimiento político indianista que rechaza activamente cualquier discurso sobre los indios que no sea formulado en primera persona, y que preconiza la destrucción de la «Bolivia europea». Albó lo conoció, lo visitó varias veces en su domicilio de Villa Pabón,<sup>85</sup> en La Paz, pero no comulgaba con él. En un texto de 1985 cuestiona la indianidad de un individuo de la burguesía rural «descendiente de propietario de hacienda del pueblo de Macha» (Potosí),<sup>86</sup> lo que hoy da luces sobre cómo entendía la categoría de «indio» en aquel momento: no tanto como una forma de autoidentificación, sino como una esencia sociológica que no contemplaba procesos de emancipación del origen social y reclasificación social de los individuos. Además, tampoco pensó que la raza pudiera ser una clave de lectura política en Bolivia. En aquel momento, lo que se preconizaba más bien era el abandono de la categoría de «indio» y la adopción de categorizaciones étnicas.<sup>87</sup> La relación con los indianistas, como Reinaga, podría dar luces para entender la desconfianza de estos hacia Albó.

#### 4.2. ¿Una etnología misionera?

El interés de los misioneros por los indígenas no es algo nuevo, pero la praxis pastoral se ha renovado. En los años setenta, la evaluación negativa del paradigma integracionista<sup>88</sup> justificó la adopción de políticas multiculturales<sup>89</sup> destinadas a transformar la «imbricación entre injusticia social y descalificación cultural».<sup>90</sup> Las reformas constitucionales<sup>91</sup> fueron el marco para el desarrollo de

---

83. Klein, 2002: 736.

84. Reinaga, 1970: 113.

85. Entrevista con Hilda Reinaga, 16/03/2004.

86. Albo, 1985: 99.

87. Bonfil, 1972: 120.

88. Giraudo y Sanchez, 2011: 10; Cunin y López Caballero, 2020: 21.

89. Dumoulin-Kervran y Gross, 2011: 23.

90. *Ibidem*: 14.

91. Lacroix, 2007: 255.

una legislación indígena, la normalización de prácticas vinculadas al pluralismo jurídico<sup>92</sup> o la creación de instituciones, como las universidades indígenas.<sup>93</sup> La Iglesia católica no ha sido indiferente a estos cambios. Antes del Concilio Vaticano II se pensaba que había que salvar a los hombres sacándolos de su cultura; después, que era necesario salvarlos en y con sus culturas. Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983, renovó el concepto de «inculturación de la fe» y sugirió identificar un «área cultural» para expresar el mensaje cristiano con términos propios. El objetivo es que este se convierta en un principio «normativo» y «unificador» que transforme una cultura «originando una nueva creación».<sup>94</sup> «La inculturación es el proceso por el que el mensaje salvador de Cristo penetra en el núcleo fundamental que forman los valores de una cultura determinada».<sup>95</sup> Para extrapolar esta idea al caso boliviano, hace falta interrogarse sobre cómo se decide qué cultura será salvada. Los misioneros podrían haberse dedicado a promover la politización de los urus, que Nathan Wachtel calificó como «vencidos de los vencidos»,<sup>96</sup> pero se enfocaron en la promoción de la etnicidad aymara. Esta última no era una «etnicidad denigrada», como lo eran las de las tierras bajas, sino una «figura nacional del indio» en Bolivia.<sup>97</sup> Entonces, si la «nación étnica» es una estructura de acogida del mensaje cristiano, ¿la promoción de la nación aymara vendría a ser un proyecto en pequeña escala del Estado plurinacional de Bolivia?

Las implicaciones políticas de la actividad misionera merecen ser consideradas más allá del prisma de un solo itinerario. En sus memorias, Albó designa a los activistas que se adhieren a los movimientos sociales populares como «activistas orgánicos», con lo que amplía el concepto gramsciano del intelectual orgánico a la figura del activista,<sup>98</sup> y pone como ejemplos a Bartolomé de las Casas y a Bartolomeu Meliá. La comparación entre el misionero dominicano del siglo XVI y el misionero jesuita del siglo XX tiene muchas cualidades heurísticas. Primero, porque aparece como un modelo de virtud; segundo, porque revela la existencia de afinidades a la vez intelectuales y teológicas; y, tercero, porque permite identificar una serie de itinerarios individuales con características comunes. La comparación es una pista interesante que el propio Albó podría reivindicar para sí mismo. No lo hace, pero moviliza el nombre de Bartolomeu Meliá, «su amigo del alma»,<sup>99</sup> cuyo itinerario se asemeja bastante al de Albó. Ambos, jesuitas, españoles, de la misma generación, con itinerarios misioneros similares, antropólogos, activistas de la lengua (quechua, para Albó; guaraní, para Meliá) y asociados a actividades políticas durante el período de los gobiernos militares afines a la doctrina de seguridad nacional (Albó vivió la clandestinidad

92. Robin, 2011: 215.

93. «Gobierno crea tres universidades indígenas para aymaras, quechuas y guaraníes», *Agencia Boliviana de Información*, 2/08/2008.

94. Arrupe, 1981: 96.

95. Duque, 1995.

96. Wachtel, 1990.

97. Ariel de Vidas y Galinier, 1988: 12.

98. Albó y Ruiz, 2017: 699.

99. *Ibidem*: 435.



por denunciar la dictadura y Melià se exilió de Paraguay por denunciar el genocidio de los aché/guayakí). En 2011, ambos debían presentarse como candidatos al Premio Bartolomé de las Casas, otorgado por el Estado español a personas, instituciones u organizaciones que se hubieran destacado en la «defensa del entendimiento con los pueblos indígenas de América, en la defensa de sus derechos y el respeto de sus valores». Sin embargo, cuando Albó se enteró de la postulación de Melià, decidió no presentar su candidatura y este obtuvo el premio. ¿Estamos frente a un modelo eclesial de militancia?

El «modelo lascasiano» ha sido fuente de inspiración para sacerdotes comprometidos con la causa indígena en América Latina, después del Concilio Vaticano II. Algunos trabajos establecen puentes entre Bartolomé de las Casas y la «teología india de la liberación». Esta variante de la «teología de la liberación» surgida después de la conferencia de Medellín<sup>100</sup> busca hacer de la religión un instrumento de liberación espiritual de los oprimidos. Esta teología se declina en función de las figuras de la opresión en una sociedad. La «teología india de la liberación» es una reflexión teológica que cristalizó en una obra colectiva titulada *Rostros indios de Dios* (1992). En ella, cinco jesuitas<sup>101</sup> narran sus experiencias con las comunidades indígenas a las que han acompañado pastoralmente. El libro fue editado por Xavier Albó y Manuel Marzal. El itinerario de este último tiene también muchos aspectos comunes con el de Albó (ambos, nacidos en España, emigran a los Andes como misioneros —Marzal, a Perú; Albó, a Bolivia—, son miembros de la Compañía de Jesús, se forman como antropólogos), aunque difiere en otros aspectos (Marzal se dedicó principalmente a la vida académica, Albó nunca quiso enseñar en la universidad). La evocación de Bartolomé Casas, «protector de los indios», sugiere una identificación con el indigenismo y podría llamarse, a falta de un término mejor, «indigenismo eclesial postconciliar». Este podría definirse como una variante religiosa del indigenismo estatal. Los dos trabajos canónicos sobre ese tema plantean que este fue un movimiento elitista que buscaba absorber la identidad indígena y, al mismo tiempo, asentar allí la identidad nacional.<sup>102</sup> Y que, a pesar del fracaso de su objetivo central (que era mejorar la vida de los indígenas), permitió establecer una red importante de lazos y experiencias entre los diferentes actores indigenistas de la región, formando un campo profesional interamericano.<sup>103</sup>

El estatus de los conocimientos producidos por los misioneros formados como antropólogos merece ser interrogado. La etnografía misionera producida antes del Concilio Vaticano II es reconocida por el valor de sus descripciones empíricas, pero no se le atribuyen propiedades analíticas y se la distingue de la etnología.<sup>104</sup> La división social del trabajo entre etnografía misionera y etnografía académica desapareció cuando los religiosos comenzaron a estudiar antropología en las universidades. Uno de los problemas que atraviesa este campo

100. Coria-Sánchez, 2006: s/p.

101. Manuel Marzal, Xavier Albó, Bartolomeu Melià, Ricardo Robles, Eugenio Mauer.

102. Favre, 1996: 4.

103. Giraud y Sánchez, 2011: 15.

104. Mary y Ciarcia, 2019.

consiste en saber si estos producen un conocimiento aplicado al trabajo misionero o un conocimiento fundamental. Michael Singleton (1939) (exmisionero de África —Padres Blancos— y antropólogo formado por Evans Pritchard) es una figura ejemplar, porque dejó la religión por la antropología. Es decir, que produjo una etnología misionera y luego una etnología académica. El caso de Xavier Albó es distinto, porque nunca dejó la religión, ni siquiera cuando hubo una fuga de vocaciones en la Compañía; al contrario, en sus memorias reivindica que su rol de religioso fue lo que primó en su vida. Por su formación no se puede decir que estemos ante una etnografía misionera, quizá convendría usar la noción de «etnología misionera». Por lo tanto, la historia de la antropología debería interrogarse sobre la manera en que la cultura cristiana y los objetivos salvíficos del misionero constituyen un sesgo ideológico que merece ser tomando en cuenta para leer su trabajo.

El estudio de la recepción de su obra en el campo de la investigación bolivianista sobre los pueblos indígenas forma parte de la reflexión que convendría hacer. No me refiero aquí a la recepción de su obra entre el público urbano de lectores de sus trabajos de vulgarización (cartillas, radionovelas), de sus textos en publicaciones populares, como *Fe y Alegría* o *Cuarto Intermedio*, o de su columna de opinión en la prensa. Tampoco al hecho de que contados analistas bolivianos se han expresado públicamente contra las ideas de Albó, en la prensa o en los medios audiovisuales y en redes sociales. Lo que me interesa aquí es el campo académico. A juzgar por lo que se dice en el catálogo de las *Obras selectas*, su lectorado consiste principalmente en estudiantes universitarios e investigadores bolivianistas. Curiosamente existen pocas reseñas de lectura de su obra académica y lo que abundan son las citas, lo que puede llevar a creer que se trata de un autor consensual o de una figura que se sitúa fuera del campo académico. La pista que me lleva a formular esta hipótesis es un detalle. Durante el homenaje que le hicieron sus colegas «bolivianistas», se puso al descubierto un aspecto sutil que caracteriza a este grupo: su cultura religiosa.<sup>105</sup> Xavier Albó celebraba eucaristías, misas de salud y bautizos, actuando de cierta manera como capellán del bolivianismo. Esta anécdota me llevó a interrogarme sobre las implicaciones del doble estatus de investigador y de religioso. Uno de los carismas de los jesuitas es el trabajo en las fronteras. La investigación universitaria actual reposa sobre una serie de creencias relacionadas con la neutralidad axiológica. Para un religioso, estas creencias podrían ser vistas como una frontera de la fe. Esto podría llevar a preguntarse si las construcciones intelectuales de Xavier Albó vehiculan un mensaje religioso, salvífico, que ha permeado los estudios sobre los pueblos autóctonos.

---

105. Asociación de Estudios Bolivianos, Homenaje a Xavier Albó realizado en Sucre el 4 de septiembre de 2019. 3'54", en: [www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4nNVHzT5bC8](https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4nNVHzT5bC8) (consulta: 27/2/2023).

## 5. A modo de conclusión

Al iniciar este artículo me preguntaba cómo un mismo itinerario podía conjugar investigación, religión y política, tres formas de compromiso que no siempre son compatibles. El análisis de su formación, su implantación en Bolivia y las orientaciones de su labor intelectual parece conducir a pensar que la misión religiosa es la vértebra que articula la labor intelectual y el compromiso político de Xavier Albó. El trabajo del misionero consiste en llevar el evangelio hasta los confines. En el caso de Albó, estos confines fueron los espacios de su acción: la antropología, el sindicato campesino, las ONG, el Estado, los intelectuales y los líderes sindicales. Su mensaje salvífico (la esperanza del cambio social) ha logrado permear estos espacios. Su rol ha consistido más bien en traducir ese mensaje religioso al lenguaje académico y al político.

La formación de Xavier Albó es la historia de un desplazamiento ideológico. Del enclaustramiento ideológico de la España franquista, pasó a tener una educación religiosa marcada por la apertura teológica que el *aggiornamento* de la Iglesia católica favoreció. Estudiante cosmopolita y abierto al mundo, vivió en cuatro ciudades distintas y aprendió cuatro idiomas. El contacto con medios intelectuales laicos en una universidad fuera de la Orden le permitió confrontarse con las corrientes más vanguardistas de su tiempo. Se interesó por las clases de activistas anticolonialistas y por las charlas con curas rebeldes perseguidos por el FBI, y se volvió discípulo de un antropólogo excombatiente de las Brigadas Internacionales. Este proceso de emancipación a la vez familiar e ideológico demoró casi dos décadas (1952-1970). El haberse formado en un período de profundos cambios eclesiales le permitió tener una gran libertad intelectual para interpretar su misión. La experiencia de la migración, la del cosmopolitismo y la del plurilingüismo forman parte de su itinerario de formación y contribuyeron a forjar en él un espíritu de apertura y de relativismo.

El análisis de su labor en Bolivia permite percibir la envergadura de su acción. Su itinerario revela en una escala individual cómo el multiculturalismo ha ingresado en el debate intelectual y en diseño gubernamental. La información utilizada aquí no revela la magnitud de su acción. La etapa que va de 2006 a 2019 debería complementarse con el análisis de nuevas fuentes. No obstante, por lo poco que revela este trabajo, es posible afirmar que Albó ha estado presente en los espacios de promoción, reconocimiento y gestión de la diversidad étnica, y ha logrado entrar en el aparato estatal para influir en él participando en todas las etapas de construcción de las identidades étnicas en Bolivia: desde la normalización de las lenguas autóctonas hasta la elaboración de estadísticas étnicas, la institucionalización de las políticas estatales de gestión de la diversidad étnica, la formación de líderes y las reformas constitucionales de orientación multiculturalista. Su influencia aún no ha sido suficientemente sopesada.

El análisis de su legado intelectual es parcial, pero permite avanzar algunas pistas preliminares que conviene profundizar. Se destaca su labor en la promoción de la etnicidad aymara y el movimiento katarista, así como una tensión entre una visión reflexiva de la identidad étnica y el esencialismo estratégico. Asimismo, se puede percibir la tensión que tuvo con el movimiento indianista, lo

que explicaría también por qué los indianistas han elaborado una retórica *ad-hominem*. Además, propongo leer su obra desde la perspectiva de una etnología misionera, elaborada por religiosos formados como antropólogos. La misión salvífica de los indígenas es un modelo de militancia misionera iniciado por Bartolomé de las Casas que ha sido reinterpretado a la luz del Concilio Vaticano II y del multiculturalismo. Convendría profundizar en estudios comparativos para comprender mejor cómo la acción misionera logra configurar un campo de trabajo y militancia misionera regional. La historia de la etnología misionera da pistas para comprender esta obra. El estatus de unos conocimientos que persiguen objetivos políticos y salvíficos merece ser interrogado, así como los estudios bolivianistas sobre los pueblos indígenas que fueron influidos por el pensamiento de Xavier Albó.

## Bibliografía

- ALBÓ, Xavier (1962). «Leyes del materialismo dialéctico». *Espíritu*, 11, págs. 162-176.
- ALBÓ, Xavier (1966). «Jesuitas y culturas indígenas: Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación». *América Indígena*, 26 (3), págs. 251-445.
- ALBÓ, Xavier (1970). *Social constraints on Cochabamba Quechua*, PhD dissertation. Chicago: Cornell University.
- ALBÓ, Xavier (1973). *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: CIPCA.
- ALBÓ, Xavier (1977). *Khitipxtansa: ¿quiénes somos? Identidad localista étnica y clasista en los aymaras de hoy*. La Paz: CIPCA.
- ALBÓ, Xavier (1985). «De MNRistas a kataristas: campesinado, Estado y partidos (1953-1983)». *Historia Boliviana*, 1-2, págs. 87-127.
- ALBÓ, Xavier (1995). *Bolivia plurilingüe*. La Paz: CIPCA.
- ALBÓ, Xavier (1988). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza América / Unesco.
- ALBÓ, Xavier (2005). «El conocimiento propio está pasando por concedores propios». *Boletín Informativo PIEB*, diciembre, págs. 3-8.
- ALBÓ, Xavier; RUIZ, Carmen Beatriz (2017). *Un curioso incorregible*. La Paz: Fundación Xavier Albó.
- ALBÓ, Xavier (2021). *Tejiendo pistas*. La Paz: CIPCA.
- ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos; CASTRO, Victoria; HIDALGO, Jorge, et al. (eds.) (2000). *Nispa ninchis/decimos diciendo: Conversaciones con John Murra*. Lima: IEP-IAR.
- ARIEL DE VIDAS, Anath; GALINIER, Jacques (1988). «Las figuras nacionales del indio». *Ateliers de Caravelle*, 11, págs. 12-13.
- ARRUPE, Pedro (1981). *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander: Sal Terrae.
- BARNADAS, Josep (2005). *Una vida entrevistada*. Cochabamba: Verbo Divino.
- BELLIER, Irene (2011). «De l'Indien aux peuples autochtones». En: DUMOULIN-KERVAN, David; GROSS, Christian (dirs.). *Le multiculturalisme au concret*. París: Presses Sorbonne Nouvelle, págs. 105-116.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1972). «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». *Anales de Antropología*, 9, págs. 105-124.
- BOUYASSE CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia (1988). «Pacha: en torno al pensamiento aymara». En: ALBÓ, Xavier (comp.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza América / Unesco, págs. 217-282.

- CATAÑO, Gonzalo (2008). «Orlando Fals Borda, sociólogo del compromiso». *Espacio Abierto*, 17 (4), págs. 549-567.
- CLEARY, Edward L.; STEIGENGA, Timothy J. (2004). *Resurgent voices in Latin America. Indigenous peoples. Political mobilization and religious change*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- CORIA-SÁNCHEZ, Carlos (2006). «Una opción por los pobres: De Bartolomé de las Casas al pensamiento de la liberación». *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 32, s/p.
- CUNIN, Élisabeth; LÓPEZ CABALLERO, Paula (2020). «L'indigénisme, un objet d'étude polyphonique et bon à penser». *Cahiers des Amériques Latines*, 95, págs. 21-32.
- DELGADO, Guillermo (2019). «Xavier Albó: memoria, crónica y perfil». *Bolivian Studies Journal*, 25, págs. 114-135.
- DUMOULIN-KERVAN, David; GROSS, Christian (2011). «Un modèle latino-américain». En: DUMOULIN-KERVAN, David; GROSS, Christian (dirs.). *Le multiculturalisme au concret*. París: Presses Sorbonne Nouvelle, págs. 13-44.
- DUQUE JARAMILLO, Fabio (1995). «La evangelización inculturada en América latina». *Studia, Culturas y Fe*, 1, s/p.
- ERIKSON, Philippe; GALINIER, Jacques; MOLINIÉ, Antoinette (2001). «Les études américanistes». En: SEGALÉN, Martine (ed.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. París: Armand Colin, págs. 203-237.
- FAVRE, Henri (1996). *L'indigénisme*. París: PUF.
- FERNÁNDEZ, Hugo (ed.). *Catálogo e información de contexto de trabajos incluidos en los 14 tomos de las Obras selectas de Xavier Albó*, s/a, Archivos de CIPCA, s/p. Disponible en: <https://biblioteca.cipca.org.bo/img/catalogo-obras-x-albo.pdf> (consulta 2/10/2023).
- GIANOTTEN, Vera (2006). *CIPCA y poder campesino. 35 años de historia*. Cuadernos de Investigación 66. La Paz: CIPCA.
- GIRAUDO, Laura; SÁNCHEZ, Juan-Martin (2011). *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GREAVES, Tom, BOLTON Ralph, GREAVES Tom, ZAPATA Florencia (eds.) (2010). *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*. Lima: IEP.
- GRILLOT, Thomas (2022). «L'hacienda de Vicos, laboratoire d'anthropologie appliquée. Le Projet Cornell au Pérou (1951-1966)». Disponible en: [www.berose.fr/article2533.html?lang=fr](http://www.berose.fr/article2533.html?lang=fr) (consulta: 28/2/2023).
- HARDMAN, Martha J. (1998). «Jaqi Aru: la lengua humana». En: ALBÓ, Xavier (comp.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza América / Unesco, págs. 155-216.
- HEALY, Kevin (2019). «Bolivia TIPNIS road conflict through the lens of Xavier Albó's writings». *Bolivian Studies Journal*, 25, págs. 170-200.
- HURTADO, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- KLAIBER, Jeffery (1993). «The Catholic Church rule as mediator: Bolivia 1968-1989». *Journal of Church and State*, 35 (2), págs. 351-365.
- KLEIN, Herbert (2002). «Revolución de 1952». En: BARNADAS, Josep (dir.). *Diccionario histórico de Bolivia*, 2 Vol. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, págs. 736-737.
- LACROIX, Laurent (2007). «La gouvernance de l'ethnicité». *Outre-Terre*, 18 (1), págs. 253-271.
- LOPEZ CABALLERO, Paula; GUIDICELLI, Christophe (2019). *Regímenes de alteridad. Estados-nación y alteridades indígenas en América Latina, 1810-1950*. México D.F.: UNAM.
- MARY, André; CIARCIA, Gaetano (2019). *Ethnologie en situation missionnaire*. París: Berose.

- MIGNOLO, Walter (2001). «Descolonización epistémica y ética: la contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7 (3), págs. 85-112.
- MINISTERIO DE HACIENDA Y ESTADÍSTICA (1950). *Censo demográfico 1950*. La Paz: Ministerio de Hacienda y Estadística.
- MESA, Carlos (1996). «Medellín 1968». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5, págs. 416-421.
- MURRA, John; WACHTEL, Nathan (1978). «Présentation». *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33 (5-6), págs. 889-894.
- ORTA, Andrew (2004). *Catechizing culture: Missionaries, Aymaras and the new evangelization*. Nueva York: Columbia University Press.
- PAZ, Martha (2010). *Diálogos con el P. Gregorio Iriarte*. Cochabamba: UEB.
- POSTERO, Nancy (2019). «Del Yemboaty a la autonomía: el trabajo de Xavier Albó con los guaraní del Chaco boliviano». *Bolivian Studies Journal*, 25, págs. 136-146.
- REINAGA, Fausto (1970). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- REVEL, Jacques (1978). «Introduction. Anthropologie historique des sociétés andines». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33 (5-6), págs. 887-888.
- RIVIERE, Gilles (1989). «Raíces de América, el mundo aymara by Xavier Albó». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 44 (3), págs. 601-603.
- ROBIN AZEVEDO, Valérie (2011). «Reconnaissance de la justice communautaire et gestion politique des lynchages en Bolivie». En: DUMOULIN-KERVAN, David; GROSS, Christian (dirs.). *Le multiculturalisme au concret*. París: Presses Sorbonne Nouvelle, págs. 213-226.
- SALCEDO, Carmen (2014). *Jesuitas en la frontera. Crónicas personales desde Bolivia (1950-2000)*. Madrid: PPC.
- SÁNCHEZ, José (2010). *Manuel Marzal, S.J.: vida, pasión y obra de un antropólogo peruano*. Lima: PUCP.
- SCHAAR, Stuart (2001). «Ahmad Egbal et son époque: Le récit d'une vie». *NAQD*, 14-15 (1-2), págs. 67-93.
- SUÁREZ, Hugo José (2003). *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del Diablo.
- WACHTEL, Nathan (1990). *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie xx-xvi*. París: Gallimard.
- WACHTEL, Nathan (1992). «Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales». *L'Homme*, 32 (122-124), págs. 39-52.

**Xavier Albó: el compromís teològic, la política i l'acadèmia.  
Itinerari d'un missioner jesuïta a Bolívia**

**Resum:** Un dels aspectes més coneguts de l'itinerari de l'antropòleg i sacerdot jesuïta Xavier Albó és el seu compromís amb els pobles indígenes. A partir de l'anàlisi de la seva formació (1952-1970), del seu itinerari professional (1971-2019) i d'una part de la seva obra, aquest article restitueix el desplaçament intel·lectual d'un jove catòlic i missioner jesuïta en el context del Concili Vaticà II, indaga sobre la seva praxi missionera a Bolívia: la implantació, els mètodes d'acció, les xarxes de treball, l'especificitat del compromís teològic i polític, i l'estatus dels coneixements sobre els pobles indígenes.

**Paraules clau:** Bolívia, jesuïtes, Xavier Albó, indígenes, activisme.

**Xavier Albó: theological engagement, politics and academy.  
Itinerary of a Jesuit missionary in Bolivia**

**Abstract:** One of the best-known aspects of the life of the anthropologist and Jesuit priest Xavier Albó is his commitment to the indigenous peoples. Based on an analysis of his training (1952–1970) and his professional path (1971–2019), this article considers the intellectual journey of a young Catholic and Jesuit missionary in the context of the Second Vatican Council, inquiring of his missionary praxis in Bolivia: its implantation, its methods of action and its operational networks, the specificity of its theological and political commitment, and the status of the knowledge it produced on indigenous peoples.

**Keywords:** Bolivia, Jesuits, Xavier Albó, indigenous people, activism.

---

Fecha de recepción: 24 de abril de 2022  
Fecha de aceptación: 26 de julio de 2023  
Fecha de publicación: 20 de diciembre de 2023

© Del texto, Verushka Alvizuri. © De esta edición, *Boletín Americanista*.



Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.