

+

1

# Religión y política en Bolivia

+

+

+

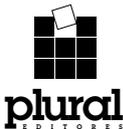


# Religión y política en Bolivia

Análisis de la experiencia de Néstor Paz Zamora  
a partir de tres sociólogos contemporáneos

Hugo José Suárez

Prefacio de Michael Löwy



UNIVERSIDAD  
DE LA  
CORDILLERA



**OBRAS DEL AUTOR**

“Laberinto Religioso. Sociedad, Iglesia y religión en América Latina”  
Plural editores, La Paz, 1996.

Portada: Dibujo de Walter Solón, *La Conquista interminable*, 1992.

© Hugo José Suárez.  
© Plural editores / Universidad de la Cordillera, 1999.  
D.L.: 4-1-108-00  
ISBN :

Producción: Plural editores - CID  
Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador  
Teléfono 411018 / Fax 08115657 / Casilla Postal: 5097, La Paz, Bolivia  
Email: plural@caoba.entelnet.bo

*Impreso en Bolivia*



+

5

*A Claudia,  
por todos los instantes compartidos en Lovaina.*

+

+

+

## Agradecimientos

---

Entre estas páginas transcurren cientos de nombres que acompañaron cada uno de los momentos de la elaboración del texto, desde sus inicios hasta su resultado final. Muchas gracias a Jean Pierre Hiernaux, mi promotor de la Universidad Católica de Lovaina, que desde mi llegada me colaboró constantemente. Gracias a Guy Bajoit, brillante profesor pero sobre todo gran amigo en quien siempre se puede confiar. A los compañeros latinos que hicieron más llevadera la estancia en Europa. A Michael Löwy por leer el trabajo, aceptar hacer la introducción, y brindarme su constante apoyo; más que profesor, compañero en la misma batalla.

De ese lado del mundo, gracias a Luis Tapia, Matthias Preiswerk, Christophe Giraud, Amalia Prado y Alvaro García, por haber leído el manuscrito, corregirlo y enriquecerlo con sus comentarios críticos.

Nuevamente gracias a José Antonio Quiroga por seguir publicando, caprichosamente, libros tan poco comerciales.

Gracias a la Universidad de la Cordillera y a su rector Ricardo Calla por la confianza y la acogida.

A mi familia que siempre está presente en mi vida, a Claudia, compañera de tantas travesuras.

*H.J.S.*

+

+

+

*“Sólo muere lo que no es poesía..”*  
*Joaquín Sabina*

*“Los sueños han de creerse”*  
*Manuel Álvarez Bravo*

+

+

+

# Índice

---

Prefacio de Michael Löwy .....	15
Introducción .....	19

## CAPÍTULO 1

Religión y política en Pierre Bourdieu. ....	25
Las nociones de religión y política en Pierre Bourdieu .....	26
La ruptura con Weber .....	26
La religión como objeto de la sociología .....	27
El poder religioso .....	28
Profetas y sacerdotes .....	30
Condiciones para el surgimiento del profeta .....	31
Las reacciones frente al discurso del otro: lo profano .....	32
Néstor Paz Zamora como “profeta” .....	33
Condiciones para el surgimiento de NPZ como profeta .....	33
El campo religioso .....	34
El campo político .....	36
NPZ como profeta .....	36
Las reacciones del campo religioso .....	37
Reacciones dentro del campo político .....	38
Epílogo....	39

## +

## CAPÍTULO 2

Lo religioso entre la creencia y la memoria en Danièle Hervieu-Léger .....	41
La propuesta teórica de Danièle Hervieu-Léger .....	42
El problema .....	43
La creencia en el centro del debate sobre la religión .....	44
La tradición: central en la religión .....	45
Otros rostros de la religión .....	46
Religión y política, la nueva construcción .....	50
Creencia y tradición en la construcción religiosa de NPZ .....	51
La creencia en NPZ .....	51
La creencia política .....	52
La creencia religiosa .....	52
La articulación de las creencias .....	53
La pertenencia a una tradición en NPZ .....	53
El linaje político .....	53
El linaje religioso .....	55
El punto de encuentro .....	56
Epílogo.....	57

## CAPÍTULO 3

Religión y política en la lectura de Michael Löwy .....	59
Lo religioso como el lugar de la política en América Latina .....	59
La religión en Marx .....	60
Weber y la ética católica .....	63
El cristianismo de la liberación .....	64
El “hombre nuevo” en NPZ como proceso de “afinidad electiva” entre el guevarismo y un tipo de catolicismo .....	70
El hombre nuevo en el marxismo latinoamericano .....	70
Algunos elementos constitutivos del discurso del Che .....	71
Nuevo vs. viejo .....	72
La mística revolucionaria: un ideal por el cual dar la vida .....	73



La certeza del futuro: la fe en el triunfo .....	74
La "misión" guerrillera .....	75
El amor como sentimiento motor de la Revolución .....	77
La lógica de purificación.....	78
Ser conductores del pueblo .....	79
El cristianismo de NPZ .....	79
El hombre nuevo en NPZ .....	70
Epílogo.....	82
Bibliografía .....	83



+

+

PREFACIO

## El “comunismo del amor” de Néstor Paz Zamora

---

Aunque sea mucho menos conocida que la de Camilo Torres, la dramática epopeya de Néstor Paz Zamora es un ejemplo apasionante de la crisis cultural, religiosa y política que llevó a muchos cristianos a comprometerse con los movimientos sociales populares en América Latina, y en algunos casos a integrarse en las filas de grupos guerrilleros.

En el origen de esta crisis se encuentran dos grandes transformaciones históricas, que se van a “cruzar” en América Latina a fines de los años 50: la elección de Juan XXIII a la cabeza de la Iglesia Católica y la revolución cubana. La primera va conducir a una apertura del catolicismo y un profundo aggiornamento de su doctrina; la segunda va inaugurar un periodo de casi cuarenta años de luchas sociales y revolucionarias en Latinoamérica. Es a partir de la articulación de estos dos contextos históricos que va surgir, primero en Brasil a principios de los años 60, y después en todo el continente, un movimiento social basado en el compromiso activo de varias generaciones de cristianos con las luchas de auto-emancipación de los pobres. Este movimiento social –que yo llamaría cristianismo de la liberación– es uno de los principales componentes de casi todos los grandes eventos de insurgencia popular en América Latina en los últimos treinta años: la revolución sandinista en Nicaragua, la lucha guerrillera en El Salvador y Guatemala, el surgimiento de un nuevo movimiento obrero y popular en Brasil –el

Partido de los Trabajadores— la victoria electoral del Padre Aristide en Haití, y, más recientemente, el Movimiento de los Campesinos sin Tierra en Brasil y el levantamiento zapatista de Chiapas. La Teología de la Liberación, que surge en los años 70, es la expresión, o el producto espiritual, de esta experiencia colectiva que empieza en los años 60.

En el curso de este proceso se va constituir una nueva cultura cristiana en el continente. Por un lado, ésta tiene características típicas de lo que Max Weber llamaba, en su “Paréntesis Teórico”, de religión comunitaria (*Gemeindereligiosität*): profecías de salvación fundadas en el sufrimiento común de los creyentes, ética de reciprocidad entre vecinos sublimada en un sistema de valores absolutos, en fin, un “comunismo del amor”, basado en la fraternidad (*brüderliche Liebeskommunismus*)<sup>1</sup>. Por otro lado, se van incorporar en esta nueva cultura religiosa, por un proceso de “afinidad electiva”, elementos de la crítica marxista al capitalismo y de la utopía revolucionaria moderna.

Néstor Paz es parte de este amplio proceso histórico, que se entiende, con formas diversas, a través toda América Latina, y en el cual participarán millones de cristianos “de base”. En su caso se trata, sin embargo, de una forma particularmente radical (y minoritaria) del compromiso social / revolucionario - la lucha guerrillera - y de un discurso complejo y articulado, fusionando lo personal y lo político, la fe cristiana y la utopía social, en búsqueda del “hombre nuevo”.



El interés del trabajo de Hugo José Suárez es no sólo de salvar del olvido una figura excepcional del compromiso cristiano en Bolivia, sino también de hacer del caso de Néstor Paz un “analizador” del proceso socio-religioso más amplio. Se trata de una investigación científica que utiliza los instrumentos de la sociología contemporánea para tratar de entender los mecanismos sociales y cultura-

---

1 M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, in “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus”, Tübingen, Mohr, 1989, p. 486.

les que producen, en un contexto histórico determinado, una ruptura con el modelo religioso tradicional y una participación activa de los cristianos en movimientos de corte revolucionario.

Al utilizar tres propuestas teóricas distintas para enfocar aspectos distintos del mismo fenómeno, Hugo José Suárez hace una demostración que tiene valor paradigmático: los varios modelos de interpretación sociológica de la realidad no son necesariamente contradictorios y excluyentes, sino pueden ser, en ciertos casos, perfectamente complementarios. Sobre todo si comparten ciertas premisas comunes, –en este caso, una relación crítica con la sociología weberiana de las religiones.

Por su manera original y creativa de articular varios enfoques metodológicos en su explicación sociológica de las ideas políticas y religiosas del seminarista-guerrillero boliviano, Hugo José Suárez hizo un aporte innovador y substancial para la comprensión de las transformaciones de la cultura cristiana en América Latina.

Michael Löwy  
C.N.R.S. - París, 1999

+

+

## Introducción

---

En este libro partimos de un problema muy concreto que nos abre las puertas a una reflexión mayor: en 1964, Néstor Paz Zamora entonces un joven seminarista católico, elabora un discurso (a través de un cuaderno de oración) muy ligado a una posición “tradicional”<sup>1</sup> de la Iglesia Católica. Seis años más tarde (1970), la misma persona se encuentra en la guerrilla boliviana con un discurso altamente crítico a la Iglesia y muy contestatario, incorporando elementos que abiertamente hacen alusión al campo político.

Esta constatación concreta nos abre las puertas a una serie de preguntas que son objeto de la sociología:

- ¿Qué paso en esos años para que se presentara esa mutación tan importante?
- ¿Cómo se transforma el sistema de sentido que organiza el discurso de un sujeto en un momento dado con determinados parámetros y 6 años más tarde con parámetros opuestos?

---

1 Entendemos por “modelo tradicional de cristianismo” a la conceptualización realizada en: HIERNAUX Jean Pierre et GANTY Agnès, **Sociologie des groupes chrétiens contemporains, Systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective**, Centre de Recherches Socio-Religieuses, Louvain-la-Neuve, 1977.

- ¿Cuáles son los factores internos (del propio sujeto) y externos (de la sociedad) que permiten este fenómeno?
- ¿Cómo se organiza una sociedad que gesta ese tipo discurso y de cultura político-religiosa?

Queda claro que el caso de Néstor Paz Zamora es un “pretexto” para comprender el proceso por el cual atraviesa un grupo mucho mayor en la sociedad. En este sentido, no nos interesa él en cuanto individuo, sino como actor social. Tomamos su discurso como una propuesta paradigmática, que nos muestra no sólo el mecanismo de la estructura de sentido de un sujeto, sino el espíritu de una época que involucró a cientos de personas, es decir nos refleja el pensar de un movimiento social en transformación.

Como sugiere Daniel Levine, religión y política en América Latina recorrieron un largo trecho de la mano desde el inicio de la historia del continente, hasta nuestros días<sup>2</sup>. Sin embargo, el proceso religioso latinoamericano de las últimas décadas, tiene como una de sus principales características la participación de los creyentes comprometidos en procesos políticos.

Se trata de individuos, sean sacerdotes, religiosas, laicos, agentes de pastoral, etc., que con inspiración básicamente religiosa, identifican su actuar con un proyecto político de cambio y transformación en favor de las clases más desposeídas.

Este proceso, que se da desde la incorporación explícita a grupos armados hasta las Comunidades Eclesiales de Base, viene a crear nuevos espacios fruto de la interacción entre religión y política. La esfera de la política y de la religión tienen un punto de encuentro en la práctica de los actores que buscan un mismo proyecto social.

La historia de esta opción es muy amplia, y si bien empieza hace unas décadas, a finales de siglo siguen existiendo interesantes casos<sup>3</sup>.

---

2 “Religión y política dependieron y se influenciaron mutuamente desde los orígenes de lo que hoy conocemos como América Latina”. LEVINE Daniel, “Religion and politics, politics and religion”, en **Churches and Politics in Latin America**, Ed. Sage, London, 1980, p. 16.

3 Bastaría analizar en detalle la práctica de la Iglesia en Chiapas para dar cuenta de ello. Véase por ejemplo MATAMORROS Fernando, **Mémoire et Utopie au Mexique, Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du néozapatisme**, Ed. Syllepse, Paris, 1998.

En Bolivia, esta experiencia se presentó y desarrolló sobre todo a partir de los 60 y una de sus formas más claras fue el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), liderizado por una serie de sacerdotes y pastores progresistas que tuvieron gran impacto en la época. Por otro lado, en cuanto a los jóvenes laicos y líderes universitarios se refiere, uno de los momentos cúspide del discurso cristiano para la participación en política se pudo ver con la guerrilla de Teoponte en 1970.

En efecto, luego de la muerte de Ernesto Ché Guevara el 8 de octubre de 1967, en el país continuaron de alguna manera los intentos de nuevos grupos guerrilleros. La figura del Ché había calado hondo, especialmente en el ambiente universitario. Además, el núcleo básico del Ejército de Liberación Nacional (ELN), fundado por dicho guerrillero, buscaba su rearticulación. ¿Qué tenía el discurso para que seduzca de tal manera a los jóvenes bolivianos?

Así, uno de los indiscutibles resultados de la llegada del Ché a Bolivia, fue la fascinación por parte de un grupo de jóvenes cristianos que van a la guerrilla. Llama la atención entonces lo que denominaremos como “el factor religioso” de la guerrilla de Teoponte. Una característica central de esta nueva experiencia guerrillera, será la importante presencia de creyentes católicos que se incorporan al ELN, en búsqueda del socialismo para Bolivia.

De este grupo humano, un ejemplo notable es Néstor Paz Zamora, quien había sido seminarista y luego, movido por su cristianismo, ingresa al ELN. Néstor será considerado luego como “el guerrillero místico” por la influencia religiosa en sus decisiones y encontrará la muerte rápidamente en la selva.

En las páginas que siguen presentamos tres ensayos sociológicos que pretenden explicar una parte del por qué se da una experiencia como Néstor Paz que acude a la guerrilla socialista por sus creencias. El objetivo es mostrar cuál es el dispositivo conceptual de tres sociólogos contemporáneos sobre la relación entre religión y política, y cómo nos aporta cada uno para la explicación del fenómeno.

Para ello, tomaremos a Pierre Bourdieu, Danièle Hervieu-Léger y Michael Löwy, para abordar el problema a partir de distintas categorías y enfoques. No tenemos la pretensión de hacer un análisis comparativo ni de construir un sólo dispositivo conceptual que nos

lleve a un marco teórico analítico del mismo acontecimiento. Ese trabajo requeriría otro procedimiento distinto al que seguimos en el texto.

Al presentar a estos investigadores se pretende hacer un ejercicio sociológico, en el cual primero se describan los conceptos básicos de cada autor, y luego, a la luz de éstos, se realice el análisis del mismo fenómeno. Por eso la estructura de cada ensayo: se expone al autor en una primera etapa, y luego se lo utiliza para el caso de Néstor Paz. Este ejercicio nos permite ver las limitaciones y los aportes de cada sociólogo y su respectiva teoría.

La realidad es siempre más compleja de lo que podemos percibir, por lo que creemos que con este enfoque se permitirá comprender parcelas del problema, de manera que sólo en la complementariedad teórica podríamos tener una visión más completa. Es claro que para dar cuenta del fenómeno se deben hacer jugar muchos más elementos con distintos autores que podrían aclarar más el tema, tarea que dejamos para otra ocasión.

En el texto no entramos en detalles históricos ni análisis muy finos que cobrarían más tiempo y espacio, lo que pretendemos es solamente presentar tres sociólogos, sus categorías, y utilizarlas para la explicación de una misma experiencia.

En un principio, los trabajos fueron parte de la tesis del Diploma de Estudios en Profundidad en Sociología en la Universidad Católica de Lovaina, pero se los adaptó en forma de artículos independientes que pueden ser leídos separadamente.

### **Breve contexto socio-histórico**

Luego de la muerte de Ernesto Ché Guevara el 8 de octubre de 1967, en Bolivia continuaron los intentos de nuevos grupos guerrilleros.

El país en general atravesaba por un proceso de re-estructuración, en el cual se conformaban nuevos grupos. Repentinamente el Presidente René Barrientos muere en un accidente, y el vacío de poder que se genera después de este hecho, es subsanado por el General Ovando, que, derrocando al vicepresidente de Barrientos, ingresa a la presidencia en septiembre de 1969.

La originalidad de los primeros meses de su gestión, estará marcada por la conformación de su gabinete con importantes intelectuales de izquierda. En octubre de 1969 es nacionalizada la Bolivian Gulf Oil Co., acción cuyo protagonista central es el ministro y líder socialista Marcelo Quiroga, y tiene un importante impacto a nivel nacional.

Los primeros meses de 1970, la relación de poder en el gobierno de Ovando empieza a cobrar mayor claridad y los sectores de derecha adquieren fuerte presencia.

Paralelamente, el ELN continuará su reconstitución, retomando operaciones en diciembre de 1969. Será el inicio de acciones que se concretizarán en los operativos militares en Teoponte en julio de 1970 (con la participación de Néstor Paz entre otros), donde la alta dirigencia universitaria nacional, junto a varios sectores, se trasladan al monte con el pretexto de realizar un plan de alfabetización, iniciando así una nueva etapa del ELN con la guerrilla rural.

En cuanto a la cuestión religiosa, la Iglesia boliviana, normalmente más conservadora que progresista, se encuentra en proceso de cambio. Los varios eventos mundiales como Vaticano II, la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín 1968, etc, hacen que en el país se empiecen a gestar grupos de izquierda cristiana como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) que tiene importante participación de sacerdotes y religiosas. Junto a esta experiencia dentro de la Iglesia, esta es una época de gestación de varios grupos de laicos que empiezan a preguntarse por el rol de su fe en la participación política.

Sobre el recorrido personal de Néstor Paz, se sabe que proviene de una familia acomodada del sur del país. Nacido en 1945, de padre militar, tuvo 4 hermanos (uno de los cuales luego será Presidente de la República en 1989), se socializó en una familia de clase media alta. Su padre perteneció a la generación que asistió a la Guerra del Chaco con Paraguay, y por tanto a aquella que se constituyó a través de la defensa de la Patria y que dio como fruto la Revolución Nacional de 1952 y la idea de construcción de la nación boliviana.

La educación escolar la recibió en el colegio jesuita Sagrados Corazones (Sucre), donde tuvo sus primeras inclinaciones hacia la religión. En 1959 entra al seminario menor para terminar la secun-

daria, y tres años más tarde, en 1962 va al noviciado de los Padres Redentoristas en Córdova-Argentina. A sus 19 años se traslada a Santiago de Chile (1964) con el objetivo de ser sacerdote, y sigue una formación eclesial viviendo entre los pobres, trabajando con obreros y compartiendo con la comunidad religiosa.

Luego de esa experiencia, Néstor vuelve a La Paz, abandona la idea de sacerdocio, contrae matrimonio con Cecilia Avila y trabaja de profesor de religión en un colegio particular. En ese período, entra en contacto con el ELN y comienza su militancia activa. En julio de 1970 ingresará a la guerrilla en la selva, trasladándose a una zona tropical del país. Muere tres meses más tarde.

# CAPÍTULO 1

## Religión y política en Pierre Bourdieu<sup>4</sup>

---

*“Las cosas no sirven porque se quedan  
sino porque se van”*  
Omar Rocha

En 1970 muere Néstor Paz Zamora. En 1971 Pierre Bourdieu, uno de los sociólogos más importantes de nuestra época, presenta dos de sus artículos que se convertirán en clásicos para la sociología de la religión<sup>5</sup>. Dos hechos completamente separados en espacio –aunque no en tiempo– que vale la pena analizar. Tarea que emprenderemos hoy, a treinta años de distancia, en las páginas que siguen.

Es evidente que los textos de Bourdieu no llegaron a las manos de Néstor Paz antes de su involucramiento en las acciones militares; como a su vez es claro que Bourdieu no supo de la experiencia de militantes guerrilleros cristianos en Bolivia para la redacción de su artículo sobre el campo religioso.

Lo que haremos en este capítulo es mostrar cómo los elementos teóricos vertidos en el análisis de Bourdieu nos permiten comprender por qué el surgimiento de un caso como Néstor Paz Zamora, cuáles sus implicaciones políticas y religiosas, cómo explicar su importancia para la sociedad de la época.

---

4 Artículo publicado en *Revista Eclesiástica Brasileira*, N. 59, Junho, 1999, p. 395-408.

5 Nos referimos a: BOURDIEU Pierre, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, in *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, N. 1, 1971, p. 3-21; BOURDIEU Pierre, “Genèse et structure du champ religieux”, in *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 295-334. Estos dos trabajos son los que utilizaremos en el transcurso del capítulo.

Para ello, hemos dividido el trabajo en dos partes. Primero presentaremos la conceptualización de Bourdieu para luego explicar cómo sucedió este proceso en Bolivia, particularmente en el caso de Néstor Paz. Nuestra hipótesis de trabajo entonces será que Néstor Paz representa un “profeta” (en el sentido que Bourdieu explica), es decir que estaba en la génesis de una nueva empresa religiosa que no atravesase por la mediación eclesial sino más bien política para alcanzar la salvación.

### **Las nociones de Religión y Política en Pierre Bourdieu**

Para comprender el fenómeno religioso desde la sociología, Bourdieu propone que no sólo hay que poner atención al carisma personal de quien es portador de un discurso religioso, sino particularmente a las condiciones sociales que permiten el surgimiento del fenómeno: “para terminar completamente con la representación del carisma como propiedad ligada a la naturaleza singular de un individuo, hay que determinar, en cada caso particular, las características sociológicamente pertinentes de una biografía singular que hacen que determinado individuo se encuentre *socialmente* predispuesto a expresar con fuerza y coherencia particular, las disposiciones éticas o políticas ya presentes, en un estado implícito, en todos los miembros de la clase o del grupo de sus destinatarios”<sup>6</sup>. Esto quiere decir que se debe realizar una lectura del contexto social que permitió el surgimiento de esas personas que, en un momento dado, tuvieron un discurso que los convirtió en líderes religiosos. Así, nos acercamos a la “teoría del profeta”, que pretende entender al profeta como un verbalizador de una serie de aspiraciones de una colectividad, un “vocero” que surge en un momento dado, bajo determinadas circunstancias muy específicas, y que expresa en su discurso la concretización de lo que se quería escuchar.

#### *La ruptura con Weber*

El acercamiento al tema religioso en Bourdieu se presenta a través de una reinterpretación de la lectura weberiana. Bourdieu criti-

---

6 Bourdieu, “Une interprétation...”, p. 16.

ca la noción de “tipo ideal” en Weber, que hace referencia a una conceptualización universal y por lo tanto empobrecedora de la realidad, y la excesiva carga al carisma como la fuerza creadora de la historia, olvidando la importancia de que los agentes religiosos responden y están ligados a grupos sociales específicos que configuran su acción.

Así, el autor propone dos rupturas metodológicas e epistemológicas que serán el hilo conductor de su propia construcción del campo religioso: 1) La primera está basada en el *interaccionalismo simbólico* “relación entre los agentes religiosos”; 2) la segunda ruptura está relacionada al análisis de la *lógica de interacciones* que se establecen entre los agentes (en particular entre profetas, sacerdotes, magos y laicos) y “las estrategias que se oponen, la construcción de la estructura de relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan en el campo religioso”<sup>7</sup>.

A partir de estas dos rupturas, propone un nuevo esquema de interpretación de la interacción de profetas, sacerdotes, brujos y laicos<sup>8</sup>. En esta nueva conceptualización, Bourdieu dará un lugar importante a las condiciones económicas y sociales de la sociedad y de sus actores, y su influencia en la religión.

### *La religión como objeto de la sociología*

Es en la crítica a Weber que Bourdieu encuentra la especificidad del tratamiento de lo religioso desde la sociología:

“Si existen funciones sociales de la religión, y si por consecuencia, se justifica que la religión sea analizada sociológicamente, es porque los laicos no esperan, o no solamente, justificaciones de existir propias a arreglar su angustia existencial de la contingencia (...), o la miseria biológica, la enfermedad, el dolor, o la muerte, sino también y sobre todo, esperan las justificaciones sociales de existir en tanto que miembro de una posición determinada en la estructura social”<sup>9</sup>.

---

7 Ibid., p. 5.

8 Véase el gráfico de la página 6 del mismo artículo.

9 Ibid., p. 9.

Es así que la concepción del hecho religioso debe ir ligada a la posición en la estructura social donde se encuentran los actores. Esta manera de percibir la religión permitirá comprender luego el acento y el rol que juega el lugar estructural en la sociedad para la noción de lo religioso. Bourdieu va todavía más allá, entendiendo que al hablar de demanda religiosa, también se debe comprender una demanda ideológica:

“Podemos hablar de intereses propiamente religiosos (definidos todavía en términos genéricos), cuando, al lado de las demandas mágicas que subsisten, por lo menos en algunas clases, aparece una demanda propiamente *ideológica*, es decir, la espera de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente de mundo y de la existencia humana, y otorgando los medios para realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, entonces capaz de proporcionar *las justificaciones* de existir como existen, es decir, *en una posición social determinada*”<sup>10</sup>.

### *El poder religioso*

El poder religioso para Bourdieu estará marcado por la necesidad del monopolio de la salvación:

“La competencia por el poder religioso debe su especificidad (con relación a la competencia que se establece en el campo político por ejemplo), al hecho de que se pone en juego el *monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos*, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus religioso particular*, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (quasi) sistemática del mundo y de la existencia”<sup>11</sup>.

---

10 Ibidem.

11 Ibid., p. 11.

Es así que la autoridad religiosa se encuentra en constante búsqueda de legitimidad, que, siempre siguiendo a Bourdieu, es el monopolio del ejercicio legítimo de la “violencia religiosa”. La religión, en este sentido, juega un rol importante en la creación y sustento de esquemas de percepción, es decir en la relación entre estructuras de poder y estructuras mentales establecidas a través de la intermediación de *sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc*:

“...La religión contribuye a la imposición (disimulada) de principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo, y en particular del mundo social, en la medida en que impone un sistema de prácticas y de representaciones donde la estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos”<sup>12</sup>.

La religión entonces tiene la particularidad de poder asumir una *función ideológica* (que en términos del autor es “la práctica y política de hacer absoluto lo relativo y de la legitimación de lo arbitrario”), en la medida en que es ella quien puede lograr un *cambio de naturaleza* del sistema de esquemas implícitos de acción y apreciación (ethos) en un conjunto sistemático y racionalizado de normas explícitas (ética)<sup>13</sup>. Así, será la encargada de establecer los límites de acción (política y económica), adecuando las esperanzas a las posibilidades objetivas, e inculcando un “sistema de prácticas y de representación” que permita la reproducción de las estructuras sociales.

Es entonces el *capital religioso* el que se encarga de inculcar un *habitus* religioso como “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, es decir, objetivamente ajustados a principios de una visión política del mundo social...”<sup>14</sup>.

La estructura de poder y autoridad religiosa no reacciona de manera independiente a la estructura y relaciones de clases, por lo que las relaciones de producción y reproducción del campo religio-

---

12 Bourdieu, “Genèse...”, p. 300.

13 Ibid., p. 310.

14 Ibid., p. 319.

so están ligadas a las relaciones de fuerza en el campo político. Es decir que el campo religioso reproduce las relaciones de fuerza en la sociedad entre las clases sociales. En esta dirección, el campo religioso juega el rol externo de “legitimación del orden establecido en la medida en que mantener el orden simbólico contribuye directamente a mantener el orden político...”<sup>15</sup>.

La Iglesia concretamente asume esta función con claridad al contribuir a la conservación del orden político cuando contribuye a la conservación del poder religioso. Es decir que mantiene el orden político al mantener el orden simbólico<sup>16</sup>.

Tenemos así que históricamente se suele presentar una armonía entre el mundo eclesiástico y el mundo político, entre el poder terrenal y el orden cósmico; lo que no quiere decir que esta relación entre el orden político y el orden religioso no presente tensiones y conflictos.

### *Profetas y Sacerdotes*

Tomaremos el análisis de los profetas vs. los sacerdotes porque son los dos polos que a nuestro entender mejor resumen el problema del poder en la religión. Mientras el primero se caracteriza por la propuesta crítica y de ruptura, el segundo será la reproducción institucionalizada del discurso. Los dos forman parte de los agentes religiosos que tienen una propuesta para los laicos, y su campo de batalla será la conquista y seducción de éstos.

Como analizamos antes, el monopolio del poder religioso tiene dos actores centrales, por un lado los *productores* de los principios y la visión de mundo, que son los profetas; y las *instancias de reproducción* que son las iglesias encargadas de inculcar esta visión y mantenerla viva. El profeta está asociado con lo discontinuo, extraordinario, lo extracotidiano, mientras que el padre con lo ordinario, lo continuo y cotidiano<sup>17</sup>.

La Iglesia es el aparato burocrático que tiene la función de controlar la producción, reproducción, distribución y administración de los

---

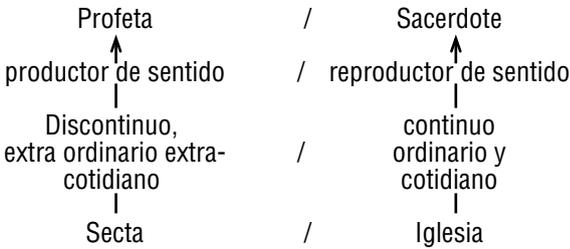
15 Ibid., p. 328.

16 Ibidem.

17 Bourdieu, “Une interprétation...”, p. 12.

bienes de salvación, delegando para ello a los sacerdotes como los funcionarios autorizados para hacer uso del capital religioso. Del otro lado, estarán los profetas que al buscar la satisfacción de sus inquietudes religiosas no a través de la Iglesia sino a través de ellos mismos (sin otra intermediación), ponen en cuestión el monopolio de la salvación por parte de la estructura eclesial y tienen a su vez que realizar un proceso de *acumulación inicial de capital religioso*<sup>18</sup>.

Siendo su discurso de ruptura con el “orden ordinario”, el profeta debe estar constantemente en conquista de un auditorio, es decir que sus palabras deben causar un impacto constante en la gente que lo sigue, mientras que el sacerdote tiene la autoridad y los fieles ya designados *per se*, por lo que no debe “confirmar continuamente su autoridad” sino a través de los canales institucionales.



### *Condiciones para el surgimiento del profeta*

Para Bourdieu el profeta no es más que un fruto de las condiciones sociales y económicas que permiten su surgimiento. Su peso no está en el profeta mismo como individuo con capacidad carismática de proponer una ruptura, sino en el contexto social y el grupo o clase a la que pertenece que reciben sus “palabras extraordinarias” como un mensaje religioso. El profeta no hace más que expresar concretamente de manera extraordinaria el sentimiento de un grupo que tiene sed de las palabras que serán dichas, siendo éste a su vez casi un co-productor del discurso profético:

18 Bourdieu, “Genèse...”, p. 320. Es interesante constatar que la secta que se convierte en Iglesia empieza a repetir las mismas acciones de la Iglesia, cuidadosa de su ortodoxia y condenando toda nueva reforma (Ibid., p. 321).

“Como conjunto, la palabra y la persona profética simbolizan las representaciones colectivas porque son ellas las que contribuyen a su constitución. Es porque son portadoras en el nivel del discurso o de la conducta ejemplar, de las representaciones, los sentimientos y las aspiraciones que pre-existen pero en el estado implícito, semi-consciente o inconsciente; en resumen, porque ellas se realizan en su discurso o en la persona como *palabras ejemplares...*”<sup>19</sup>.

El discurso profético, por su naturaleza crítico al monopolio de la salvación por parte del aparato eclesial, tiene mayores posibilidades de aparecer en momentos de crisis y transformación social y económica.

Por esta relación entre profeta y grupo que lo produce, y en el afán de superar la visión del poder individual del profeta (idea ligada a Weber), es que Bourdieu propone que, sociológicamente, debe comprenderse que el sujeto se encuentra socialmente predispuesto a expresar en sus palabras o acciones, lo que el grupo o la clase destinataria ya sentía implícitamente.

### *Las reacciones frente al discurso del otro: Lo profano*

El control de lo sagrado hace que toda posibilidad de un discurso ajeno o cuestionador al que posee el poder de la religión, sea visto como profano:

“La oposición entre los poseedores del monopolio de la gestión sagrada y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y extranjeros a lo sagrado y al cuerpo de gestionarios de lo sagrado, es el principio de la oposición entre *sagrado y profano...*”

“Toda práctica o creencia dominada es vista como *profanadora* en la medida en que, por su existencia misma y sin intención de profanación, constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, y por lo tanto de la *legitimidad* de los poseedores de este monopolio...”<sup>20</sup>.

---

19 Bourdieu, “Une interprétation...”, p. 15.

20 Bourdieu, “Genèse...”, p. 308-9.

En el caso concreto del surgimiento del profeta, que critica y cuestiona a la Iglesia en cuanto al monopolio de formación del hábitus religioso, la institución eclesial tiene varios caminos para “superar” la problemática: la excomunión (violencia física o simbólica), es decir la deslegitimación total de la nueva propuesta ubicándola a nivel de lo profano; la anexión, o sea la incorporación con algunos márgenes de flexibilidad; o la sumisión, la total renuncia a la ruptura. Se requiere en el límite la deslegitimación del discurso opuesto de manera tal que pueda ser identificado con lo profano y con el demonio, o la incorporación dentro del amplio manto doctrinal.

• • •

El trabajo de Bourdieu nos da elementos globales para la comprensión del funcionamiento del campo religioso y de sus tensiones a través del cuestionamiento del monopolio de la salvación por parte del profeta. Creemos que Néstor Paz representa en un momento de su vida un “sacerdote”, luego pasa a ser “laico”, y finalmente se convierte en “profeta”, criticando la estructura simbólica de la época. Aún más, en este camino Néstor ingresa al campo político, cuestionando por tanto la legitimidad del sistema, como lo veremos en detalle en el siguiente apartado.

### **Néstor Paz Zamora como “profeta”**

#### *Condiciones para el surgimiento de Néstor Paz Zamora (NPZ) como profeta*

Lo primero que se debe constatar es que existe una predisposición social que permite el surgimiento de NPZ. Esto quiere decir que, si bien él puede tener determinadas características personales carismáticas, el contexto le permite y lo “empuja” a su surgimiento.

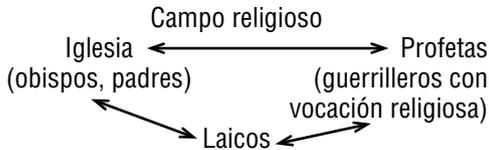
En la sociedad de la época, hay una necesidad implícita de que surja alguien como él, es resultado de un grupo humano que lo reclama. Sus “palabras extraordinarias” vertidas en el Diario de Campaña o sus cartas de despedida, son el reflejo de disposiciones éticas y políticas ya presentes implícitamente en la sociedad. Por

ello, en el análisis se debe poner especial atención a la conformación del campo político y del campo religioso para comprender el fenómeno.

Bourdieu propone que el discurso profético puede aparecer con mayor facilidad en momentos de crisis y transformación económica y social. Este es el caso de NPZ, que surge en un momento de profunda transformación eclesial (tanto a nivel local como mundial) y de reacomodo de las fuerzas políticas y sociales en el país.

### *El campo religioso*

Siguiendo el cuadro de interacción que propone Bourdieu, el campo religioso de la época estaría compuesto por: el cuerpo eclesial, que son los obispos, sacerdotes y administración eclesiástica en general (hay que señalar que existen importantes diferencias ideológicas al interior de este cuerpo, como lo veremos adelante); los profetas, Néstor Paz sería uno de los principales, pero a su vez estarán algunos militantes de la guerrilla con vocación religiosa; y los laicos, es decir el conjunto de los creyentes.



Así, en un momento de crisis eclesial, y de reestructuración del campo religioso (fruto de varios elementos, entre ellos el Concilio Vaticano II, la Teología de la Liberación, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín 1968, la muerte de Camilo Torres, etc.), surgen los “profetas” que en su discurso apelan directamente que el seguimiento de Jesús implica una participación revolucionaria (“Ser cristiano es hacer la revolución”). Eso quiere decir que el camino de la salvación ya no está mediado solamente por la Iglesia, sino también por el campo político, por la participación en la guerrilla. En ese momento tenemos el surgimiento de profetas que ponen en duda el “monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo

de los laicos" (a decir de Bourdieu). El monopolio de la salvación es cuestionado, aparece otro mecanismo que no necesita de la Iglesia. Se da una deslegitimación del aparato eclesial y la génesis de una nueva empresa religiosa.

La Iglesia a su vez, cuestionada como la única detentora de poder religioso, reacciona frente al hecho y condena ese "camino de la violencia" como ruta de acceso a lo sagrado.

Siendo que la Iglesia normalmente legitima y mantiene el orden político al mantener el orden simbólico, el grupo de profetas que desde el campo religioso deslegitima a la Iglesia, a su vez entonces deslegitima el orden político, entrando así abruptamente a este campo. Es decir que, antes de analizar el campo político, ya desde el campo religioso vemos que la crítica a la Iglesia, siguiendo el razonamiento de Bourdieu, es a su vez una deslegitimación del orden político.

Es importante señalar que, sin embargo, la Iglesia de la época vive un proceso interno de renovación, con varios grupos como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que hacen que su rol en el conflicto armado de Teoponte sea central. La cúpula guerrillera verá a algunos sacerdotes como los únicos posibles negociadores entre el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Gobierno, y todo el proceso de mediación para la paz contará como impulsores a varios miembros de la Iglesia. De hecho, meses más tarde del conflicto de Teoponte, cuatro sacerdotes serán expulsados del país por parte del Gobierno.

En este sentido, el campo religioso estará atravesando por un momento de conformación de nuevos actores que dentro del propio seno tienen propuestas ideológicamente distintas. El conflicto guerrillero de Teoponte servirá para que se puedan ver con mayor claridad estas corrientes.

### *Campo político.*

A su vez, si retomamos el análisis por otro punto de entrada, en el campo político tendríamos la siguiente conformación: Gobierno y autoridades estatales y políticas (Partidos, militares, etc.); revolucionarios (ELN); y ciudadanos bolivianos.

El gobierno busca la legitimidad nacional, los revolucionarios la ponen en duda y apelan al apoyo de los ciudadanos para revertir el

orden. “El único camino es la Revolución”, dicen los guerrilleros, cuestionando así el orden político y deslegitimando el proyecto gubernamental como el único que puede solucionar los problemas del país: hay otro camino, “el socialismo”, más efectivo para salvar a los pobres de la miseria. La guerrilla cuestiona contundentemente la legitimidad gubernamental, y convoca al pueblo a que se pliegue a su lucha para lograr el socialismo.

Dentro de la administración estatal, el gobierno se encuentra en un proceso de transformación. El Presidente Ovando, ve que su proyecto de reestructuración, que comprendía la incorporación de intelectuales de izquierda a su mandato, se desmorona.

En el momento de las acciones militares, Ovando se siente completamente aislado, sufre una crisis de gabinete y su situación llega al extremo que tiene que renunciar en octubre de 1970, dando paso a Juan José Torres que asume la presidencia con el apoyo de la Central Obrera Boliviana (COB) y varios otros sectores populares.

#### *NPZ como profeta.*

Como lo hemos adelantado, Néstor se convierte en profeta (siguiendo el concepto de Bourdieu) en el momento en que propone un nuevo camino de salvación que no sea mediado por la estructura eclesial.

Su crítica hacia la Iglesia es explícita, aludiendo directamente a los cardenales, obispos y sacerdotes a quienes califica de “fariseos de turno”. Además, critica al laicado y a los “falsos cristianos”: “Basta de lánguida caras de beata” exclama frente a aquellos que siguen un culto cotidiano en la Iglesia Católica.

Así, dentro del campo religioso, NPZ adquiere características del profeta que deslegitima el monopolio de la salvación por parte de la Iglesia y se convierte en un productor de sentido y de una visión de mundo distinta al ofrecimiento por parte de las instituciones eclesiásticas.

#### *Las reacciones del campo religioso*

Frente al discurso de Paz Zamora, que abiertamente apela a las armas y al uso de la violencia, existen varios tipos de reacciones,

desde algunas que se sienten más cercanas a esa propuesta, hasta las que están abiertamente en contra.

Los grupos “progresistas” en la Iglesia, como el ISAL, afirman que respetan “la opción generosa e idealista de los jóvenes”, admirando “su heroico gesto de sembrar con sangre la semilla de liberación y creemos que lo han conseguido”. Son varios los sacerdotes y religiosas que se implican en esa perspectiva: “No son dos o tres curas los que viven en Bolivia con las angustias de un nuevo parto que de un nuevo hombre; es todo un pueblo, en el que se pueden contar obispos, monjas, la mayor parte de los sacerdotes nacionales y extranjeros que trabajan en Bolivia (...) Nuestras voces serán acalladas cuando hayamos logrado los ideales que nos impele nuestra fe en Jesucristo y su Iglesia...”<sup>21</sup>.

Por otro lado, la voz institucional la asume Mons. Armando Gutiérrez Granier, que en un artículo llamado “Violencia o no violencia” dice:

“...los cristianos, portadores de un mensaje de justicia basado en el amor, no podemos luchar con los mismos medios para establecer la justicia. Tenemos que hallar otro medio que la violencia armada que no es evangélica ni cristiana”<sup>22</sup>.

Así, el Mons. Gutiérrez criticaba la justificación de la lucha armada con argumentos cristianos que había realizado NPZ.

Lo que vemos en el fondo del debate es la legitimidad o no de *un camino de salvación*, en torno al cual la institución religiosa adquiere una posición y el profeta otra.

### *Reacciones dentro del campo político*

Como es de esperar, las reacciones dentro del campo político frente al levantamiento armado, son de condena general. Sin embargo, existen distintos matices que vale la pena destacar.

El Presidente tendrá la lógica del aniquilamiento desde el primer día de la insurrección. Dice Ovando: “si en realidad el grupo

---

21 Presencia, 31-agosto-70, p. 5.

22 Presencia, 28-agosto-70, p. 3.

de hombres armados que sometió a la población de Teoponte por algunas horas, tiene alguna finalidad guerrillera, el resultado será su aniquilamiento”<sup>23</sup>. Así, la reacción global del gobierno será de constante crítica y acción militar hasta lograr el exterminio de los guerrilleros.

Es interesante la reacción de los Partidos Demócrata Cristianos, de donde provenían varios de los militantes del ELN. Una fracción, denominada Partido Demócrata Cristiano Revolucionario afirma que:

“Queremos anunciar, que en ningún momento la dirección nacional del PDCR, impedirá que sus miembros tomen una decisión para ubicarse en su respectivo puesto de combate (...). Respetamos profundamente la decisión personal de los camaradas demócratas cristianos que se adhirieron al ELN...”<sup>24</sup>.

Otra postura es la que sostendrán los demócrata-cristianos “tradicionales”, marcando la diferencia explícita frente a aquellos que optaron por la lucha armada. Dice Benjamín Miguel, uno de los líderes de esta agrupación política:

“Se han dado a conocer los nombres de los guerrilleros caídos en Teoponte. Tres de ellos fueron activos miembros del PDC, sin embargo se alejaron del Partido porque consideraron que la táctica de lucha debería ser violenta...”<sup>25</sup>.

En términos globales se puede decir que las reacciones del campo político fueron en la dirección de condena del levantamiento armado, pues éste, en última instancia, cuestionaba la legitimidad de toda la estructura política del momento.

• • •

Como vemos, tanto el campo político como el religioso proceden a la condena de lo que podría representar poner en duda

---

23 El Diario, 21-julio-1970, p. 1.

24 Presencia, 22-julio-70, p. 7.

25 Presencia, 23-agosto-70, p. 6.

el control legítimo de su respectiva parcela. En el caso de lo político, el enfrentamiento será explícito en tanto que lo que se busca finalmente desde la guerrilla, es la destitución de una propuesta política para sustituirla por otra. En lo religioso, estamos frente a la creación de un nuevo espacio simbólico radical que pone entre dicho todo el orden del sistema simbólico. Decir que “ser cristiano es ser revolucionario” y por tanto hacer la revolución, implica transgredir lo que es “posible”, para entrar en una propuesta no pensada, no admitida, y por tanto simbólicamente imposible. Esta es la razón por la que Néstor Paz se convierte en un ejemplo interesante, por ser un caso “paradigmático” que abre en su discurso compuertas que hasta el momento no habían sido contempladas.

## Epílogo

En el transcurso del trabajo hemos expuesto el desarrollo conceptual de Bourdieu sobre el campo religioso, y hemos analizado el caso de Néstor Paz Zamora a la luz de las herramientas teóricas del sociólogo francés.

Nos hemos movido con la hipótesis de que Néstor Paz sería un caso profético, tanto dentro de lo político como en lo religioso, por proponer una “nueva vía de salvación” y, por tanto, poniendo en duda el monopolio del sentido eclesial y estatal. Queda la pregunta si el denominativo de “profeta” está bien utilizado para este caso. Es claro que tanto Weber como Bourdieu cuando desarrollan esta noción, hacen alusión a la propuesta religiosa que ha logrado instaurarse como tal, es decir que ha tenido un grupo de seguidores a quienes sedujo de manera tal que se convirtieron en sus feligreses, y por lo tanto está en miras de formar su propia secta, que luego se convertirá en Iglesia.

Este no es el caso de Néstor Paz. Si hemos sostenido que él podría representar un “profeta” es porque su discurso y su práctica son *la génesis* de lo que se hubiera podido convertir en una *nueva empresa religiosa*. En efecto, si la muerte no cruzaba el sendero de Néstor, ¿dónde hubiera ido a parar su discurso? ¿Se hubiera anexado a la doctrina oficial (como lo hizo años más tarde su hermano Jaime Paz y varios otros)? ¿Se radicalizaría hasta la excomunión y

por tanto la imperiosa creación de una propia “Iglesia Comprometida”? ¿Hubiera creado un espacio de convivencia dentro de la institución eclesial donde se le permitiese un colchón de movimiento radical?

Es claro que no podemos hacer sociología sobre lo que hubiera sucedido, por eso, en vez de especular, preferimos quedarnos con lo escrito, que nos permite afirmar la hipótesis vertida en el inicio del trabajo.

Finalmente, no hemos entrado en detalle de lo acontecido en la época para no extendernos en explicaciones que van más allá del objetivo de este ensayo. Lo que hicimos es analizar a la luz del instrumento conceptual de Bourdieu, una parcela de la “poesía guerrillera” que, como diría Michel de Certeau, hizo girar la mística hacia el lado de la revolución y creó un nuevo espacio simbólico en el cristianismo:

“El hecho más importante, es que la espiritualidad instaurada por esas muertes ha creado el espacio simbólico de un espíritu; ha hecho creíble la revolución que se alejaba; tiene la fuerza mística en el momento en que perdía el alcance directamente político”<sup>26</sup>.

---

26 CERTEAU Michel de, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Ed. Seuil-poche, Paris, 1994, p. 137.

## CAPÍTULO 2

# Lo religioso entre la creencia y la memoria en Danièle Hervieu-Léger

---

*“Nous sommes le passé au présent”*  
José Saramago

En este apartado intentaremos desglosar los conceptos centrales para la construcción de “lo religioso” en Danièle Hervieu-Léger, y pondremos especial atención a sus proposiciones frente a la relación entre religión y política<sup>27</sup>.

Hervieu-Léger aporta a la construcción de lo religioso a partir de la creencia y la memoria. Para ella, modernidad no da como resultado el exilio de la religión, sino que por el contrario presenta su propio tipo de creencia. Creer en la modernidad tiene varias consecuencias nuevas. La utilidad de esta autora será comprender cómo la creencia y la tradición son fundantes para la construcción de lo religioso y su vinculación con lo político en el caso de Néstor Paz, quien claramente evoca en su discurso a un linaje religioso (desde las primeras comunidades cristianas hasta la experiencia contemporánea de Camilo Torres en Colombia) y linaje político (desde Simón Bolívar y las luchas por la independencia, hasta el Ché Guevara y la lucha por la revolución socialista).

---

27 Los dos principales textos utilizados son: HERVIEU-LEGER Danièle, *La Religion pour Mémoire*, Cerf, Paris, 1993; y el artículo HERVIEU-LEGER Danièle, “Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politique”, in Michel Patrick (Ed.), *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 361-381. Del primer libro expondremos más detenidamente la Segunda Parte “Comme nos pères ont cru...”, que es donde la autora desarrolla su propia propuesta.

## La propuesta teórica de Hervieu-Léger

### *El problema*

Hervieu-Léger empieza su trabajo afirmando que el problema de la sociología de la religión desde hace un par de décadas estuvo centrado en explicar el retroceso de la religión en la sociedad, y consideró este fenómeno como una característica central de la modernidad. El proceso de racionalización del mundo, con el ingreso contundente de la razón en el centro de las sociedades, dejaba a la religión dentro de la estricta esfera de lo privado, lo que se entendería finalmente como la “secularización”. La autora confronta esta constatación con la realidad actual donde la religión juega un rol activo en las sociedades; desde la influencia y activismo político del Islam, hasta los “nuevos movimientos religiosos”, atravesando por varias otras experiencias que hacen que los científicos sociales vean con un interés nuevo el tema religioso.

La modernidad no fue capaz de suplantar la religión, sus promesas racionales se disolvieron y más bien fue gestora y creadora de nuevas formas de creer. Esto obliga a una revisión teórica y una reconstrucción de la noción de lo religioso, analizando la recomposición de la manera cómo se presenta la creencia religiosa moderna.

Para la autora el círculo de lectura de lo religioso estuvo marcado por dos conceptos de religión, uno muy extensivo que entendía por “representación religiosa” una serie de construcciones demasiado englobantes; y otro que intentaba ingresar al interior de la “producción de sentido”<sup>28</sup>.

El objetivo de Hervieu-Léger es salir de este círculo y construir la modernidad religiosa en un objeto de la sociología. Para ello, en su libro *La Religión...* divide su trabajo en tres partes: primero realiza recorrido por la construcción de su objeto de estudio, luego introduce la religión como una modalidad particular de la creencia y la autoridad de una tradición, y finalmente intenta aplicar su definición a las sociedades modernas. Seguiremos el desarrollo de sus dos ideas centrales: la creencia y la memoria.

---

28 HERVIEU-LEGER, *La religion...*, p. 10.

*La creencia en el centro del debate sobre la religión*

*“No existe actividad humana que no apele  
y suscite la creencia”<sup>29</sup>.*

La creencia está en el seno de la construcción del concepto de religión en Danièle Hervieu-Léger. Según ella, cuando Henri Desroche decía que no se debe considerar como “religión” todo lo que se denomina a sí mismo como tal, sino más bien que todas las *manifestaciones sociales* se las pueden tratar por *analogía* de la misma manera, abría las puertas a una lectura diferente del fenómeno religioso y de otros fenómenos sociales, permitiendo a través de la “imaginación sociológica” ingresar al análisis de nuevos campos de acción. Al buscar un acercamiento fenomenológico, la autora se pregunta si ese tratamiento de “religión analógica” no abre las puertas para una nueva comprensión del problema de la “modernidad religiosa”.

Para explicar el desarrollo de esta noción, comienza analizando el aporte de Jean Seguy cuando hablaba de “religión metafórica”, quien al utilizar el término, proponía en realidad que el problema para la sociología moderna de la religión está marcado no por la delimitación de la religión, sino por la dificultad de la construcción de un “campo religioso”.

Séguy a través de la lectura crítica de Weber logra relacionar la metaforización con la producción religiosa de la modernidad, que aparece a la vez como una de sus características, mereciendo atención en el estudio.

Es así que Séguy propone, según Hervieu-Léger, que la modernidad religiosa es una *modalidad de la creencia*, lo que a su entender constituye la originalidad de su propuesta: “lo que hace precisamente la originalidad de su perspectiva [de Séguy] es que propone pensar la religión del mundo moderno en la perspectiva de su recomposición global”<sup>30</sup>. Así, a través de la metaforización, se comprende cómo las religiones históricas se incorporan a la cultura moderna, lo que abre nuevos horizontes analíticos.

---

29 Ibid., p. 147.

30 Ibid., p. 103.

Esta posibilidad de ver la religión como articuladora de la creencia será una piedra angular para el trabajo de Hervieu-Léger. Ella, sin embargo, precisará su conceptualización no sobre el cambio del *contenido de la creencia* sino sobre la *mutación de las estructuras de la creencia*. Define la “creencia” como “el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no son relevantes en la esfera de la verificación, de la experimentación, y más ampliamente de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino más bien encuentran su razón de ser en el hecho que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen”<sup>31</sup>.

En el momento en que sitúa la creencia en el seno del análisis de lo religioso, la autora la entiende como una importante *dimensión* de la modernidad. Lo que le interesa es sobre todo la *transformación del dispositivo general de la creencia* (más que el contenido de las mismas), pues es a través de ella que se expresan las demandas de sentido. Es en esta perspectiva que se debe buscar la pregunta de la producción religiosa de la modernidad.

Así, la religión es entonces una forma particular de la creencia moderna -“croire religieux”- que no se condiciona estrictamente ni con los objetos específicos de una creencia, ni con las prácticas sociales, ni con las representaciones originales del mundo, sino que en el límite está definida como *un modo particular de la organización y del funcionamiento de la creencia*. Esta, necesita cierto tipo de legitimación que la encontrará en la tradición: “nuestra hipótesis es que no existe religión que, apoyando el acto de la creencia, no invoque (de una forma que puede ser explícita, semi-explícita, o enteramente implícita) a la *autoridad de una tradición*”<sup>32</sup>.

En este momento ingresa el concepto de “tradición”, elemento inseparable de la conceptualización de la creencia, como lo analizamos a continuación.

---

31 Ibid., p. 105-6.

32 Ibid., p. 110.

*La tradición: central en la religión*

*“Como nuestros padres creyeron, y porque ellos creyeron, nosotros también creemos”<sup>33</sup>.*

Danièle Hervieu-Léger sostiene que no hay religión que no invoque en su manera de creer a la autoridad de la tradición. El “testimonio del pasado” es uno de los elementos fundadores en la creencia: “Denominaremos “religioso”, en esta perspectiva, a toda forma de creencia que se justifique enteramente por la adhesión que se reivindique en un linaje creyente”<sup>34</sup>. Lo que legitima la creencia es su referencia al pasado, a la tradición que la sustenta, siendo entonces lo religioso la “modalidad particular de la creencia que apela a la autoridad legitimadora de una tradición”. La religión es, en esta perspectiva, “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la consciencia (individual y colectivamente) de la pertenencia a un linaje creyente particular”<sup>35</sup>. Esta hipótesis de trabajo servirá a la autora para intentar comprender las mutaciones de la religión en la modernidad.

La propuesta no implica que se quiera analizar la religión pre-moderna, sino más bien se quiere *rearticular esta relación de la tradición y religión al interior de la modernidad*; no se trata de separar tradición vs. modernidad, sino analizar la primera como constitutiva y simultánea de la segunda.

La tradición entonces es aquella que otorga al pasado una autoridad trascendente, es “el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc. que un grupo o una sociedad aceptan en el nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente. (...) Lo que importa sobre todo, es que la demostración de la continuidad sea capaz de incorporar hasta las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente”<sup>36</sup>.

Esto no quiere decir que la religión se convierta en una esfera poco movilizadora, sino más bien que puede funcionar de manera

---

33 Ibid., p. 118.

34 Ibidem.

35 Ibid., p. 119.

36 Ibid., p. 127.

muy creativa cuando se articula con la memoria de grupos sociales concretos. De esta manera la religión conserva en la modernidad su potencialidad creadora.

Hervieu-Léger se plantea la pregunta de dónde surge la producción religiosa de la modernidad, y responde: *“Es en el lugar o referencia imaginaria a la tradición, que resurge la modernidad misma, cruzando las expresiones modernas de la necesidad de creer, ligada a la incertidumbre estructural de una sociedad en transformación permanente, que se constituye el espacio de producciones religiosas de la modernidad”*<sup>37</sup>.

### *Otros rostros de la religión*

*“Lo religioso moderno se inscribe íntegramente en la fluidez y la movilidad, en el seno de un universo cultural, político, social y económico dominado por la realidad masiva del pluralismo”*<sup>38</sup>.

Como lo hemos afirmado, la autora propone que no hay actividad humana que no llame y suscite creencia, lo que quiere decir que cada actividad genera un tipo propio de creencia según sus características propias.

Así, nos encontramos ante la posibilidad de ver el desarrollo de las creencias en distintas esferas en las cuales no se había puesto atención, como los conciertos de Rock, las campañas políticas, la publicidad, las celebraciones cívicas nacionales, etc. El caso concreto que analizará Hervieu-Léger será el deporte. Para ese análisis, es necesario separar (conceptualmente) dos dimensiones: lo sagrado y la religión. Sólo en las sociedades tradicionales se puede ver un código **exclusivo de sentido** (o sea una sola dimensión). En la sociedad moderna, por el contrario, la sacralidad es “una de las modalidades posibles de la organización de significación colectiva” a partir de las cuales los individuos dan sentido a la existencia. La religión es otro “dispositivo de organización de significación”, ligado a la tradición y a la creencia como aspectos centrales<sup>39</sup>.

---

37 Ibid., p. 141.

38 Ibid., p. 239.

En la sociedad moderna pueden estar articuladas las dos dimensiones, pero esto no sucede de manera automática. En el ejemplo del deporte, explica la autora que sucede que la experiencia individual y la colectiva llamada “experiencia de lo sagrado”, se produce fuera de la “religión”. Lo mismo puede suceder en el caso de la política, el arte, etc. Se presenta entonces desde la conformación de la modernidad una “disyunción” entre lo sagrado y la religión, ya no existe una única esfera generadora de sentido.

La autora se pregunta entonces si es útil la noción de campo religioso, cuando la dimensión propiamente religiosa se la puede buscar en cualquier fenómeno social. Esta idea de “campo religioso” fue utilizada sobre todo al analizar la llamada “secularización”, que asignaba un lugar concreto y limitado a la religión; sin embargo, el hecho de “asignarle” un campo, no le impide tener presencia en otros sectores sociales.

Así, la religión deja de tener “su campo” de acción, y la sociología empieza a acercarse a lo religioso a través de la noción de creencia, concepto con el cual podremos leer nuevas formas de estructuración de lo religioso según los factores y las circunstancias históricas específicas que permitan su surgimiento.

Los límites de la religión en la modernidad son entonces poco definidos, y en todo caso condicionados por el contexto particular de cada sociedad. Pero sobre todo, se descubre que ya no existe la posibilidad de que una institución tenga el monopolio de la creación de sentido, sino que cada campo tendrá sus propias construcciones a través de sus experiencias.

Es así que la autora dejará abiertas las puertas para hacer una lectura de la cuestión política:

“Si consideramos que la política concierne al vivir en grupo entre los hombres (...), puede ser tomada como una dimensión fundamental de la institución simbólica de lo social, que le da, en cada sociedad, su forma particular (a través del régimen político en el que se desenvuelve). Es en el seno de esta institución simbólica que se articula al mismo tiempo la relación de

lo político y de lo religioso. Esta relación se organiza de formas diversas, en función a las respuestas que cada sociedad otorga a la pregunta (...) sobre la fundación de lo social"<sup>40</sup>.

*Religión y política, la nueva construcción*

En las páginas anteriores, hemos intentado reconstruir el concepto de religión en la modernidad a partir de dos dimensiones básicas: la creencia y la tradición. Esta relectura de la religión en la modernidad, nos abre las puertas a una libre interpretación de los fenómenos sociales, en su relación con lo religioso, que nos permite adentrarnos a esferas antes consideradas como seculares. Específicamente, la sociología clásica había visto la esfera de la religión y la de la política como incompatibles, comprendiendo que la modernidad se caracterizaba *específicamente por la separación de lo religioso y lo político*.

Esta posición estuvo planteada en gran medida poniendo en relieve el espacio ganado por lo político a lo religioso como único generador de sentido. En ese momento, estas dos realidades respondían a dos órdenes distintas: "la religión concierne a la relación con lo sagrado y, de forma general, a todo lo que trata las relaciones de los hombres con los poderes sobrenaturales; lo político está vinculado con la organización de la sociedad, la regulación del poder en el seno de ésta y, de forma general, todo lo que se refiere a las relaciones entre los hombres..."<sup>41</sup>. Esta división responde a la manera de concebir la modernidad, donde hay una diferenciación institucional en la cual cada esfera (sea política, religiosa, económica, social, etc.) genera sus propias "reglas del juego" autónomas y de aplicación para su parcela. Y en el caso particular de lo religioso esto significó no sólo la reducción de su espacio de influencia y diferenciación de los roles (como en todas las otras esferas), sino la *expulsión* de la religión en la modernidad, asumiendo así la racionalidad como nueva triunfadora en las sociedades modernas. La ciencia no podía estar vigilada por lo divino. La teoría de la secularización en esta perspectiva fue la formalización de esta propuesta donde la razón científica jugaba el rol activo.

---

40 Ibid., p. 167-8.

41 HERVIEU-LEGER, "Croire en modernité...", p. 362.

La autora resume estas ideas centrales para el análisis de la religión y la política en la modernidad:

- 1) Las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación de las instituciones, y notablemente por la separación de lo político y lo religioso.
- 2) La diferenciación de las instituciones es el producto de un proceso inevitable y masivo de racionalización.
- 3) Este proceso de racionalización apela, como condición y consecuencia, al rechazo social de la religión y de su confinamiento al dominio de las opciones privadas<sup>42</sup>.

Una vez que el espacio religioso deja de ser un necesario mediador para las reivindicaciones, el hombre moderno no requiere de la religión para expresar algunas expectativas, lo puede hacer directamente desde la esfera política. Eso significa que se tiene autonomía para determinar los valores sin que se necesite la mediación religiosa, una característica propia de la modernidad.

Lo político, entonces, puede convertirse en un lugar de movilización afectiva y de construcción de sentido, y donde pueda vivir algunas veces, incluso experiencias de éxtasis. Existen así *mecanismos sociales y simbólicos comunes a la esfera política y a la religiosa* a partir del momento en que se pone atención a la creencia, concepto que atraviesa transversalmente la sociedad: “este análisis se aleja considerablemente de las representaciones clásicas de la separación entre las dos esferas, y pone el acento en la fluidez de la creencia en las sociedades modernas, y sobre los múltiples procesos de redistribución de la significación que ligan intrínsecamente el uno al otro, el orden religioso y el político”.<sup>43</sup>

Este acercamiento lleva a proponer a la autora que las sociedades modernas no son “menos creyentes” que las pasadas, sino que por el contrario, en el sentido expuesto, la *creencia prolifera*. No hay un rechazo a la creencia ni en las sociedades más “racionalizadas” (sea la europea o norteamericana), lo que hoy se rechaza es la construcción de la creencia bajo un mando institucional. La fabricación

---

42 Ibid., p. 364.

43 Ibid., p. 371.

de sentido de la gente se da de manera libre a partir de experiencias personales y experiencias del mundo en el que viven. La particularidad de la modernidad entonces “no es la reducción racional de la creencia, sino la “de-regulación” de ésta en un universo marcado por la diferenciación, la complejidad y la no previsibilidad, a un punto tal que ningún gran dispositivo de sentido (tradicción religiosa, ideología política, visión filosófica, teoría científica, etc.), puede pretender a partir de ahora ordenarlo todo”<sup>44</sup>. Lo que tenemos en la modernidad es una sociedad profundamente *creyente*, pero con múltiples generadores de sentido, y no uno solo.

Para comprender la relación religión y política se debe “de-substancializar” lo político y lo religioso y reconocer que los dos ocupan un lugar en la producción de sentido colectivo.

La nueva pregunta finalmente es si esta situación no lleva al punto de partida donde la sociología se vio en la necesidad de separar la religión y la política. La salida propuesta por la autora no es la identificación de lo político con lo religioso, sino a la identificación de las dinámicas políticas de lo religioso y las dinámicas religiosas de lo político. Las primeras se las ve con mayor claridad en fenómenos proféticos, mesiánicos y milenaristas. Las dinámicas religiosas de la política, por el contrario se presentan con más claridad en períodos de crisis y turbulencias; y, a su vez, en ejemplos como las celebraciones nacionales en los días festivos, y otros<sup>45</sup>.

### **Creencia y tradición en la construcción religiosa de Néstor Paz Zamora.**

Como lo explicamos, las dos nociones centrales de Hervieu-Léger para la construcción de lo religioso son la creencia y la tradición. En el caso de Néstor Paz, nos será útil analizar cómo es que construye su creencia (aquel “conjunto de convicciones individuales y colectivas que no necesitan verificación y que encuentran su razón de ser

---

44 Ibid., p. 372-3.

45 La autora cita el caso de la celebración del centenario de la Estatua de la Libertad en Nueva York, o el Segundo Centenario de la Revolución Francesa y en general los rituales civiles. Ibid., p. 379.

en el dar sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los individuos”) y cuál el rol de la herencia de la tradición religiosa-revolucionaria que influyen en él para su comprensión de cómo vivir la fe. Nos parece que estas dos nociones juegan un rol central en su posibilidad de articulación de la religión con la política.

### *La creencia en NPZ*

Analizaremos cómo Néstor concibe la creencia tanto en la esfera política como en la religiosa.

#### *La creencia política.*

Néstor ve la lucha armada (es decir la opción político-guerrillera) como un camino que no se puede cuestionar, es necesaria,  *Cree* en ella: “Creo que levantarse en armas es el único modo eficaz de proteger al pobre de la explotación actual y generar un hombre libre”<sup>46</sup>. En un momento dado, participando ya en la guerrilla, realiza un juramento a la Revolución ante la figura del Ché, lo que es una clara muestra de su creencia política, del “amor a la revolución”, como él mismo lo expresa.

En los días que Néstor se encuentra en la selva boliviana, se produce la victoria de Salvador Allende en Chile (1970) y la reacción es la siguiente:

“En Chile Allende ganó, eso nos abre enormes perspectivas. Yo pienso que si en nuestra América un pueblo es capaz de elegir el Socialismo masivamente, quiere decir que las condiciones están dadas, no cabe duda”<sup>47</sup>.

Tiene la creencia aferrada de que la Revolución dará el Socialismo. Así él caiga en el camino, otras personas gozarán de la “victoria del pueblo”. Dice poco antes de morir que “estoy aquí hasta el final y esto sólo es ¡Victoria o Muerte!”<sup>48</sup>. La victoria final nunca

---

46 PAZ Néstor, “Carta de Néstor Paz”, en ASSMANN Hugo (Ed.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971, p. 165.

47 PAZ Néstor, *Cartas a Cecilia, Diario de Campaña*, Ed. El País, Santa Cruz, 1995, p. 93.

estará en duda, ni siquiera en sus últimos momentos de su vida cuando reconoce el “relativo fracaso de la lucha”; está presente siempre la convicción de que en el futuro se llegará al socialismo.

*La creencia religiosa.*

El motor central de la acción de Néstor es su motivación religiosa, su creencia profunda en que cada acción que está realizando la hace porque Dios se lo está pidiendo (“por eso estoy aquí”). En ese sentido su convicción máxima es ser cristiano y seguir a Jesús.

Mi querido Señor: (...) Tú sabes que he buscado siempre y por todos los medio serte fiel (...). Por eso estoy aquí. El amor lo entiendo como una urgencia de solucionar el problema del otro, donde estás tú (...). Te amo y te entrego lo que soy y lo que somos, sin medida porque eres mi Padre (...). Es difícil a estas alturas no desesperarse, y es la confianza en el Señor Jesús la que me alienta a seguir hasta el final”<sup>49</sup>.

“Jesús”, “Dios”, “El Señor” es el elemento central de ese conjunto de convicciones que dan sentido y coherencia a la acción de NPZ<sup>50</sup>.

*La articulación de las creencias.*

Las dos creencias (cristiana y revolucionaria) se articulan formando una sola convicción, hay un punto de encuentro entre las dos:

“Quisiera que mi capacidad de amar crezca cada vez más, a la par que mi capacidad guerrillera”<sup>51</sup>.

“La dimensión ideológica cobra aquí su total dimensión, lo mismo la dimensión evangélica”<sup>52</sup>.

“El deber de todo cristiano es ser revolucionario”<sup>53</sup>.

---

48 Ibid., p. 97.

49 Ibid., p. 97-99.

50 No nos extendemos en la condición religiosa de Néstor Paz Zamora por ser un tema ya tratado en otros tratos. Véase nuestro ensayo en **Laberinto Religioso**.

51 Ibid., p 43.

Lo interesante es destacar que las dos creencias se transforman y conforman una sola que estará compuesta necesariamente de elementos de cada una. Así, para NPZ en un momento de su vida, es difícil separar ser cristiano de ser revolucionario, creer en la revolución y en el Socialismo va de la mano de creer en la “Tierra Nueva” que Dios promete al mundo.

*La pertenencia a una tradición en Néstor Paz.*

Para Hervieu-Léger lo que da legitimidad a la creencia es que se encuentra inmersa en la memoria; toda creencia está ligada al linaje, la pertenencia a una descendencia, una vinculación con la historia pasada. Creencia es todo aquello que se justifique a partir del “alineamiento” con una tradición. Para Néstor Paz es claro este aspecto en la construcción de sus creencias, tanto política como religiosa.

*El linaje político.*

La carta de despedida de Néstor Paz, antes de entrar a la guerrilla, comienza diciendo:

“Siguiendo el camino luminoso de nuestros héroes los guerrilleros altopereanos y de los héroes continentales, Bolívar y Sucre; la actitud heroica de los guerrilleros: Ernesto Guevara, los hermanos Peredo, Darío, y tantos otros que encabezan la marcha de liberación del pueblo, nos ubicamos en la larga fila guerrillera, fusil en mano, para combatir contra el signo y vehículo de la opresión, el Ejército gorrila”<sup>54</sup>.

Es importante destacar algunos aspectos. “Siguiendo el camino...” ubica a Néstor en su opción, abiertamente inscribiéndose en un “camino” recorrido por otras personas: lo pone en una “historia de”, como parte de un proceso que comenzó antes y del cuál él sólo

---

52 Ibid., p. 83.

53 Paz Néstor, “Carta de...”, p. 167.

54 Ibid., p. 163.

es un eslabón más. Luego continúa una lista de personas que estuvieron en ese camino y legitiman su creencia, a través de una tradición revolucionaria que le confirma su posición como la correcta: la “liberación del pueblo”.

La dimensión histórica de su tradición se remonta a las luchas de la Independencia (principios del siglo pasado) en América Latina, y abarca hasta los últimos revolucionarios. Todos ellos en el discurso se encuentran unidos por los mismos lazos, están en una misma batalla.

Es interesante destacar que Néstor empieza su carta no con una inscripción a la tradición cristiana (aunque su epígrafe es de Camilo Torres), que es de donde él viene y a la cuál se apega con más fuerza, sino a la tradición política revolucionaria. Será después que hace el puente entre las dos esferas. De hecho, toda la argumentación que sigue será a través del Evangelio, pero su primera intuición paradójicamente es política.

En el momento en que Néstor Paz está ya un mes en la selva guerrillera, y en una de las crisis de dirección político-militar, tiene ese tipo de afirmaciones:

“Es indudable que nos falta todavía un catalizador fuerte como habría sido Inti, Ricardo o Pombo, incluso el gordo Carlos...”<sup>55</sup>. “Mañana es el aniversario de la muerte de nuestro *insustituible* INTI”<sup>56</sup>.

Los nombres que cita son guerrilleros que participaron en la batalla junto al Ché tres años antes. Resalta la necesidad de la presencia y autoridad simbólica de aquellos que lo precedieron, “habría sido” significa que en ese momento necesitan a esas personas.

La figura del Ché también es muy importante. En uno de los momentos más duros, cuando se manda a fusilar dos guerrilleros por haber robado un poco de comida, y ante un vacío de autoridad o de justificación que argumente positivamente a favor del hecho, el Ché aparece como el que da la autoridad moral para hacerlo: “El Ché mandó a fusilar en la Sierra a un combatiente por robar comi-

---

55 *Cartas a Cecilia*, p. 63.

56 *Ibid.*, p. 95.

da"<sup>57</sup>. Es él quien da la vinculación y articulación central con la lucha guerrillera.

Como vemos, la tradición política de Néstor va a estar marcada por los revolucionarios latinoamericanos; definitivamente se inscribe en la misma dirección.

En términos de Hervieu-Léger, esos sujetos son los que constituyen la tradición dentro de la creencia política de NPZ, son la autoridad moral que legitima cada una de sus acciones y a quienes acude simbólicamente para legitimarse, son aquel "dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual se constituye, desarrolla y controla la consciencia de la pertenencia a un linaje creyente particular". Es, finalmente, otorgarle autoridad al pasado y a la tradición para que actúen con fuerza y como guía del presente. Claro ejemplo es el caso de la apelación a la acción del Ché frente a quien roba comida: el Ché lo hizo, legitima que se lo vuelva a hacer.

### *El linaje religioso.*

La carta de despedida de NPZ inicia con un epígrafe de Camilo Torres, y más tarde cita varios cristianos revolucionarios de la época:

"Por suerte, están algunos, cada vez más numerosos que reconocen la *autenticidad* de nuestra postura y nos ayudan o están en nuestras filas. Basta ver qué hace el Gobierno gorila del Brasil con la Iglesia comprometida. El Padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar el cura Idelfonso, Tupamaru, asesinado en el Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres; silenciado por el gobierno y la Iglesia servil"<sup>58</sup>.

Su primera justificación religiosa viene por parte de los sacerdotes que pertenecen a la tradición cristiano-revolucionaria recientemente desarrollada. La utilización de los términos "reconocen la autenticidad" los ubica como los que legitiman su acción.

---

57 Ibid., p. 59.

58 "Carta de Néstor Paz", p. 165.

Por otro lado, en la carta de despedida a sus padres dice: “sé que es el camino del Señor”<sup>59</sup>, apelando directamente a que se inscribe en la tradición iniciada por Jesús. En el **Diario de Campaña** es más explícito en esa dirección:

“Ayer leí un poco de los Hechos de los Apóstoles, sus primeros pasos, sus vacilaciones, sus descubrimientos, sus cobardías, su confianza en el “triumfo”. Me reanimó mucho, me consolidó el deseo de ser vanguardia, profeta de un pueblo en marcha. Especialmente me gustó el resumen que hace Esteban el primer mártir cristiano de la historia de Salvación. Sus hechos liberadores, la presencia de Dios en la Historia, su fe inquebrantable, su deseo de descubrir más allá de las sombras”<sup>60</sup>.

NPZ se identifica con los primeros cristianos, con los primeros pasajes de los Hechos, se ubica dentro de esa historia de salvación cristiana.

Así, nuevamente con Hervieu-Léger, NPZ legitima su acción en lo que a la cuestión religiosa se refiere, al vincularse con una tradición cristiana, que se inicia con Cristo y las primeras comunidades y termina con los cristianos-revolucionarios latinoamericanos. Lo que le asegura que está en el buen camino, es sentir que sigue la “historia de salvación cristiana”, es fiel a la tradición que ofrece esta creencia.

*El punto de encuentro.*

En NPZ se da un punto de encuentro entre las tradiciones cristiana y revolucionaria. Su argumentación está basada en que Dios se encuentra en la historia:

“Creo que la lucha de liberación se arraiga en la línea profética de la historia de la Salvación”<sup>61</sup>.

---

59 Ibid., p. 170.

60 *Cartas a Cecilia, Diario de Campaña*, p. 69.

61 “Carta de Néstor Paz”, p. 165

Es interesante el hecho que es la “lucha de liberación” (o sea la tradición revolucionaria) la que se arraiga en la “historia de Salvación” (cristianismo), y no a la inversa. Para NPZ en el límite lo que prima (en esta cita) es la esfera religiosa a la cual se le *incorpora* (se “arraiga”) la política.

La tradición política en Néstor tiene dos momentos centrales: los luchadores por la independencia, o sea los luchadores latinoamericanos de principios del siglo pasado (Bolívar, Sucre, etc.), y los guerrilleros contemporáneos (El Ché, Inti, etc.). Mientras que la tradición cristiana se divide en otros dos momentos: Jesús y las primeras comunidades cristianas (Siglo primero), y los cristianos revolucionarios de los 60. En su tradición religiosa no se encuentra otro personaje que podría condensar lo político y lo religioso en otro momento histórico (por ejemplo podríamos pensar en el Cura Hidalgo en la Independencia Mexicana; o en Boukman, sacerdote vudú que comandó la Revolución Haitiana 1791). Y en su tradición política, no habla de revolucionarios de la antigüedad (personajes como Espartaco por ejemplo). Para NPZ temporal y espacialmente sus tradiciones no se juntan sino *en los 60 en América Latina*, sólo puede concebir a las dos esferas unidas en ese momento, antes marca una profunda separación (no cita ni un ejemplo).

Así, finalmente la historia de la salvación y la lucha de liberación es la misma. Las dos se encuentran en una misma concepción de la historia, un Dios actuante en la historia: “El evangelio es Jesús entre nosotros”<sup>62</sup>, “Dios está por aquí, lo siento”<sup>63</sup>, afirma en esta perspectiva.

## Epílogo

En las páginas precedentes, intentamos hacer un recorrido por la manera cómo Danièle Hervieu-Léger conceptualiza el tema de lo religioso, y en una segunda parte propusimos utilizar esas herramientas para analizar el caso concreto de Néstor Paz Zamora.

Hemos visto que la clave de construcción de lo religioso a partir de la creencia y la tradición es útil para nuestro sujeto, quién acude

---

62 Ibidem.

63 Paz Néstor, *Cartas a Cecilia, Diario de Campaña*, p. 37.

constantemente a esos dos elementos tanto en la esfera religiosa como en la política. Hervieu-Léger nos ayuda así a comprender las estructuras de funcionamiento similar en los dos campos.

Queda claro que este enfoque teórico presenta también sus limitaciones, en la medida que no intervienen otros elementos que no son tomados en cuenta por la autora.

En otro orden, nos parece importante señalar que el objetivo no es comprender a NPZ en tanto que sujeto individual. A partir de los 60 en Bolivia se produce una transformación que dará como fruto una “cultura político-religiosa” nueva, de la cual NPZ es *uno* de los representantes más importantes.

Finalmente, creemos que analizar la conformación de los discursos político-religiosos de la sociedad boliviana de los 70, abre la perspectiva a comprender qué sucede en la actualidad en el país, pues ese es un momento de génesis de fuerzas políticas que hoy actúan con mucha presencia, tal es el caso de Jaime Paz Zamora y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el presidente Hugo Banzer, etc. Es decir que en los 60-70 se vive el agotamiento del discurso de la Revolución Nacional de 1952 (y por tanto del Movimiento Nacionalista Revolucionario) y se presenta la necesidad de una renovación y nacimiento de nuevos actores políticos que jugarán un rol central décadas más tarde. Volcar los ojos sobre la experiencia de Teoponte y de Néstor Paz, será entonces ir a los inicios de un grupo social que vio en las armas una vía religiosa de transformación social que no pudo llevar a cabo, pero que marcó a toda una generación.

## CAPÍTULO 3

# Religión y política en la lectura de Michel Löwy

---

*“...Porque morir no duele,  
lo que duele es el olvido”  
Subcomandante Marcos  
EZLN, Chiapas-México*

En este apartado analizaremos la experiencia de Néstor Paz Zamora a partir de los instrumentos teóricos de Michael Löwy. Para ello primero expondremos el pensamiento del autor, y luego el caso concreto de Néstor. Seguiremos la explicación conceptual realizada en el libro “The War of Gods”.

### **Lo religioso como el lugar de la política en América Latina<sup>64</sup>**

Löwy constata que el interés de varios intelectuales por el problema religioso en América Latina responde a que en el continente el Cristianismo de la Liberación se ha convertido en un nuevo fenómeno sociológico, y lo compara en importancia con el rol tradicional conservador de la religión, o con organizaciones como la Democracia Cristiana. La Teología de la Liberación ha logrado ir más allá y se ha convertido en un movimiento social, con las respectivas implicaciones políticas.

Para comprender el fenómeno, en el desarrollo de su texto el autor utilizará la metodología de la sociología de la cultura y pondrá especial atención en la “evolución de los vínculos entre las cul-

---

64 El título del apartado lo tomamos del seminario que da dicho autor bajo el mismo nombre en L’Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales en Paris.

turas políticas y religiosas, en un contexto de modernización e intenso conflicto político y social”<sup>65</sup>. Así, revisará los documentos religiosos buscando las implicaciones políticas y los vínculos con los movimientos sociales.

En lo que respecta al elemento teórico, propone primero una relectura de Marx que replantee el problema de lo religioso; luego desarrollará algunos elementos de Weber, poniendo de relieve la posibilidad de que el catolicismo tenga una cierta “antipatía” hacia el capitalismo; y finalmente analizará la manera cómo se constituye el Cristianismo de la Liberación.

Para la exposición, seguiremos el mismo esquema explicativo<sup>66</sup>.

### *La religión en Marx*

El autor empieza preguntándose si la religión -como lo insinuaron Marx y Engels- es en realidad reaccionaria y conservadora, y responde afirmativamente si se pone atención a la práctica de algunas expresiones como el Opus Dei, la Secta Moon, algunos grupos evangélicos, etc. Sin embargo, las experiencias de Camilo Torres (Colombia), el Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, etc., hacen necesario un nuevo acercamiento al tema. En la experiencia latinoamericana, un grupo significativo de la Iglesia Católica volcó, en un momento dado, sus acciones hacia una posición política en búsqueda de una nueva sociedad. ¿Cómo puede ayudarnos el marxismo a comprender este fenómeno? Es uno de los cuestionamientos centrales de Löwy, y es en esta dirección que buscará elementos para una nueva lectura del aporte de Marx y Engels a la comprensión del problema religioso.

Lo primero que viene a la mente es la frase fácil de “la religión es el opio del pueblo”. Siguiendo a nuestro autor, esa frase se la puede encontrar en Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer, Heinrich Heine, etc.; pero si se toma el párrafo completo, se verá sobre

---

65 LÖWY Michael, *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Ed. Verso, London, 1996, p. 2.

66 Ponemos especial atención a los capítulos primero “Religion and Politics: Revisiting Marx and Weber” y segundo “Liberationist Christianity in Latin America”.

todo que Marx rescatará un “neohegelianismo de izquierda, que ve en la religión la alienación de la esencia humana (...) [y no] la denuncia simplemente como conspiración clerical”<sup>67</sup>. En esta etapa, Marx está todavía en una fase neohegeliana sin referentes de clase o históricos. Para Löwy es recién en *La Ideología Alemana*<sup>68</sup> cuando Marx estudia la religión como una realidad sociohistórica, o sea como una de las formas de producción de ideología, de *producción espiritual* de un pueblo, de las varias formas de conciencia, sea ética, religiosa, filosófica, etc.<sup>69</sup>.

Luego Marx no pone mucha atención a la religión en sí, aunque deja sentado en algunos pasajes de “El Capital”<sup>70</sup> que en ciertas circunstancias históricas, la *religión puede jugar un rol decisivo en la sociedad*<sup>71</sup>. En este sentido, Marx ya habría señalado en *Los Grundrisse*<sup>72</sup>, varios años antes que Weber, la relación cercana entre el protestantismo inglés y holandés y la acumulación de capital.

En otro orden, hay que señalar que en varias ocasiones Marx se refiere al Capital como “religión de la vida diaria”, le da denominativos religiosos referentes a acciones idolátricas como Moloch, Mammmon, Baal, aunque según Löwy este lenguaje metafórico no tiene una consecuencia importante para la sociología de la religión.

Es Engels quien, por su parte, desarrolla el análisis de la relación entre religión y lucha de clases. Este acercamiento le permite ver la religión como *sistema cultural* que se transforma según los distintos momentos históricos. Así, podrá vislumbrar el carácter dual del fenómeno religioso, tanto su rol legitimador del orden, como su potencialidad crítica, de protesta y revolucionaria según las circunstancias sociales.

En esa perspectiva, Engels hace un paralelismo entre el cristianismo primitivo y el socialismo moderno afirmando que: a) los dos

67 LÖWY Michael, *Marxismo e Teologie da Libertação*, Ed. Cortez, Sao Paulo, 1991, p. 12.

68 MARX Karl and ENGELS Friedrich, *The German Ideology*, Ed. Fontana, London, 1969.

69 LÖWY, Op. Cit., p. 12.

70 MARX Karl, *El Capital*, Siglo XXI, México D.F., 1988.

71 LÖWY, *The War of Gods...*, p. 7.

72 MARX Karl, *Grundrisse, introduction to the critique of political economy*, Ed. Penguin Books, London, 1973.

movimientos no son creación de líderes y profetas sino de movimientos de masas, b) son movimientos que han sufrido opresión y cuyos miembros han sido perseguidos por las autoridades, c) proponían la liberación de la esclavitud y la miseria<sup>73</sup>. Sin embargo, Engels no deja de subrayar que existe una diferencia entre los movimientos, que está centrada en que el cristianismo primitivo tiene puestas las esperanzas en el más allá, mientras que el socialismo está enraizado en el mundo.

Es claro que el sistema de Engels no le permitiría explicar un evento como el Cristianismo de Liberación en América Latina, pero en todo caso, según Löwy lo que importa es que gracias a su enfoque de clase al analizar la religión, permite ver en ella su potencialidad para la protesta, lo que abre las puertas para un nuevo acercamiento.

Para Löwy son otros autores de la tradición marxista que permitirán comprender mejor el fenómeno. Para ello, luego de hacer un recorrido por la tradición marxista que el autor desarrolla ampliamente, se detiene en Bloch y Goldmann, que son quienes a su entender aportarán el lado potencial de la tradición utópica judeo cristiana, indispensable para comprender el caso latinoamericano.

Ernst Bloch es, siguiendo a Löwy, el primer marxista que cambiará radicalmente el enfoque sobre lo religioso, atribuyéndole la posibilidad de que en su forma de rebelión aparezca como una manera de utopía, una rica expresión del “principio de esperanza”. La interpretación de los evangelios en Bloch se hará a través de la lógica “ni César ni Cristo”, que abre dos nuevas dimensiones: un ateísmo religioso y una teología de la revolución. En el primer caso sólo un ateo puede ser buen cristiano y viceversa, y en el segundo, Bloch propone una *interpretación milenarista del marxismo*, en la cual la búsqueda del “Reino de la Libertad” tiene una carga escatológica<sup>74</sup>.

Por su parte, Goldmann se interesa también en el valor moral y humano de la tradición religiosa, y tiene un acercamiento muy rico

---

73 ENGELS Friedrich, *Anti-Diühring*, Ed. Lawrence & Wishart, London, 1969, p. 121-2, 407. Citado por Löwy, Op. Cit., p. 8-9.

74 BLOCH Ernst, *Le principe Espérance*, Ed. Gallimard, Paris, 1976.

al tema, ligando la religión no sólo a los intereses de clase (como lo explica Löwy), sino también a la condición *existencial*. En su trabajo, es interesante la comparación entre *fe religiosa* y *fe marxista*: las dos rechazan el individualismo puro y proponen una creencia en *valores transindividuales*. La diferencia es que para la primera existe un factor supra-histórico en la trascendencia religiosa, mientras que para la segunda más bien existe un factor supra-individual de la *fe*<sup>75</sup>.

Así, en Goldmann es el concepto de “fe” que ofrece un nuevo acercamiento al tema de la relación entre el marxismo ateo y la creencia religiosa.

Según el autor, con los elementos que dieron Marx y Engels se pueden comprender bien algunos fenómenos de religión y política como los cristianos socialistas en Francia (1930) y los padres-obreros (1940), entre otros, pero para analizar el caso de la Teología de la Liberación Latinoamericana los elementos de Bloch y Goldmann resultan útiles por adentrarse en el elemento del “potencial utópico de la tradición judeo-cristiana”.

### *Weber y la ética católica.*

En *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*<sup>76</sup> Weber maneja la idea de una relación (afinidad electiva) entre algunas expresiones religiosas (en particular de cierto tipo de protestantismo) y el capitalismo. Löwy, por su parte, se pregunta qué relación existe entre el capitalismo y la ética católica. Plantea que Weber no abordó sistemáticamente esta hipótesis, pero que el no hacerlo implica que la Iglesia católica es menos favorable para el desarrollo del capitalismo que algunas sectas protestantes. Löwy desarrollará esta hipótesis en su trabajo.

En esta perspectiva, Weber lo que sí hace es sugerir una *incompatibilidad* entre un “serio creyente católico” y la “lucha comercial por la adquisición” en el capitalismo. Löwy busca algunos textos donde Weber, si bien no habla específicamente del catolicismo, sí

---

75 GOLDMANN Lucien, *Le Dieu caché*, Ed. Gallimard, Paris, 1955.

76 WEBER Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Ed. Pocket, Paris, 1994.

menciona una tensión entre una “soteriological ethics of fraternity” y los valores del mundo, una *ruptura irreconciliable* entre esta visión religiosa y el racionalismo económico<sup>77</sup>.

En *Economía y Sociedad*<sup>78</sup>, Weber habla un poco más claramente de la lucha y desconfianza de la Iglesia Católica frente al racionalismo de la economía moderna. En este sentido, Löwy llega a la conclusión que existe un sentimiento opuesto a la “afinidad electiva” entre los dos, es decir una antipatía entre el ethos católico y el capitalismo: “Weber sugiere la existencia de una aversión esencial e irreconciliable entre el espíritu del capitalismo y la Iglesia Católica (y probablemente algunas denominaciones protestantes). Se podría decir que hay una suerte de *antipatía* cultural (...). En otras palabras, tenemos una inversión exacta de la *afinidad electiva* (*Wahlverwandtschaft*) entre algunas formas de la ética protestante y el espíritu del capitalismo: entre la ética Católica y el capitalismo existe una suerte de *afinidad negativa*...”<sup>79</sup>.

En esta dirección el aporte weberiano ayudará a comprender más tarde que en el seno de la Iglesia Católica Latinoamericana, en circunstancias específicas y concretas, se logre gestar una corriente crítica al capitalismo como la Teología de la Liberación.

### *El Cristianismo de la Liberación.*

La bibliografía sobre la Teología de la Liberación (TL) es amplia, y por lo pronto no vamos a desarrollar las principales características de esta corriente. Lo importante para este estudio es remarcar la nueva lectura de la TL como una reflexión intelectual de la praxis de ciertos grupos cristianos. Más clarificador entonces es el concepto de “Cristianismo de la Liberación” porque se refiere no sólo a la reflexión teórica sino además al *movimiento social* que tiene por detrás este pensamiento: “más que una teología y una nueva espiritualidad cristiana, el “cristianismo de la liberación” se ha convertido, por una parte, en un lugar de conformación del proyecto del

---

77 LÖWY, Op. Cit., p. 20.

78 WEBER Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1987.

79 LÖWY, Op. Cit., p. 22.

movimiento social popular, y por otra, en un impulsor de ciertos aspectos de la ciencia social en América Latina<sup>80</sup>.

Löwy se pregunta cuál es la relación entre religión y política en el Cristianismo de la Liberación, y para responder, primero explica que si se aceptara la propuesta weberiana de modernidad como la diferenciación creciente de los dominios de la vida social (que en el aspecto religioso implicaría una religión “privada”), el rechazo del Cristianismo de la Liberación a la separación entre la esfera de lo espiritual y lo temporal, devendría una propuesta “pre-moderna”. Sin embargo, para salir de esta lectura, de lo que se trata es de comprender desde otro punto el fenómeno de la implicación entre religión y política en el continente:

“la novedad de la Teología de la Liberación es la inversión recíproca entre religión y utopía, por la afirmación de una immanencia de Dios en la historia según el paradigma bíblico del Exodo. Para la Teología de la Liberación, Dios está presente en la marcha del pueblo hacia la liberación, y la comunidad humana -en las solidaridades del presente y en las promesas de un futuro diferente- es un valor a la vez religioso, ético, social y político; (...) en esta cultura político-religiosa latinoamericana hay un proceso de fusión por afinidad electiva (...) entre el cristianismo y la utopía social. La homología estructural (“afinidad”) se convierte, en ciertas condiciones históricas y sociales, en un proceso activo de interacción y de elección recíproca, que pueden conducir a una convergencia más o menos orgánica<sup>81</sup>.

Así, el recorrido de Löwy, por un lado por el pensamiento marxista, poniendo en evidencia la posible concepción desde el marxismo de una religión emancipadora; y por otro lado de la conforma-

---

80 FOLLMANN Yvo, *Religion, politique et identité. Christianisme de la libération au sein du Parti des travailleurs au Brésil (1979-1989). Recherche sociologique sur l'identité des catholiques engagés dans ce parti et sa signification au niveau du parti*, dissertation doctorale de sociologie, Université Catholique de Louvain, 1993, p. 187.

81 LÖWY Michael, “Religion, politique et violence: le cas de la Théologie de la Libération”, en *Lignes*, mai-1995, N. 25, p. 197.

ción del catolicismo como un espacio de crítica al capitalismo, tienen finalmente la intención de confirmar la hipótesis central del autor: existe en América Latina una “afinidad electiva” entre el marxismo (una forma del mismo) y un grupo dentro de la Iglesia católica.

Siendo el concepto de “afinidad electiva” muy importante en la explicación, nos parece pertinente profundizar en él. En un trabajo donde Löwy pretende desarrollar la hipótesis de la existencia de “afinidad electiva” entre la Utopía romántica y el mesianismo restitucionista (en concreto el mesianismo judío y la utopía social), define el concepto como:

“un tipo muy particular de relación dialéctica que no es reductible a la determinación causal directa o a la “influencia” en el sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación que va hasta la fusión”<sup>82</sup>.

El concepto tiene un recorrido interesante. La primera intuición estará dada por Hipócrates en la Grecia Antigua con su frase “*omo-in echetai pros to omion (simile venit ad simile)*”. Luego en la Edad Media, la idea de *afinidad* será utilizada por la alquimia para explicar la relación entre algunos elementos cuya atracción en la combinación provocaba una especie de “matrimonio” entre ellos. El término *atracción electiva* será utilizado por la química en 1775. Es Goethe quien emplea la idea de “afinidad electiva” en ciencias sociales, entendiendo ésta cuando dos seres (o cosas) se buscan, se atraen y dan como resultado una nueva forma.<sup>83</sup>

Recién a inicios de nuestro siglo, Weber utilizará con cautela el concepto de “afinidad electiva” para la sociología. Entre los varios usos de Weber, uno de los más claros será, en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, el análisis de la “afinidad electiva” entre cierto tipo de creencias religiosas y el espíritu capitalista.

---

82 LÖWY Michael, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Ed. PUF, Paris, 1988, p. 13.

83 Ibid., p. 13-15.

Löwy redefinirá así este concepto otorgándole cuatro características clarificadoras:

- 1) La *afinidad*, parentesco espiritual, homología estructural (concepto utilizado por Goldmann), *correspondencia* (en el sentido de Baudelaire). Löwy señala que este estado de “*correspondencia* (o afinidad) es una *analogía todavía estática*, que crea la *posibilidad* pero no la *necesidad* de una convergencia activa, de una *atracción electiva* (...) La transformación de estas potencialidades en acto, la *dinamización de la analogía*, su evolución hacia una interacción activa depende de las condiciones históricas concretas: mutaciones económicas, reacciones de clases y categorías sociales, movimientos culturales, acontecimientos políticos, etc.”
- 2) La *elección*, atracción recíproca de dos configuraciones socioculturales conducen a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia. En ese momento las correspondencias se convierten en dinámicas, pero las dos estructuras siguen separadas.
- 3) La articulación, combinación entre las partes de donde puede resultar diferentes modalidades de unión: a) la “simbiosis cultural” o de dos figuras que se mantienen distintas pero que están orgánicamente asociadas; b) la fusión parcial, c) la fusión total.
- 4) La creación de una *figura nueva* a partir de la fusión de los elementos constitutivos.<sup>84</sup>

Esta manera de concebir el concepto es sumamente útil para la sociología de la cultura y en particular para comprender el fenómeno de la religión y la política en América Latina. En el continente existe una “afinidad electiva” entre cierto marxismo y un sector eclesial que dio como fruto el cristianismo de la liberación, que se-

---

84 Ibid., p. 19-20.

gún el autor está “basada en una matriz común de creencias políticas y religiosas”<sup>85</sup>.

En efecto, los múltiples acontecimientos histórico-políticos de los 50-60 y 70 contribuyeron a que estas dos conformaciones confluyan en un momento dado para convertirse en un movimiento social con características muy particulares y que revolucionarían la cultura político-religiosa en el continente. Según Löwy, el punto de encuentro entre las dos propuestas será:

- 1) Como lo había señalado Goldmann, las dos rechazan el individualismo como fundante de la ética y critican la visión de mundo individualista. Religión (Pascal) y socialismo (Marx) comparten la fe en los *valores trans-individuales*.
- 2) Las dos consideran (aunque con sus claras diferencias) al *pobre* como víctima de injusticia.
- 3) Las dos son *universalistas*. Internacionalismo o catolicismo van en ese sentido, son doctrinas o instituciones donde lo que importa es un reino humano basado en elementos más allá de las razas, grupos étnicos o naciones.
- 4) Las dos le dan un importante valor a la *comunidad*, y critican la atomización, alienación y competencia individual de la vida social moderna.
- 5) Las dos son *críticas al capitalismo* y a las doctrinas económicas del liberalismo.
- 6) Las dos tienen la esperanza en un futuro reino de *justicia y libertad, paz y fraternidad entre la humanidad*.<sup>86</sup>

Así, de estas afinidades surgirá una *nueva figura* que viene a ser el Cristianismo de Liberación. La reflexión sistemática de esta am-

---

85 LÖWY, *The War...*, p. 36. El autor en ese momento entiende la creencia en el mismo sentido que Danièle Hervieu-Léger, o sea que las dos “creencias” (política y religiosa) son “conjunto de convicciones, individuales y colectivas que no requieren una verificación, experimentación ni modos de reconocimiento y de control que caracterizan al saber sino que encuentran su razón de ser en el dar sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la poseen”, HERVIEU-LEGER Danièle, **La Religion pour Mémoire**, Ed. Cerf, Paris, 1993, p. 105.

86 LÖWY, Op. Cit., p. 69.

plia experiencia en A.L. va a formar parte de la “Teología de la Liberación”. Este nuevo movimiento social, que abarca desde Comunidades Eclesiales de Base, Agentes de pastoral, laicos comprometidos, sacerdotes y religiosas involucrados, centros de estudio y reflexión, intelectuales cristianos progresistas, etc., representan la conformación de una nueva cultura político-religiosa que ha influido de manera significativa en el continente, tanto dentro de los clerros (las reuniones continentales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992) como en las sociedades.

Para Löwy, las características centrales del Cristianismo de la Liberación son:

- 1) La lucha contra la idolatría como el enemigo de la religión.
- 2) La historia de la liberación del hombre es una anticipación de la salvación de Cristo y del Reino de Dios.
- 3) Crítica a la tradición dualista de la teología (fruto de la filosofía platónica) donde la historia sagrada y el hombre estaban separadas.
- 4) Una nueva lectura de la Biblia, poniendo especial atención a pasajes como el Exodo, donde el paradigma está centrado en la lucha de liberación del pueblo.
- 5) Una crítica moral y social al capitalismo como un sistema injusto, un *pecado estructural*.
- 6) El uso del marxismo como un instrumento socioanalítico para comprender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y la lucha de clases.
- 7) La opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de liberación.
- 8) El desarrollo de Comunidades Eclesiales de Base entre los pobres como una nueva forma de ser Iglesia alternativa al individualismo que impone el sistema capitalista<sup>87</sup>.

Siendo el Cristianismo de Liberación una experiencia fruto de una serie de circunstancias histórico-sociales que permiten su sur-

---

87 Ibid., p. 35.

gimimiento, el autor se pregunta si, en los 90, esta experiencia terminó. Responde que a pesar de la ofensiva del Vaticano que ejerce una “auténtica cacería de brujas” con los teólogos de la liberación, los centros de reflexión y las Comunidades Eclesiales de Base, en América Latina el Cristianismo de la Liberación tiene todavía presencia en la vida político-religiosa y “nos dará muchas sorpresas”<sup>88</sup>. Analizaremos a continuación el inicio de la construcción de esta cultura político-religiosa en la experiencia de Bolivia en los años 70.

### **El “Hombre Nuevo” en Néstor Paz Zamora (NPZ) como un proceso de “afinidad electiva” entre el guevarismo y un tipo de catolicismo.**

Como lo dijimos, Löwy en su desarrollo conceptual intenta responder a las mismas preguntas planteadas en el principio de este trabajo pero a nivel latinoamericano. Por ello, sus aportes son muy útiles para dicha tarea; en especial, es interesante la hipótesis de “afinidad electiva” sucedida en el continente.

Para explicar el caso de NPZ, explicaremos una noción importante en él: el “Hombre Nuevo” (HN), que a nuestro entender encarna bien el proceso de afinidad electiva entre una concepción del marxismo latinoamericano y un catolicismo que se funden y crean un nuevo elemento. Esto quiere decir que existen determinadas características de la concepción de hombre en el pensamiento marxista en el continente, que en un tiempo y espacio específico se juntan con otras propiedades del concepto de hombre en un cristianismo, y se genera un proceso de afinidad que crea dimensiones para un nuevo concepto.

#### *El Hombre Nuevo en el marxismo latinoamericano.*

Según Löwy, la idea de HN está presente en todos los “sueños revolucionarios”, pues el objetivo es no sólo mudar las estructuras sociales, sino a su vez los valores, las costumbres, los hábitos de la gente: “una revolución sólo es auténtica cuando es capaz de crear

---

88 Ibid., p. 140.

ese Hombre Nuevo"<sup>89</sup>. Esta realidad en América Latina se ve muy claramente en el discurso del Ché Guevara. El, como uno de los principales pensadores del marxismo latinoamericano, desarrolla la idea de que la revolución no es sólo el cambio de estructuras, sino la transformación de las personas.

Para el Ché, "la tarea suprema y última de la revolución era crear un hombre nuevo, un hombre comunista, negación dialéctica del individuo de la sociedad capitalista, transformado en hombre-mercancía enajenado o capaz de convertirse, gracias a la maquinaria imperialista en un animal carnicero, en un "hombre lobo" en una "sociedad de lobos"<sup>90</sup>. La revolución entonces sólo se logra realizar plenamente si logra generar un hombre nuevo.

La lucha por una economía socialista tiene que ir de la mano con una lucha por un hombre que no esté enajenado por la mercancía, y que por el contrario sea creativo y solidario con todos los hombres de la humanidad. Dice el Ché: "No puede existir socialismo si en las conciencias no se opera un cambio que provoque una nueva actitud fraternal frente a la humanidad..."<sup>91</sup>.

### *Algunos elementos constitutivos del discurso del Ché.*

No pretendemos hacer una exposición del pensamiento del Ché, tarea para la cual se necesitaría múltiples páginas y especialistas en el tema, sino más bien se pretende volcar la atención sobre algunos pasajes especialmente seleccionados, donde él expone ideas y elementos claros para nuestro tema. Por ejemplo, nos llama la atención que cuando el Ché está hablando del rol negativo que habían jugado algunos intelectuales y artistas frente a la Revolución victoriosa, atribuye metafóricamente su "culpabilidad" a su "pecado

---

89 LÖWY Michael, *El pensamiento del Ché Guevara*, S.XXI, Méx. D.F., 1971, p. 24.

90 *Ibid.*, p. 25

91 Citado por LÖWY, *Ibid.*, p. 122. Para un análisis detallado del discurso religioso del Ché y sus implicaciones para los cristianos de América Latina véase: SUAREZ Hugo José, "O discurso religioso de Ché", en *Ultimo Andar*, out-1998, N. 1, ps.61-77.

original”, al haber nacido y crecido en una sociedad capitalista: “Las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original”<sup>92</sup>. El Ché de alguna manera estaría concibiendo al capitalismo como el “pecado original”.

Así, en sus escritos, vemos que en varios momentos usa metafóricamente términos que vienen de la religión para la explicación de su propuesta. Lo que haremos en este apartado es presentar algunas ideas que con facilidad podrían encontrarse en discursos religiosos.

### *Nuevo vs. Viejo*

Es central la relación dicotómica existente en el discurso del Ché entre lo nuevo y lo viejo, está presente casi en todas sus ideas. Su clave de lectura de la realidad tendrá como lentes la diferencia existente entre “antes de la Revolución” y “después de la Revolución”, y todo lo que ello implica. Así, se comprenderá muy bien por qué habla en determinado momento del Hombre Nuevo vs. el Hombre Viejo; o del Trabajo en la sociedad socialista y el Trabajo en la sociedad socialista; lo justo vs. lo injusto, etc.

Hay en el Ché un “antes” y un “después”. Cuando describe al combatiente guerrillero dice que “al comenzar la lucha, lo hace ya con la intención de destruir un orden injusto y, por lo tanto, más o menos veladamente con la intención de colocar *algo nuevo* en lugar de *lo viejo*”<sup>93</sup>.

Cuando habla a los Jóvenes Comunistas, les dice que son “creadores de la sociedad perfecta, seres humanos destinados a vivir en un *mundo nuevo*, donde todo lo caduco, *todo lo viejo*, todo lo que represente la sociedad cuyas bases acaban de destruirse habrá desaparecido definitivamente”<sup>94</sup>.

El Ché tiene entonces la idea de estar en el nacimiento de una nueva era : “debemos convenir de que todavía estamos en pañales”; “Cuando la Revolución tomó el poder se produjo el *éxodo* de

---

92 GUEVARRA Ernesto Che, *Escritos y discursos*, Ed. Políticas, La Habana, 1977, Vol. 8, p. 268.

93 Ibid. Vol. 8, p. 264-5. Todos los subrayados son nuestros.

94 Ibid., Vol. 6, p. 260-261.

los domesticados totales ; los demás, revolucionarios o no, vieron un *camino nuevo*<sup>95</sup>.

Esta dicotomía de lo nuevo vs. lo viejo viene de muy lejos y está presente en múltiples discursos. Quizás uno de los más antiguos sea el cristianismo y la lógica del bautismo como una nueva dimensión, el ingreso a una nueva vida. Por ello, una vez producida la “fusión” del discurso del Ché con el de Néstor Paz, éste utilizará la metáfora evangélica de “vino nuevo en odres viejos”, para explicar en el fondo la misma idea del Ché, pero con elementos del cristianismo. La lógica de lo nuevo contra lo viejo servirá muy bien para argumentar el cambio radical de la vida, las convicciones, las acciones, etc., y para comprender un período distinto por el que atraviesa un sujeto.

*La mística revolucionaria: Un ideal por el cual dar la vida.*

El Ché constantemente llama a tener un ideal, una convicción o una creencia, por la cual valga la pena dar la vida:

“El combatiente guerrillero debe *arriesgar su vida* cuantas veces sea necesario, estar *dispuesto a rendirla* sin el menor asomo de duda en el momento preciso...”<sup>96</sup>.

Cuando describe los rasgos de los guerrilleros, propone que deben ser “gentes con características tan nobles de devoción y firmeza que les permitan actuar en las condiciones adversas ya descritas; tienen que *tener un ideal*. Este ideal es simple; sencillo; sin mayores pretensiones, y, en general, no va muy lejos, pero es tan firme, tan claro, que por él *se da la vida* sin la menor vacilación”<sup>97</sup>.

Estamos entonces frente a un discurso que exige a sus militantes una convicción tan fuerte como para dar la vida por ella. Cuando habla de un guerrillero muerto (Frank País) se refiere a él como un hombre de fe : “Yo sólo podría precisar en ese momento que sus ojos mostraban enseguida al hombre *poseído por*

---

95 Ibid., Vol. 8, p. 264-5

96 Ibid., Vol. 1, p. 76.

97 Ibid., Vol. 1, p. 80.

*una causa*, con fe en la misma y además, que ese hombre era un ser superior<sup>98</sup>.

El Ché admira y propone que sus militantes tengan cierto tipo de fe en la causa del socialismo. Cuando se refiere a Camilo Cienfuegos, dice que él “practicaba la *lealtad como una religión*; era *devoto* de ella; tanto de la lealtad personal hacia Fidel, que encarna como nadie la voluntad del pueblo, como la de ese mismo pueblo; pueblo y Fidel marchan unidos y así marchaban *las devociones* del guerrillero invicto<sup>99</sup>.”

Ese conglomerado de convicciones que deben tener los guerrilleros, los lleva a cambiar la visión de la muerte; deben liberarse del miedo a la muerte para poder dar la vida por el ideal. De hecho, quien entre a la Revolución debe estar consciente de que la lógica es “*patria o muerte*”, o sea que debe dar toda su vida sin dudar: “el revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que *no tiene más fin que la muerte*, a menos que la construcción se logre en escala mundial<sup>100</sup>.”

Esta manera de concebir la vida como una entrega por la causa, y la muerte como un pasaje necesario en ese camino, tendrá un importante impacto en personas como Néstor Paz, que ante la muerte cercana, justifica su lucha social a través de su vocación religiosa.

#### *La certeza del futuro: La fe en el triunfo*

El discurso del Ché tiene una fuerte confianza en el triunfo y que en un futuro se llegará al socialismo, como lo vemos en los siguientes pasajes:

“La moral en un sentido heroico es la fuerza combativa, esa *fe en el triunfo final* y en la justicia de la causa que lleva a los soldados a efectuar los más extraordinarios hechos de valor<sup>101</sup>.”

---

98 Ibid., Vol. 2, p. 50.

99 Ibid., Vol. 1, p. 28.

100 Ibid., Vol. 8, p. 270.

101 Ibid., Vol. 1, p. 236.

“...La Unión de Jóvenes Comunistas está directamente orientada hacia el *futuro*, está vertebrada pensando en el futuro luminoso de la sociedad socialista, después de atravesar el camino difícil en el que estamos ahora de la construcción de una sociedad nueva, en el camino siguiente el afianzamiento total de la dictadura de clase expresada a través de la sociedad socialista para llegar finalmente a la sociedad sin clases, la sociedad perfecta, la sociedad que ustedes serán encargados de construir, orientar y de dirigir en el futuro”<sup>102</sup>.

“El presente es de lucha; el futuro es nuestro”<sup>103</sup>.

En una primera instancia (la etapa guerrillera), existe la certeza del triunfo revolucionario, y una vez instaurada la Revolución, esta certeza se traslada a una concepción escatológica de la historia, en la cual están camino al comunismo como el fin último<sup>104</sup>.

*La “misión” guerrillera.*

Para el Ché el guerrillero debe asumir su rol como una misión casi religiosa: “...el guerrillero; como elemento consciente de la vanguardia popular, debe tener una conducta moral que lo acredite como verdadero *sacerdote de la reforma que pretende*. A la austeridad obligada por difíciles condiciones de la guerra debe sumar la austeridad nacida de un rígido autocontrol que impida un solo exceso, un solo desliz, en ocasión en que las circunstancias pudieran permitirlo. *El soldado guerrillero debe ser un asceta*”<sup>105</sup>.

---

102 Ibid., Vol. 6, p. 248.

103 Ibid., Vol. 8, p. 267.

104 Similar idea encontraremos en ciertos sectores del cristianismo cuando se plantea el Reino de Dios como un futuro al cual se debe llegar. Por ejemplo, la canción de la misa dominical “Juntos como hermanos” afirma lo siguiente:  
*“La Iglesia en marcha está,  
 a un mundo nuevo vamos ya,  
 dónde reinará el amor,  
 dónde reinará la paz”*

105 Ibid., Vol. 8, p. 270.

No exagera el Ché al utilizar el término “sacerdote” y “asceta”. Las condiciones que pone para quienes desean ser guerrilleros, realmente requieren de una convicción por lo que se hace, que lo lleve a los sacrificios más grandes.

Dentro de las “características” del guerrillero, encontramos la exigencia de no construir una familia que coarte la misión guerrillera. Se debe ser un “caracol” que cargue consigo su casa y que no necesite de nadie ni nada más:

“Los dirigentes de la Revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos, no aprenden a nombrar al padre ; mujeres que pueden ser parte del sacrificio general de su vida para llevar la Revolución a su destino; el marco de los amigos responde estrictamente al marco de los compañeros de Revolución. *No hay vida fuera de ella* (...). Si un hombre piensa (...) dedicar su vida entera a la revolución, no puede distraer su mente por la preocupación de que a su hijo le falte determinado producto, que los zapatos de los niños estén rotos, que su familia carezca de determinado bien necesario, bajo este razonamiento deja infiltrarse los gérmenes de la futura corrupción”<sup>106</sup>.

El guerrillero y el Ejército Revolucionario tiene una “misión histórica” a cumplir, que no puede ser evadida: “La vida y característica del guerrillero, fundamentalmente esbozadas, exigen una serie de condiciones físicas, mentales y morales para adaptarse a ella y poder *cumplir a cabalidad la misión encomendada*”<sup>107</sup>.

En general, estas condiciones que pone el Ché para sus seguidores son muy exigentes y comprenden aspectos físicos y morales (ser solidario, compañero, discreto, sano, no más de 40 años ni menos de 16, soportar enfermedades, etc.). Esta lógica hace que se vea el llegar a ser guerrillero como un atributo final, logrado después de haber vencido una serie de obstáculos y condiciones previamente exigidas, es un título que no lo adquiere cualquiera, sino sólo aquellos que realizaron un esfuerzo tal que les permita tenerlo.

---

106 Ibidem.

107 Ibid., Vol. 8, p. 75.

La lógica de la estricta disciplina y el sacrificio está comprendida en ese discurso. La misión requiere que misionero guerrillero sacrifique su familia, su cuerpo, su vida: “El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de sacrificio ; conoce el sacrificio”<sup>108</sup>.

Como se ve, quien desea entrar a la lucha guerrillera debe estar consciente de la exigencia que ésta implica, y debe asumir la lucha como una misión casi religiosa. Esta idea fue interiorizada muy claramente en Néstor Paz, quien concibió su incorporación a la guerrilla como una misión que Dios le ponía en frente. La selva para él fue “un perfecto noviciado”.

También se ve que la propuesta de la guerrilla de “dejar a padre y madre”, es muy similar a la visión del sacerdote católico que debe abandonar la familia para el seguimiento de Jesús.

### *El amor como sentimiento motor de la Revolución.*

La exigencia descrita párrafos arriba, implica para el Ché que sea un sentimiento el que logre mover los corazones de los militantes: El amor.

“Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible”<sup>109</sup>.

Resulta interesante que el Ché haga referencia al valor más importante del cristianismo, cuando quiere caracterizar al guerrillero. Esa idea tendrá una obvia y generosa cabida en los cristianos como Néstor Paz, que se movían desde años antes con la intención de que ése fuese el sentimiento que guiase sus acciones.

---

108 Ibid., Vol. 8, p. 269.

109 Ibidem.

*La lógica de la purificación.*

En el Ché hay una búsqueda de purificación en la vida y un deseo de ascenso en la escala humana. De hecho, entiende el ser guerrillero como un alto grado de desarrollo del hombre.

En dicha perspectiva se tiene la intención de perfeccionar a la persona a través de las acciones guerrilleras: “En esta tarea diferente del Ejército Rebelde es donde se prueban las virtudes de la disciplina interior que tiene como *meta el perfeccionamiento total* del individuo”<sup>110</sup>.

En el momento de plena Revolución, la purificación se da a través de la práctica guerrillera misma, el ser un guerrillero íntegro, con todas las características citadas anteriormente. Una vez vencida la Revolución, para el Ché continúa la lógica de purificación pero ahora en la versión de esforzarse más en el trabajo, el estudio, etc.: “...la exigencia a todo Joven Comunista es de ser esencialmente humano y ser tan humano que se acerque a lo mejor de lo humano, que se *purifique* lo mejor del hombre a través del trabajo, del estudio, del ejercicio de la solidaridad continuada con el pueblo y con los pueblos del mundo, que se *desarrolle al máximo* la sensibilidad para sentirse angustiado cuando se asesine un hombre en otro rincón del mundo y para sentirse entusiasmado cuando en algún rincón del mundo se alza una nueva bandera de libertad”<sup>109</sup>.

También cuando se dirige a los Jóvenes Comunistas, al impulsarlos en la búsqueda de la “sociedad perfecta” les recomienda que “para alcanzar eso, hay que trabajar todos los días, trabajar en el sentido interno de *perfeccionarse*, de aumentar los conocimientos, de aumentar la comprensión del mundo que nos rodea...”<sup>112</sup>.

Esta idea del Ché de “ir perfeccionándose” a través del trabajo, del estudio, la lucha, etc., es muy similar a la de Néstor Paz cuando le pedía a Dios que lo ayude a “superar mis egoísmos”, o en la visión de querer llegar a ser un Hombre nuevo que *supere* al Hombre viejo que lleva en sí mismo.

---

110 Ibid., Vol. 1, p. 238.

111 Ibid., Vol. 6, p. 259-60.

112 Ibid., Vol. 6, p. 261.

*Ser los conductores de un pueblo.*

En el pensamiento del Ché recorre con mucha fuerza la idea de “vanguardia”, como el grupo de gente elegida para la dirección, aliento, defensa y mandato del pueblo. Se trata de un grupo selecto de elite compuesto por personas con características específicas muy concretas (físicas y morales como lo dijimos) que puedan asumir ese rol; “Debemos ser, pues, *guía* de la población civil”<sup>113</sup>, propone en ese sentido.

Así, plantea el Ché dos grupos centrales: la masa y la dirigencia. La primera está “dormida a quien había que movilizar”: y la segunda es la “vanguardia la guerrilla, motor impulsor de la movilización, generador de conciencia revolucionaria y de entusiasmo combatiente”<sup>114</sup>.

Esa vanguardia selecta, se agrupa institucionalmente en el Partido que les permite cumplir las funciones de conducción de una manera apropiada: “El partido es una organización de vanguardia. *Los mejores* trabajadores son propuestos por sus compañeros para integrarlo. Este es *minoritario* pero de gran autoridad por la calidad de sus cuadros (...). El Partido es el ejemplo vivo; sus cuadros deben dictar cátedras de laboriosidad y sacrificio, deben llevar, con su acción, a las masas, al fin de la tarea revolucionaria...”<sup>115</sup>.

Vemos que la idea de “vanguardia” como grupo que debe ser el que conduzca al pueblo hacia la liberación y el socialismo, tiene una similar lógica a la de algunos carismas religiosos que consideran a sus adeptos como los elegidos para guiar al pueblo por el camino de Dios. En el límite, el rol del militante partidista en el Ché será similar a la idea del rol del sacerdote frente al pueblo dentro de la Iglesia. Esa necesidad de sentirse “el que guía” está presente en los dos casos.

*El cristianismo de NPZ.*

Por su parte, NPZ años antes había bebido el concepto de hombre de cierto cristianismo comprometido. En 1964, antes que entre

---

113 Ibid., Vol. 1, p. 239.

114 Ibid., Vol. 8, p. 254.

115 Ibid., Vol. 8, p. 268.

en contacto con la propuesta marxista, NPZ escribía en su diario de oración:

“Si no hay oración por detrás de uno, me convierto en un mecánico más (...). La caridad hacia nuestros hermanos los hombres debería ser llevada hasta el heroísmo pero conservando las condiciones esenciales de una “vida religiosa””<sup>116</sup>; “La vida es entregarse estar en continua vigilia de la necesidad del prójimo (...). Ayúdame a superar mis egoísmos (...) y a entregarme con más fuerza en tus manos de frentón. Cuántas veces por estúpido paso al lado de mis hermanos ciego y sordo no reconociéndote en ellos...”<sup>117</sup>.

Para NPZ es en ese momento un valor muy importante la creación de un hombre de oración con posibilidades de una entrega total a los demás, y es así como entenderá el seguimiento de Jesús.

### *El Hombre Nuevo en Néstor Paz*

Años más tarde, cuando NPZ entra en contacto con el ELN y descubre lecturas marxistas, por un proceso de “afinidad electiva” (en un momento dado y con circunstancias histórico-sociales muy específicas) esas dos vertientes se encuentran en él y procede a la creación de una nueva manera de comprender el HN.

En los textos de Néstor (Carta de despedida y Diario de campaña), encontramos 4 alusiones explícitas a “Hombre nuevo”, pero teniendo Néstor una profunda experiencia religiosa, introduce un elemento cristiano al concepto: “Creemos en un “hombre nuevo”, liberado por la sangre y resurrección de Jesús”<sup>118</sup>.

En el diario de campaña, reflexiona sobre el hombre nuevo luego de un choque con el ejército. En esa ocasión, se cuestionada su

---

116 PAZ ZAMORA, Néstor, *Diario Personal, 22 de junio de 1964 a 8 de marzo de 1965*, Santiago de Chile, policopiados. Texto inédito recopilado por Jorge Cortés Rodríguez en La Paz, 1991, p. 1.

117 *Ibid.*, p. 11-12.

118 PAZ ZAMORA Néstor, “Carta de Néstor Paz”, en Hugo Assmann (Coord.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Oruro, 1971, p. 166.

lucha y su experiencia, necesita “replantear su cosmovisión”. En ese momento ingresa la idea de hombre nuevo como la superación del “hombre viejo” todavía presente en él; entiende al hombre nuevo como un crecimiento personal y religioso:

“...Lo pensé, me amargué, pero crecí. Fue bien duro dejar un molde del “hombre viejo” para cambiarlo por otro de un “hombre nuevo”. Todo crecimiento implica dolor, y eso sentí...”<sup>119</sup>.

Varios días después, Néstor nuevamente habla del tema. Pretende demostrar con su vida ese camino hacia el hombre nuevo, ser un ejemplo y estar al servicio de los demás: “...demostrar con la “vida”, ejemplo, lo que uno piensa y quiera y tener un ánimo parejo igual, alegre y constructivo en la buena como en la mala; eso significa un gran dominio personal, un paso fundamental hacia el Hombre Nuevo”<sup>120</sup>.

La tercera vez que Néstor habla en su diario del hombre nuevo, lo hace nuevamente en relación de superación del “hombre viejo”: “Mi vida con el Señor ha crecido y creo que vamos derrotando ese “hombre viejo” que es como un bejuco que no nos deja avanzar, y se enreda a nuestros pasos cada vez que nos descuidamos”<sup>121</sup>.

Lo interesante de la percepción del HN en Néstor es que él utiliza elementos del marxismo y del cristianismo a la vez para su comprensión. Por ejemplo al decir que el HN (noción tomada del Ché) debe ser *liberado por la sangre de Jesús*, o que “creer en el Señor” es un camino para alejarse del “Hombre Viejo” y acercarse al Hombre Nuevo, NPZ está re-dimensionando el concepto con características cristianas.

Siguiendo la explicación de Löwy, lo que sucedió fue un proceso de “afinidad electiva” que dio como resultado un *nuevo* elemento que incorpora aportes de cada corriente y que se fusionan formando una idea diferente y propia.

---

119 PAZ ZAMORA Néstor, 1995, *Cartas a Cecilia, Diario de campaña*, Ed. El País, Santa Cruz, 1995, p. 31.

120 *Ibid.*, p. 53-55.

121 *Ibid.*, p. 71.

## Epílogo.

En el transcurso del ensayo mostramos cuál es el desarrollo conceptual de Michael Löwy para explicar el fenómeno del “cristianismo de la liberación” y hemos puesto particular atención en la idea de “afinidad electiva” por su potencial para la explicación.

Nos detuvimos en Néstor Paz porque representa un caso interesante que en su discurso encarna tanto la corriente guevarista como la fe cristiana para la argumentación de sus acciones. Como lo analizamos, en él podemos ver en detalle cómo se conforma una nueva idea nutrida de las dos vertientes, que se articulan en la argumentación sobre el “hombre nuevo”.

Si bien Néstor es un caso particular boliviano, es claro que su proceso se vivió de manera similar en varios lugares del continente, conformándose la “nueva cultura político-religiosa” que hacía alusión Löwy. Esta cultura política no queda agotada en los 70, sino que trasciende tiempo y espacio, y hoy nos encontramos con discursos que continúan esta larga tradición del cristianismo ligado al discurso progresista latinoamericano.

Por lo tanto, parece importante seguir afinando instrumentos de análisis que nos permitan comprender los fenómenos donde se vea la interacción de lo religioso con lo político, pues si bien los momentos de encuentro más significativos ocurrieron en condiciones específicas distintas a las actuales, se pueden realizar ricos análisis comparativos con procesos similares que tienen lugar hoy. Por ello, el estudio del Cristianismo de la Liberación seguirá siendo una tarea pertinente.

## Bibliografía

---

BLOCH Ernst

*Le principe Espérance*, Ed. Gallimard, Paris, 1976.

BOURDIEU Pierre

“Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, in *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, N. 1, 1971, p. 3-21.

“Genèse et structure du champ religieux”, in *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 295-334.

CERTEAU Michel de

*La Prise de parole et autres écrits politiques*, Ed. Seuil-poche, Paris, 1994.

ENGELS Friedrich

*Anti-Dühring*, Ed. Lawrence & Wishart, London, 1969.

FOLLMANN Yvo

*Religion, politique et identité. Christianisme de la liberation au sein du Parti des travailleurs au Brésil (1979-1989). Recherche sociologique sur l'identité des catholiques engagés dans ce parti et sa signification au niveau du parti*, dissertation doctorale de sociologie, Université Catholique de Louvain, 1993.

GOLDMANN Lucien

*Le Dieu caché*, Ed. Gallimard, Paris, 1955.

GUEVARRA Ernesto Che

*Escritos y discursos*, Ed. Políticas, La Habana, 1977, Vols. 1, 2, 6, 8.

HÈRVIEU-LEGER Danièle

*La Religion pour Mémoire*, Cerf, Paris, 1993.

“Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politique”, in MICHEL Patrick (Ed.), *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 361-381.

HIERNAUX Jean Pierre et GANTY Agnès

*Sociologie des groupes chrétiens contemporains, Systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective*, Centre de Recherches Socio-Religieuses, Louvain-la-Neuve, 1977.

LEVINE Daniel

“Religion and politics, politics and religion”, en *Churches and Politics in Latin America*, Ed. Sage, London, 1980.

LÖWY Michael

*El pensamiento del Che Guevara*, Siglo XXI, México D.F., 1971.  
*Rédemption et Utopie, Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Ed. PUF, Paris, 1988.

*Marxismo e Teologia da Libertação*, Ed. Cortez, Sao Paulo, 1991.  
“Religion, politique et violence: le cas de la Théologie de la Libération”, in *Lignes*, N. 25, mai-1995.

*The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Ed. Verso, London, 1996.

MARX, Karl

*El Capital*, Siglo XXI, México D.F., 1988.

*Grundrisse, introduction to the critique of political economy*, Ed. Penguin Books, London, 1973.

MARX Karl and ENGELS Friedrich

*The German Ideology*, Ed. Fontana, London, 1969.

MATAMORROS Fernando

*Mémoire et Utopie au Mexique, Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du néozapatisme*, Ed. Syllepse, Paris, 1998.

PAZ ZAMORA Néstor

“Carta de Néstor Paz”, in ASSMANN Hugo (Ed.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971, p. 163-167.

“Carta a sus padres”, in ASSMANN Hugo (Ed.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971, p. 170.

*Diario Personal, 22 de junio de 1964 a 8 de marzo de 1965*, Santiago de Chile, policopiados. Texto inédito recopilado por Jorge Cortés Rodríguez en La Paz, 1991

*Cartas a Cecilia, Diario de Campaña*, Ed. El País, Santa Cruz, 1995.

SUAREZ Hugo José

“O discurso religioso de Che”, en *Ultimo Andar*, out-1998, N. 1. *Religión y política. Elementos para la lectura de la relación entre religión y política en América Latina a partir de un caso concreto: Néstor Paz Zamora*, Memoria del Diplôme d’Etudes Approfondies en Sociologie, Louvain-la-Neuve, 1997.

*Laberinto religioso: Sociedad, Iglesia y Religión en América Latina*, Ed. Plural, La Paz, 1996.

WEBER Max

*Economía y sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1987.

*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Ed. Pocket, Paris, 1994.

