UNIVERSIDAD CATOLICA DE LOVAINA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

¿SER CRISTIANO ES SER DE IZQUIERDA?

Sociología de las transformaciones simbólicas de los cristianos de los años 60 en Bolivia

Tesis en vistas de la obtención del grado de Doctor en Sociología

Candidato: **Hugo José SUAREZ SUAREZ**
Promotor: **Jean Pierre Hiernaux**

Lovaina la Nueva
abril 2001

A Luis Suárez Guzmán y Mauricio Lefebvre,
que hicieron sociología cuando implicaba arriesgar la vida.

AGRADECIMIENTOS

Es larga la lista de manos que labran una tesis.

Debo agradecer primeramente a Jean Pierre Hiernaux, el promotor no solamente del doctorado sino de la aventura de la investigación y del "convertirse en sociólogo". Desde el primer encuentro una tarde de agosto de 1996 una cafetería de la Grand Place de Louvain-la-Neuve, hasta la última discusión sobre el borrador final, Jean Pierre supo conducirme por los caminos de la sociología, paso a paso, transmitiendo el oficio del sociólogo*. Esta tesis, claro está, lleva el sello teórico y metodológico suyo, aprendizaje que le agradezco enormemente.*

Guy Bajoit. Su nombre está grabado en todos los latinoamericanos que hemos pisado Lovaina la Nueva. Desde los de los años 60 hasta hoy. 40 años de tener a Guy entre nosotros. Encontrar a Guy fue descubrir mi propio pasado. Su compromiso con Bolivia, su involucramiento político, hicieron que en la tesis recorramos conjuntamente una lectura de un período y una historia que nos involucró a ambos. Guy es el colega, el amigo y el compañero. Aquel en quien siempre pudimos confiar.

El primer contacto que tuve con Lovaina fue François Houtart, quien desde el principio apoyó mi candudatura a la beca de estudios y no dudó en colaborar con sus reflexiones y aportes. François es una piedra angular en la sociología de la religión latinoamericana, y un constante pensador sobre la relación entre religión y política.

Gracias a los distintos profesores de Lovaina, como Bernard Francq, Luc Van Campenhoudt y tantos otros que desde su palestra fueron contribuyendo a la formación. También muchas gracias a Michael Löwy, con quien compartimos el compromiso con esta América Latina que resiste desde lo religioso, así como la perspectiva ético-política. Gracias a Jean Pierre Lavaud por sus comentarios críticos en distintos momentos de la tesis; a Fernando Calderón y Luis Tapia, por la lectura a una de las primeras versiones de este texto.

Esta tesis no se hubiera podido llevar a cabo sin la beca que me otorgó el Secretariado de la Cooperación de la UCL. A su director, Christian Duqué; a Louise Baeyens siempre tan cálida, a Mme. Lambers, muchas gracias por la confianza en que la cooperación iba a dar resultados.

A los amigos de América Latina y aquellos que participaron del legendario Foro Latinoamericano*, compañeros de ruta con quienes estuvimos este período de vida en Bélgica pensando en nuestra patria grande, viviéndola de cerca, y compartiendo nuestros colores y sabores del continente al que*

pertenecemos. A los amigos belgas o que viven en este país, que nos compartieron un poco de sus espacios, Namur, Daniel, Maes,Verónica y Jean Charles, Janique, Virginie y su familia, Dona, Fanny, Erik, Danielle, Laura,Diane, Nashi y tantos otros.

En los últimos 5 años de investigación son muchas las personas que me han brindado información clave sin pedir nada a cambio. Sin su apoyo no se hubiera podido avanzar en la recolección de datos. Me refiero a Louise Royer del Centre Missionnaire Oblat de Canadá que me envió documentación muy rica hasta Lovaina; el director de la biblioteca de los oblatos en Roma que me permitió consultar distintos valiosos documentos; los amigos del Bolivian Centrum de Amberes; Mario Paz,que me mandó documentación de Néstor; la Señora Gladys Vda. de Guzmán, esposa de Aníbal Guzmán miembro de ISAL que me permitió revisar los archivos privados de su esposo.

Del otro lado del continente, en las alturas de La Paz debo agradecer enormemente a Ximena Costas, quien siendo directora del Instituto de Investigaciones de Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés me abrió las puertas acogiendo mi investigación en su centro. Sin ese enorme apoyo, el texto no hubiera podido continuar en su fase de levantamiento de información en Bolivia.

Asimismo, gracias a Andrea Campos y Marco Aguilar, estudianes de la carrera de ciencias políticas de la UMSA que colaboraron en parte de este trabajo, particularmente en las transcripciones de las entrevistas, el cronograma y algunos análisis empíricos.

Gracias a los entrevistados: Pedro Negre, Jorge Wavreille, José Blanes, Gregorio Iriarte, Federico Aguiló, José Prats y Pierre Rivals, que me facilitaron información removiendo pasajes duros de la historia de cada uno.

Gracias a mi familia, que nunca deja de estar presente en cada una de mis acciones.

Gracias, como siempre a Claudia, por todas las horas robadas para la culminación satisfactoria de este trabajo.

H.J.S.

Mientras recorre la vida, el hombre anhela cosas maravillosas y cuando las cree a su alcance trata de obtenerlas. Ese impulso y el de seguir viviendo se parecen mucho.

Bioy Caseres

La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias *prácticas para la conducta* en la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un 'modo de vida' determinado de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo.

Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 419.

Toda trayectoria social debe ser comprendida como una manera singular de recorrer el espacio social, donde se expresan las disposiciones del habitus; cada desplazamiento hacia una nueva posición, en tanto que implica la exclusión de un conjunto más o menos amplio de posiciones sustituibles y, con ello, un estrechamiento irreversible del abanico de posibilidades inicialmente compatibles, marca una etapa del proceso de *envejecimiento social* que podría calibrarse en función del número de esas alternativas decisivas, bifurcaciones del árbol de innumerables ramas muertas que representan la historia de una vida.

Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte*

INDICE GENERAL

INTRODUCCION GENERAL …… **1**

- Aspectos contextuales
- Problemática teórica
- Metodología, materiales y procedimiento
- Plan general de la obra

PRIMERA PARTE:
ELEMENTOS TEORICOS

CAPITULO I: ..……..…….. 17
LAS FUENTES TEORICAS DEL SIMBOLICO SOCIAL:
FREUD, DURKHEIM, WEBER

I. Sigmund Freud: La religión como una ilusión …… 19
1. El problema
2. La religión como ilusión
3. El aporte de Freud a la teoría del simbólico social

II. Emile Durkheim: la seducción de lo sagrado …… 30
1. La religión: un fenómeno inherente al ser humano
2. La "realidad" religiosa
3. El concepto de "religión": Sagrado/profano
4. El aporte de Durkheim al simbólico social
5. Sagrado/profano: ¿pertinente para América Latina?

III. Max Weber: la producción de lo religioso …… 38
1. El objeto religioso
2. De la magia a la religión
3. El dramatismo de la vida en el mundo
4. El aporte de Weber al simbólico social

IV. Síntesis conclusiva……. 44
1. "Religión" o "simbólico social"?

CAPITULO II …….. 49
EL SIMBOLICO SOCIAL

I. Principios generales …….. 50
1. Lo "estructurel". Posición, Condición, Trayectoria.
2. Lo "estructural"
3. El factor "actorial"

II. El funcionamiento concreto…….. 56
1. Nivel estático
1.1. La alternativa existencial (Rapport à Soi)
1.2. Las alternativas sociales (espacio, tiempo, actores, acciones)
2. Dinamización actorial
2.1. El proyecto
2.2. La quête
3. Principios del Método de Análisis Estructural de Contenido
3.1. Principios básicos
3.2. Estructuras

III. La transformación simbólica…….. 71
1. Elementos explicativos
1.1. Cómo se produce la crisis
1.2. Cómo se da respuesta a la crisis
1.2.1. El sí arcaico y el habitus
1.2.2. "Matriz profunda" y reinversión afectiva

2. Herramientas descriptivas.
2.1. Modalidades concretas de transformación
2.1.1. La descomposición del código

SEGUNDA PARTE:
EL PANORAMA HISTÓRICO

CAPITULO III …… 89
CONTEXTO HISTÓRICO DE LA SOCIEDAD BOLIVIANA 1952 - 1971

INTRODUCCIÓN……. 90
I. Contexto general…… 91
1. La Revolución de 1952
2. El período militar: golpe de Barrientos
3. Juan José Torres y la Asamblea Popular
II. La situación de la Iglesia…… 101
III. Los intensos días de Teoponte…… 108
1. El intercambio de rehenes
2. La expulsión de los sacerdotes
3. Fusilamientos, recuperación de los cuerpos y el entierro de los guerrilleros
4. La entrega final de los guerrilleros
IV. La transición y ruptura en el seno del Partido Demócrata Cristiano… 119

TERCERA PARTE:
LA TRANSICION SIMBOLICA
EN TRES ESTUDIOS EMPÍRICOS

CAPITULO IV …….. 127
IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMERICA LATINA

INTRODUCCIÓN…… 128

I. La llegada de los misioneros a Bolivia (1950-1960)…… 129
1. Principales ejes discursivos
2. Análisis del simbólico social
2.1 Relación consigo mismo
2.2. Acciones
2.3. Ayudantes y Opositores
2.4. Actores sociales
2.5. Espacio
2.6. Destinador
2.7. Búsqueda vital
3. Cuadros analíticos
3.1 Cuadro sintético del orden simbólico
3.2 El esquema de la búsqueda

II. Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)…….. 139
1. Principales ejes discursivos
1.1. La relación con los obreros
1.2. Tipos de Iglesia: pre-conciliar / post-conciliar
1.3. Iglesia vs. Mundo
1.4. ISAL y los partidos de izquierda
1.5. Lucha de clases vs. Alianza de clases
1.6. El amor
1.7. El dilema de ser ”extranjero” y la culpabilidad de clase
1.8. Socialismo vs. Capitalismo
1.9. Violencia vs. No violencia
1.10. El pecado social vs. Pecado individual
2. Análisis del simbólico social
2.1. Relación consigo mismo
2.2. Acciones
2.3. Ayudantes – Opositores
2.4. Actores sociales
2.5. Tiempo
2.6. Espacio
2.7. Destinador
2.8. Búsqueda vital
3. Cuadros analíticos
3.1. Cuadro sintético del orden simbólico
3.2. Esquema de la búsqueda

CONCLUSIONES……. 163

CAPITULO V …….. 167
LA EXPERIENCIA DE MAURICIO LEFEBVRE

INTRODUCCIÓN…… 168

I. Los años 50: la llegada a Bolivia y sus primeras impresiones…….. 169
1. Principales ejes discursivos
2. Análisis del simbólico social
2.1. Relación con el sí
2.2. Acciones
2.3. Ayudante-Oponente
2.4. Actores sociales
2.5. Espacio
2.6. Destinador
2.7. Búsqueda vital
3. Cuadros analíticos
3.1. Cuadro sintético del orden simbólico
3.2. El esquema de la búsqueda

II. El discurso de Mauricio Lefebvre en los años 60:
evolución y transformación…….. 177
1. Principales ejes discursivos
2. Análisis de simbólico social
2.1. Relación con el sí
2.2. Acciones
2.3. Ayudante-Oponente
2.4. Actores sociales
2.5. Tiempo
2.6. Espacio
2.7. Destinador
2.8. Búsqueda vital
3. Cuadros analíticos
3.1. Cuadro sintético del orden simbólico
3.2. Cuadro del esquema de la búsqueda

CONCLUSIONES…… 188

CAPITULO VI …… 192
LA EXPERIENCIA DE NESTOR PAZ ZAMORA

INTRODUCCION…… 193

I. NESTOR PAZ EN SU JUVENTUD,
ANALISIS DE UN POEMARIO (fase A)…… 196

I. Descripción…….. 196
a) Los principales códigos encontrados.
1. Entregarse / no entregarse.
2. Hogar / soledad.

3. Mañana / hoy.
4. Todo / nada.
5. Cielo y estrellas / tierra y mundo.
6. Noche /día.
b) Comentarios analíticos.

II. El simbólico social en la juventud de Néstor Paz ……. 199
a) Las percepciones en el discurso.
1. Relación consigo mismo (RS).
2. Acciones (Acc).
3. Ayudantes y opositores (Ad y Op).
4. Actores (Act).
5. Tiempo (Tp).
6. Espacio (Esp).
7. Destinador (Ds).
8. El objetivo de la vida (BV).

b) La dinamicidad del sistema simbólico.
1. El proyecto de vida.
2. El modelo actancial (la búsqueda).

III. Comentarios y conclusiones de la fase juventud…….. 205

II. NÉSTOR PAZ ZAMORA EN SANTIAGO (fase B)……. 208

I. Descripción……. 208
a) Los principales códigos.
1. El trabajo.
2. La oración.
3. Tipos de oración.
4. Los pobres.
5. La entrega.
6. Lo que pide Dios.
7. Fidelidad / infidelidad.
8. Reglas sociales.
9. Paternidad / sacerdocio.
10. El amor.
11. Nosotros / los otros.
12. Cristo / Néstor.
13. El cielo / el mundo.
14. Control-autocontrol.

b) Comentarios analíticos.

II. El simbólico social de Santiago…….. 220
a) Las percepciones en el discurso.
1. Relación consigo mismo (RS).
2. Acciones (Acc).
3. Ayudantes y opositores (Ad y Op).
4. Actores (Act).

5. Tiempo (Tp).
6. Espacio (Esp).
7. Otorgador (Ds).
8. El objetivo de la vida (BV).

b) La dinamicidad del sistema simbólico.
1. El proyecto de vida.
2. El modelo actancial (la búsqueda).

III. Análisis comparativo y conclusiones fase Santiago…….. 233

VI. Post-Santiago. Análisis de dos poemas luego de Santiago y antes de Teoponte……. 236

III. NÉSTOR PAZ ZAMORA EN TEOPONTE (fase C)……. 238

I. Descripción ……. 238
a) Los principales códigos.
1. Hombre Nuevo / Hombre Viejo.
2. Falso Cristiano / Verdadero Cristiano.
3. Amor / Falta de amor.
4. Aquí / Allá.
5. Personajes.
6. La paz.
7. No-violencia / Violencia.
8. Evangelio / ∩ Evangelio.
9. Lucha de liberación y salvación.
10. Victoria o muerte.
11. Tierra Nueva / Tierra Vieja.
12. La muerte.
13. Juramento.
14. Disciplina / indisciplina.
15. Fiel / infiel.
16. Tensión interna.

b) Comentarios analíticos.

II. El simbólico social de Teoponte……. 257
a) Las percepciones en el discurso.
1. Relación consigo mismo (RS).
2. Acciones (Acc).
3. Ayudantes y opositores (Ad y Op).
4. Actores (Act).
5. Tiempo (Tp).
6. Espacio (Esp).
7. Destinador (Ds).
8. El objetivo de la vida (BV).

b) La dinamicidad del sistema simbólico.
1. El proyecto de vida.

2. Espacio y tiempo en Teoponte
3. El modelo actancial (la búsqueda).

III. Análisis comparativo y conclusiones de la fase Teoponte…….. 267

CONCLUSIONES. Análisis de las tres fases…….. 269

I. La evolución en las percepciones en el discurso en las tres fases……. 269

II. Algunas modalidades de transformación. …….. 274

III. Conclusiones…….. 276

CAPITULO VII …….. 281
SINTESIS GENERAL

I. REVISION TEORICA: La construcción del sentido y sus posibilidades de transformación……. 281
a) La génesis de la movilización afectiva
b) Por qué se produce la transformacion: la crisis como principio del la transición simbólica
c) Cómo se sale de la crisis: la reconstrucción de los sistemas de sentido, la matriz profunda y la reinversión afectiva

II. FUNCIONAMIENTO CONCRETO…….. 285
a) Efectos de contexto global
b) Efectos circunstanciales y de posición de los actores
c) Crisis simbólica
d) Matriz profunda y reinversión afectiva: El Hombre Nuevo y el Socialismo como nueva transacción simbólica

CONCLUSIONES FINALES …….. 293

BIBLIOGRAFIA …… 298

ANEXOS

ANEXO 1 Entrevistas realizadas, fechas, lugares y personas
ANEXO 2 Cartas inéditas de Mauricio Lefebvre (1953-1962)
ANEXO 3 Cartas públicas de Mauricio Lefebvre (1960-1970)
ANEXO 4 Documentos analizados de ISAL
ANEXO 5 Documentos analizados de Néstor Paz Zamora
ANEXO 6 Cronología general (mundial, eclesial y nacional)
ANEXO 7 Mecanismos concretos de transformación de códigos disyuntivos
ANEXO 8 Algunos comentarios metodológicos de cierre

INTRODUCCION GENERAL

Vamos a contar la experiencia de un grupo humano que para no transformar lo profundo tuvo que cambiar lo aparente. Vamos a mostrar los mecanismos a través de los cuales la gente lucha por mantener lo más intacto posible los sistemas de sentido profundamente anclados en sus dispositivos simbólicos; intenta salvarlos, dándoles nuevas formas, pero manteniendo viejas tensiones. El pedazo de historia que nos ocupa, siendo uno de los episodios más trágicos de los últimos 50 años en Bolivia, nos muestra los mecanismos a través de los cuales la gente adapta sus dispositivos psíquicos a nuevas circunstancias, tratando siempre de mantener, en un proceso normalmente subjetivo, lo más fiel posible lo que considera como más importante, aquello que no está dispuesto a abandonar.

Entre la década del 50 y los inicios de los años 70, un grupo de cristianos vivió en Bolivia una intensa y acelerada transformación de sus referentes religiosos que paulatinamente se modificaron hasta convertirse en argumentos que apelen a lo político y a lo religioso en algunos casos sin distinción.

Como desarrollaremos ampliamente en el transcurso del texto, en aquel período existen personajes que marcan un hito en este proceso. Néstor Paz es uno de ellos. Un joven seminarista de familia distinguida, con un proyecto de vida dentro de la Iglesia, vive una transformación en menos de 10 años que lo lleva a la guerrilla marxista de Teoponte en 1970, apelando siempre a sus convicciones religiosas. Mauricio Lefebvre, sacerdote oblato que llega a Bolivia para evangelizar a los obreros que podían ser presa fácil de la ideología comunista, y que desea cristianizar y repartir sacramentos en las minas, termina su vida en 1971 siendo director de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, luchando por el socialismo y defendiendo la utopía cristiana-comunitaria. El grupo de sacerdotes de Iglesia y Sociedad en América Latina, compuesto por distintos religiosos extranjeros que llegan al país para colaborar con la evangelización, termina siendo uno de los bastiones del cristianismo revolucionario, un punto de encuentro entre marxistas y cristianos y una bandera de las luchas populares.

Nos preguntamos ¿por qué y cómo se dio este proceso de *transición simbólica*? ¿Por qué la gente radicaliza sus dispositivos simbólicos incluso hasta dar la vida por nuevos ideales? ¿Cuáles son los mecanismos de transformación? ¿Por qué esa evolución es posible? ¿Cuáles son los elementos que se mantienen y cuáles cambian en la construcción de un nuevo sistema de sentido? ¿Cuáles son los acontecimientos “externos” que pueden provocar la “activación” de ciertos códigos de referencia? ¿Cuáles son los dispositivos “internos” que tienen sensibilidad para esos cambios?

Estas fueron las inquietudes de la investigación que guiaron la búsqueda de explicaciones a procesos complejos de evolución de los dispositivos psíquicos. Y estos procesos se dan en contextos específicos, que vale la pena mencionar.

Aspectos contextuales

En el ámbito internacional, hay que recordar que el mundo atraviesa por un período de reconfiguración, eco de la segunda guerra mundial, que ubica a los países en un nuevo

concierto internacional: la instauración de nuevas potencias como Estados Unidos, la derrota de Alemania y Japón, la polaridad de Estados Unidos vs. la Unión Soviética y el bloque socialista con la consecuente Guerra Fría. Es decir que se constituye un orden mundial particular que tendrá una larga duración, por lo menos hasta 1989 con la caída del Muro de Berlín.

Acontecimientos como la Guerra de Vietnam, el asesinato del presidente estadounidense Kennedy, la llamada Crisis de los Misiles de E.U. con Cuba, el asesinato del líder negro Matin Luther King, entre otros, son eventos que le pondrán un dramatismo particular a la década de los 60.

Los movimientos sociales y las reacciones a esta estructuración mundial no se hacen esperar. La revolución cultural del hippiesmo, con sus expresiones en el rock, en la forma de vestir y en la transformación de los referentes estéticos son una muestra de ello. Los movimientos estudiantiles, que brotan en distintos lugares del planeta, revindican una nueva forma de vida y llaman a la subversión de diferentes aspectos, que involucran desde la cotidianidad hasta grandes transformaciones políticas.

Por su parte, la Iglesia mundial atravesará un proceso de *aggiornamiento* acelerado, intentando dar dinamismo a una institución que se había quedado paralizada durante varias décadas y cuya capacidad de respuesta a los nuevos elementos contextuales empezaba a ser cada vez más deficiente. La disyuntiva eclesial parecería haber sido "renovarse o morir", lo que abrió una serie de reformas eclesiales. En 1958 es elegido el Cardenal Angelo Roncalli como Papa, asumiendo el nombre de Juan XXIII. Su ingreso a la máxima dirección de la Iglesia Católica marcará una nueva época en la larga historia de la institución más antigua de la humanidad. A sólo 3 meses de su mandato, Juan XXIII anuncia el advenimiento del Segundo Concilio Vaticano, y en 1961 lanza la Encíclica *Mater et Magistra*, dando nuevos lineamientos a la Iglesia. En octubre de 1962 se inaugura el Concilio II. De cerca de 2500 padres conciliares, 670 son de América Latina, 22 de Bolivia. Un año más tarde Juan XXIII muere para ser sucedido por Giovanni Battista Montini, Paulo VI. Es en diciembre de 1965 que el Vaticano clausura su Segundo Concilio, con una serie de lineamientos nuevos que marcarán ideológica y teológicamente los sucesivos años de la Iglesia. Se abrirán nuevas pistas, se crearán nuevos rumbos que darían frutos sólo unos años después.

Este proceso de transformación desde la máxima jerarquía de la Iglesia estará acompañado por experiencias pastorales innovadoras, particularmente en Europa. Tal es el caso del nacimiento de los "padres obreros" en Bélgica u otras formas novedosas de participación cristiana de los procesos políticos[1]; los Cristianos por el Socialismo y la Acción Obrera en Francia[2], la evolución de la juventud cristiana en Francia[3], etc.

En este contexto internacional, América Latina tiene su palabra. Quizás uno de los momentos más importantes es la Revolución Cubana en 1959. Más que por las propuestas

---

[1] Para el análisis de la experiencia belga de compromiso socio político de los cristianos, véase HOUTART François, "Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chrétiens", in *Recherches Sociologiques*, Vol. XVI, N.3, 1985.

[2] Véase ROUSSEAU André, "Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France", in *Social Compass*, XXV, N. 1, 1978.

[3] Para el estudio de los jóvenes cristianos que participaron en procesos sociales en los años 60, véase HERVIEU-LEGER Danièlle, *De la Mission à la Protestation, l'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Ed. Cerf, Paris, 1973.

propias a la Revolución, esta experiencia abre sobre todo un horizonte socialista a todo el continente con gran impacto en la juventud y en sus sistemas políticos. La Revolución socialista deja de ser en una idea divulgada en libros soviéticos, y se convierte en una posibilidad histórica, real y cercana. Los movimientos universitarios se hacen sentir. En Tlatelolco, México, se reúnen cientos de estudiantes que serán acribillados por el ejército. Se siente una sociedad agitada y en transformación, surgen movimientos guerrilleros en una gran cantidad de países latinoamericanos. El continente se convierte en la manzana de la discordia, Cuba es el ejemplo paradigmático (tanto para Estados Unidos como para los socialistas) de que se puede salir del capitalismo para proponer nuevas opciones, lo que hace radicalizar posiciones.

La figura del Che deviene en un emblema. Su fantasma recorre varios países de la región, pero su cuerpo se instala en Bolivia. En noviembre de 1966 llega a este país para conformar un foco guerrillero. Encuentra la muerte, y la inmortalidad, en octubre del año siguiente en Ñancahuazú.

La idea de la Revolución y el socialismo se debate en universidades, grupos de intelectuales, movimientos obreros y sociales. El aire que se respira trae consigo nuevas posibilidades, acciones y propuestas. No son pocos los que ven la nueva sociedad a la vuelta de la esquina. No son pocos los que quieren ser un hombre nuevo, y están dispuestos a dar la vida por ello.

Frente a esa acalorada situación social, la Iglesia latinoamericana comienza a vivir importantes transformaciones a partir de los años 50. La sociedad atraviesa por cambios en lo político y en lo social; lo rural deja de ocupar un lugar central, mientras que la urbanización se presenta con mucha fuerza (en 1925 un 33% de la población era urbana, en 1945 el 39%, y en 1955 el 45%), con nuevos sujetos y actores sociales; hay una expansión poblacional muy importante (de 160 millones de habitantes en América Latina en 1950, se pasa a 205 millones en 1960, 45 millones de habitantes más en sólo 10 años)[4]. La Iglesia vive un reacomodo a esta situación, proceso lento, paulatino, múltiple y diverso, pero que se lleva acabo. Como dirá Houtart, hay un desencuentro estructural y cultural de la Iglesia con la sociedad[5]. En el fondo está en juego seguir teniendo un control e influencia sobre ella:

> "La Iglesia se da cuenta que seguir identificándose con el sistema de control social propio a la sociedad rural era condenarse a desaparecer, siendo que el continente estaba en plena urbanización: era esencial para ella reforzar su presencia en el mundo obrero y las clases medias"[6].

Aparece así para la Iglesia un nuevo e importante actor social: el obrero (que en Bolivia serán propiamente los mineros), y se convierte rápidamente en un objetivo pastoral. En el caso boliviano, el razonamiento tiene dos vertientes: por un lado, el miedo al comunismo ateo que sienta sus bases y su crecimiento en ese grupo; por otro lado, la conciencia de que luego de la Revolución Nacional de 1952, hay un nuevo actor organizado al cual había que satisfacer sus necesidades religiosas para no quedarse sin feligreses o permitir que éstos cambien de creencias, sea hacia otras iglesias y doctrinas, o que se "pierdan

---

[4] Datos tomados de HOUTART François, "Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine", in *Archives de Sociologie des Religions*, N. 12, juilliet-décembre, 1961, p. 65 – 66.
[5] Ibid, p. 71-72.
[6] TOURAINE Alain, *La Parole et le Sang, Politique et société en Amérique Latine*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1988, p. 105.

en la ruta del alcohol".

Uno de los frutos centrales de esta transformación en los lineamientos de la Iglesia, será el poner en cuestión la rivalidad entre lo religioso (y por tanto la Iglesia misma) y los problemas sociales (la sociedad); tema eje del Concilio Vaticano II, que tendrá un eco destacable en la región, donde la ruptura de esta dicotomía se da a través de la participación e impulso de la Iglesia en las reformas sociales. Tal es el caso de Chile con el Card. Silva Henriquez o del Cardenal Evaristo Arns de Sao Paulo-Brasil entre otros.

En el ámbito institucional, América Latina empieza a adquirir una personalidad propia. En 1955 se realiza en Brasil la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que iniciará una tradición de reuniones episcopales del continente. La siguiente sería la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, donde el mensaje progresista y la "opción por los pobres" se hará explícito[7].

Por su parte, las iglesias no católicas, reunidas en el Consejo Mundial de Iglesias, empiezan en 1957 una serie de consultas en América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales. Así, en 1962, con la adhesión de varios otros grupos ecuménicos se da nombre, en Huampani-Perú, a la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, que adquirirá la personalidad de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) con una serie de filiales en distintos lugares del continente. Notoriamente en Bolivia como uno de los países donde su capacidad de convocatoria y participación en la política fue de alcances muy significativos[8].

Desde Vaticano también comienza la preocupación por lo social en la región, en 1957 llegan al continente una serie de misioneros provenientes de Europa en lo que se denominará la "Gran Misión". En 1967 se realiza en Roma un Congreso Mundial del Apostolado de los laicos, donde nacen grupos de compromiso del laicado con un impulso social significativo. Estamos de alguna manera frente al fin de una época eclesial (caracterizada por opciones como la Acción Católica, creada en el caso boliviano en 1938 como iniciativa vaticana) y el nacimiento de una nueva manera de vivir la fe, que se sintetizará en la Teología de la Liberación. No faltarán las posiciones que propongan que desde América Latina se estaba viviendo la muerte de una forma de cristiandad y el nacimiento de una nueva Iglesia: la Iglesia de los Pobres[9]. Así, la Teología de la liberación propondrá a los cristianos "pensar en términos de praxis sociopolítica y apoyará sus reflexiones en el conjunto de las ciencias

---

[7] Una visión sintética de la historia del CELAM la encontramos en HOUTART Francois, "L'Histoire du CELAM ou l'Oubli des Origines", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 62/1, juillet-septembre, 1986.

[8] Véase SANTA ANA Julio de, "Du libéralisme à la praxis de liberation. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-americain de la libération", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre 1990, N. 71.

[9] Tal es el caso de Pablo Richard, quien afirma que el modelo de cristiandad, definida como "una forma determinada de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado" (RICHARD Pablo, *Morte das Cristiandades e nascimento da Igreja*, Ed. Paulinas, San Pablo, 1982, p. 9), y que su objeto es la relación Iglesia - Estado, Iglesia – Poder, estaría siendo remplazada por una "Iglesia de los Pobres, Iglesia que nace del pueblo, Iglesia en el pueblo, Iglesia de base. Etc. Este modelo de Iglesia busca su relación con la totalidad social a través de su inserción en los grupos oprimidos y en las clases explotadas; al mismo tiempo intenta organizar internamente a la Iglesia según relaciones de fraternidad y servicio" (RICHARD Pablo, *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1989, p. 18).

sociales y en particularmente en el marxismo. La liberación se identifica de manera creciente con la revolución, pensamiento que atrae a los jóvenes intelectuales radicales que viven la ruptura con el sistema social tradicional, denunciando la dominación extranjera y que son atraídos por el espíritu revolucionario del Che Guevara y de los revolucionarios cubanos"[10]

¿Qué es la Teología de la Liberación? Frente al ambiente revolucionario que se vive en América Latina, comienza a gestarse un movimiento que cuestiona al cristianismo tradicional desde el propio cristianismo, elaborando una relectura de los textos religiosos e incorporando elementos que provienen del marxismo. De la estructura eclesial de los años 30, empiezan a surgir, ya entrados los años 60, movimientos que proclaman que se puede ser revolucionario y ser cristiano a la vez[11]. Nacen así las Comunidades Eclesiales de Base, que reunirán a laicos y religiosos en reflexiones desde la base sobre la realidad social a la luz de la Biblia. Surge el método teológico-pastoral del "ver-juzgar-actuar", y se acuña la idea de la "opción por los pobres"[12].

Luego de la experiencia político-religiosa de grandes sectores de la Iglesia latinoamericana, comienza un proceso de reflexión teológica que sistematizará analíticamente lo sucedido años antes. Un amplio abanico de autores recorrerá el continente: Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assman, Clodovis Boff (Brasil), Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (El Salvador), Segundo Galilea, Rolando Muñoz (Chile), Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel, Carlos Bravo (México), Juan Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico), etc. La literatura de esta corriente teológica es amplia y diversa, pero se puede decir que uno de los textos fundadores será el de Gustavo Guriérrez: *Théologie de la libération – perspectives*, de principios de los 70[13].

De las distintas perspectivas, según Michael Lowy se puede detectar los siguientes principios básicos de la Teología de la Liberación:

1. La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo) como principal enemigo de la religión.
2. La liberación histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios.
3. La crítica de que la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica, y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y divina son distintas pero inseparables.
4. Una nueva lectura de la Biblia, con atención al Exodo, considerado como paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.
5. Una aguda denuncia moral y social del capitalismo como *pecado estructural*.

---

[10] TOURAINE, Op. Cit., p. 109.

[11] Una lectura histórica del proceso de transformación de la Iglesia latinoamericana la encontramos en DUSSEL Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. USTA, Bogotá, 1984. Para una visión panorámica del surgimiento de esta perspectiva político-religiosa, véase también SILVA GOTAY Samuel, *El Pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Ed. Huracán, Puerto Rico, 1989.

[12] Véase PIXLEY Jorge e BOFF Clodovis, *Opçao pelos Pobres*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1987. Una reflexión teológica sobre el tema encontramos en BOFF Clodovis, *Teologia e práctica. Teologia do Político e suas mediaçoes*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1993.

[13] GUTIERREZ Gustavo, *Théologie de la Libération: perspectives*, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1974.

6. El recurso al marxismo como instrumento social-analítico.
7. El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y alternativa a la vida individualista del capitalismo[14].

A su vez, ante un panorama de radicalización de propuestas político-religiosas y la instauración de políticas autoritarias y dictatoriales en el continente, comienzan a aparecer mártires cristianos revolucionarios en distintos lugares de la región. El caso más significativo será el del sacerdote Camilo Torres en Colombia, quien luego de realizar estudios en Europa vuelve a su país y se siente llamado a ingresar a la guerrilla para defender los intereses populares. Será el inicio de la apelación a la violencia armada para la construcción del socialismo, justificada desde los valores cristianos. En febrero de 1966 Camilo Torres será asesinado por el ejército[15]. A su figura, se sumarán varios otras experiencias en América Latina. Comenzará así el nacimiento de un cierto tipo de heroísmo cristiano – revolucionario y una historia martiriológica que abrirá nuevas perspectivas político – religiosas[16].

Vemos hasta aquí la confluencia de por lo menos cuatro elementos constitutivos de la Teología de la Liberación: una experiencia intensa de comunidades religiosas que comienzan a vivir una praxis distinta, la sistematización teológica y su correspondiente literatura reflexiva, surgen mártires que encarnan la nueva propuesta, y una apertura dentro del aparato eclesial que permite, y en algunos casos como el brasilero promueve, espacios significativos de crecimiento y práctica de dicha propuesta. En todo caso, lo que nos interesa constatar es el panorama global de cambio dentro de la propia Iglesia que al "combinar las dos exigencias: el hambre de Dios y el hambre de pan"[17] abrió las posibilidades de nacimiento de grupos radicales como los cristianos que analizamos en el caso boliviano. Es en este escenario religioso latinoamericano que suceden los acontecimientos en los cuales se encuentran los ejemplos que nosotros analizamos. Vayamos ahora a la pregunta sobre el contexto socio-político de Bolivia.

Si bien estamos dedicando un capítulo a la revisión de los acontecimientos históricos en el país entre 1952 y 1971, vale la pena retomar, en esta corta introducción, algunos aspectos que luego se los podrá analizar con detenimiento.

En el ámbito social, hay que destacar Revolución Nacional de 1952 que traerá consigo una serie de reformas sociales que reestructurarán el esquema socio-político que hasta entonces había tenido vigencia. Además de las grandes reformas (Nacionalización de las Minas, Reforma Agraria, Voto Universal), hay que destacar la creación de la Central Obrera Boliviana que tendrá un rol primordial en la construcción del nuevo país, tanto que René Zavaleta reflexionará ampliamente sobre la constitución de un "poder dual",

---

[14]LOWY Michael, *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Ed. Verso, London, 1996, p. 35.
[15] Véase HOUTART Francois et ROUSSEAU André, *L'Eglise et les Mouvements Révolutionnaires*, Ed. Vie Ouvrières, Bruxelles, 1972.
[16] La experiencia del martirio será una piedra angular para la Teología de la Liberación. Enrique Dussel dirá que existieron en América Latina más mártires cristianos que en la resistencia al Imperio Romano. Una síntesis se encuentra en MARINS José, TREVISAN Teolide y CHANONA Carolee, *Memoria Peligrosa. Héroes y Mártires en la Iglesia Latinoamericana*, Ed. C.R.T., México D. F., 1989.
[17] TOURAINE, Op. Cit., p. 118.

compuesto por un lado por fuerzas sociales (mineros), y por otro por el poder político (M.N.R.)[18]

Este formato duró hasta 1964, cuando el golpe militar, liderizado por Barrientos inicia un período de dictaduras militares que no terminará sino en 1982. Con el nuevo gobierno se inicia una resistencia en los sectores mineros, y a la vez distintas matanzas. La llegada del Che al país y la guerrilla de Ñancahuazú reforzarán las perspectivas de un socialismo boliviano. Luego de su muerte, el llamado guevarista habría tenido fuerte impacto en la generación estudiantil, quienes con entusiasmo tomarán la opción armada en Teoponte en 1970, episodio duro de la historia, con un saldo de decenas de estudiantes muertos en un par de meses. Sin embargo la importancia del movimiento popular tomará el Palacio de Gobierno con el general J.J. Torres, quien logrará el apoyo de distintos sectores populares, estableciendo la Asamblea Popular que tuvo corta duración. Es en el mes de agosto de 1971 que la derecha militar vuelve a organizarse y toma la dirección de la nación a través del golpe de Estado de Bánzer, quien logrará el mayor período de estabilidad militar en el gobierno, con largos años de dictadura hasta 1978.

Es en ese contexto general que suceden los acontecimientos de la guerrilla de 1970 y particularmente donde se cristalizan las grandes transformaciones simbólicas vividas por algunos actores cristianos como Néstor Paz, Mauricio Lefebvre y los sacerdotes de ISAL. La característica central de este fenómeno será que los militantes cristianos apelan a sus creencias para participar en un movimiento más bien político, dándose una recomposición del discurso e incorporando elementos del marxismo.

Se presenta así una situación extraordinaria en la cual una serie de personas, provenientes del catolicismo, participan en la lucha armada o en el compromiso social dispuestos a dar la vida por el proyecto político. La justificación de dicho grupo va en el sentido de afirmar que participar en la revolución es seguir el camino cristiano.

Tenemos la hipótesis de que en ese período en Bolivia se vivió un proceso de transición simbólica, es decir la mutación del simbólico social de un grupo de cristianos que, en un momento dado, construyó un nuevo dispositivo de sentido que apelaba a una justificación marxista y cristiana a la vez para dar legitimar sus acciones. Pero estos nuevos dispositivos simbólicos mantuvieron elementos del punto de partida, transformando los transformable, y conservando lo indispensable; buscando y construyendo nuevas transacciones simbólicas que les permitan todavía sostener una postura legítima en un contexto que se modificó. Esto es lo que intentaremos demostrar en el transcurso de las páginas que siguen.

Problemática teórica

La presente investigación se enmarca dentro de la sociología de las estructuras simbólicas y los sistemas de sentido. Se trata de intentar explicar y analizar cómo es que se producen, reproducen y sobre todo transforman los sistemas de representación y percepción instalados en la mente de las personas. Estos esquemas, está claro, son una complicada

[18] Veáse ZAVALETA René, *El Poder Dual, Problemas de la Teoría del Estado en América Latina*, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, 1987.

estructura de combinación de códigos de percepción que guían la acción de los sujetos, sea de manera consciente o inconsciente. Este elemento evoca entonces la dimensión de lo psíquico, de la energía psíquica y de la movilización afectiva que empuja a la gente a la búsqueda de algo; la mueve hacia determinados anhelos. Los sistemas de sentido forman modelos culturales en cierta medida homogéneos que involucran a colectivos determinados: sociedades, grupos, sub-grupos, etc.

Esta primera constatación levanta automáticamente un segundo tema, que es el de la confrontación de los sistemas de sentido a los *parámetros objetivos de existencia.* Nuestra problemática está compuesta por la articulación compleja entre las estructuras psíquicas y las estructuras sociales. Nos preguntamos entonces ¿cómo surge la articulación de las dos dimensiones? ¿Por qué lo psíquico no se incorpora automáticamente a lo social y más bien sigue abriendo las posibilidades de innovación? ¿Por qué lo social no absorbe a lo psíquico convirtiéndolo en una tuerca más de la gran maquinaria colectiva? ¿Cuáles son los grados de independencia de cada dimensión?

Esta serie de preguntas, que están en el seno de la reflexión de sociológica, son una suerte de provocación para centrar nuestra reflexión buscando autores que pudieran otorgar elementos útiles para la explicación.

La formación de los sistemas de sentido se da a partir de la confrontación con parámetros de existencia a los cuales la gente se enfrenta, lo que quiere decir que hay una ida y vuelta: por un lado lo psíquico es un producto de lo social, y por otro incide en él directamente. Hay efectos de lo social en lo psíquico y efectos de lo psíquico en lo social. Al confrontarse lo psíquico con lo social es lo social que produce los sistemas de sentido; pero al mismo tiempo las estructuras psíquicas están guiando al actor para influir en lo social.

Este complicado doble juego de relación entre lo psíquico y lo social tiene sus propias formas de regulación cruzada, sus grados de autonomía, y sus grados de influencia mutua. Habría una articulación de la polaridad psíquica y la social, y cada una de ellas estaría marcada por una productividad de su parte, que influye sobre ella misma, y sobre la otra a la vez: "entre la dinámica psíquica y la social se instaura una suerte de doble regulación cruzada (…). Una necesaria interdependencia se instaura entre la estructuración psíquica y la estructuración social. Esta interdependencia deja un juego abierto con distintos grados de libertad"[19]. Hay un cierto tipo de equilibrio entre los dos, como lo veremos adelante.

Tenemos entonces hasta aquí tres aspectos centrales de la problemática que son resumidos por Remy y Hiernaux de la siguiente manera:

- Los fenómenos de socialización o de "programación de lo psíquico" como tal, resultado de la historia y de la experiencia de los sujetos en las condiciones sociohistóricas en las cuales se insertan;
- Los fenómenos de retro-acción de las estructuraciones psico-afectivas socialmente producidas sobre la dinámica social y cultural.

---

[19] REMY Jean et HIERNAUX Jean Pierre, "Entre structures psychiques et structures sociales: Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives", in SAROGLOU V. et HUTSEBAUT D. (sous la dir.), *Religion et développment humain: questions psychologiques*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2001, p. 258-259.

- Los fenómenos de integración, articulación, recomposición, evolución y transformación.[20]

La primera pregunta teórica que hay que responder es cómo se producen y articulan esta lectura del sí (la cuestión psíquica) con la lectura de lo social. Para ello, ha sido pertinente acudir a Freud quien tendrá una explicación provocadora en el texto *L'avenir d'une illusion*[21] (como se verá adelante) donde explicará la génesis de la producción de sentido y los mecanismos de articulación de lo psíquico y lo social. Freud propone que los seres humanos son portadores de una fuerza psíquica muy poderosa que los anima y moviliza en búsqueda de saciar sus placeres. Sin embargo la potencia energética es caótica, perversa y contradictoria, por lo que podría ser la causa de la destrucción de la cultura y la civilización. La energía psíquica estaría confrontada a constricciones concretas, como son la propia naturaleza (la materialidad natural), la materialidad humana (la vida como un camino inevitable hacia la muerte), y la sociedad.

La energía psíquica anárquica no podría sobrevivir si no es a través de la confrontación con la cultura, que la controla y organiza. Esta coerción que viene de lo social genera una fuerte frustración en las personas. Freud se pregunta ¿por qué esta frustración no se vuelca contra lo social y lo destruye sin piedad? responde que existe un proceso complejo de interiorización de las constricciones, una manera de apropiarse de ellas para considerarlas como suyas y que parezcan emitirse desde los sujetos y no desde la sociedad. Pero el problema no termina ahí; si las coerciones vienen de los sujetos, ¿por qué el sujeto no vuelca su frustración hacia sí mismo y se autodestruye? Explica el autor que los seres humanos tienen la capacidad fundamental que consiste en elaborar sentido creyendo las constricciones que se les ha impuesto y los sufrimientos vividos por ellas, son la expresión suprema de la virtud, y una manera de encontrar lo bello. Las pulsiones frustradas encuentran una compensación en la satisfacción y el placer de la pulsión narcisista, que transforma la constricción en expresión de la virtud, y la sumisión en gozo. Esto a través de una identidad con la propia cultura y el orgullo de pertenecer a ella. Así, se genera un proceso de autoproducción de las constricciones que llegan finalmente a ser completamente asimiladas por el sujeto.

Esta dinámica implica por lo menos tres elementos que involucran a nuestra perspectiva explicativa:

- Freud propone una tensión del sí estructurado y del sí no estructurado, aquel que puede estar a la altura de la convivencia con lo social y aquel que está más cerca de "las bestias". Por tanto, sin decirlo explícitamente, Freud está constatando la existencia de una energía psíquica desestructurada que guía al sujeto hacia la estructuración para soportar cierto grado de "armonía" con lo social. Este sería el principio de la movilización afectiva, que se proyecta en un sí positivo vs. un sí negativo.
- Esta relación con el sí en búsqueda de un sí positivo (regulado), fruto de una dinámica del placer narcisista, experimenta un gozo de pertenencia a la civilización, por tanto en esta dinámica se genera la base de la legitimidad social;

---

[20] Ibid., p. 265.
[21] FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Ed. Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

hay así una lectura de lo social positivo (cultura a la cual pertenece el sujeto con orgullo) vs. un social negativo (las otras culturas despreciadas).

- Es decir que Freud estaría proponiendo la existencia de dos relaciones binarias articuladas, donde entra tanto la visión del sí como la visión de lo social. La relación con el sí y la relación con lo social estarían vinculadas a través de la construcción de un sistema de sentido que logra administrar los dos en una misma dirección. Esta sería la base para comprender la relación con el sí y la relación con lo social; es decir la articulación de la movilización afectiva a la producción de la legitimidad social.

Durkheim[22] por su parte contribuye ampliamente al debate de la construcción de sentido, pero lo hace con la particularidad de su propio sistema conceptual. Si bien su teorización es distinta, en él encontramos la idea de que en la base de la movilización afectiva está una dicotomización binaria que articula por un lado la relación con el sí y por otro la relación con lo social. A diferencia de Freud, cuya teoría se apoyará en la *represión-frustración* del sí, Drukehim parte de la *seducción* de lo psíquico por lo social, lo que podemos encontrar en la tensión "sagrado vs. profano". Este principio dicotómico no es sólo una estructuración de lectura de la realidad, sino que es, a su vez, un movimiento psíquico (o movilización afectiva), la exigencia de *pasar de una situación a otra*. Y este camino no es un recorrido individual solamente, sino además una proyección de lo social, vinculando, nuevamente, lo psíquico con lo social.

Dos elementos de Durkheim también contribuyen a la lectura del simbólico social, que son, por un lado, la idea de la relación con una cosmología que está articulada con la tensión sagrado vs. profano; por otro lado, la relación de esta dicotomía con la tensión vida vs. muerte.

Estos elementos de Durkheim hacen un puente con el tercer autor de base para la conceptualización: Max Weber[23]. Es Weber quien articula, a partir de nuestra relectura, los aportes de Freud y de Durkheim a la teoría del simbólico social.

Weber pondrá central atención a la influencia cruzada de los sistemas de sentido hacia la realidad social. Por eso su trabajo sobre la ética protestante partirá tratando de explicar cómo un *ethos* particular puede tener influencia en el desarrollo económico. Weber propondrá la construcción de una coherencia general del universo, es decir la percepción global del mundo, y una visión del sí en el mundo. También encontramos en él el principio del dinamismo de movilización afectiva del sujeto hacia un *autoperfeccionamiento*, la realización de un *esfuerzo que recae sobre sí mismo*, y por tanto un deber ser.

Es interesante la propuesta weberiana cuando propone que la fabricación de un sistema de sentido responde a las necesidades, simbólicas y materiales, de un determinado grupo social. Esto recae directamente sobre la vinculación entre estas estructuras simbólicas – y su influencia en la conducción de la vida cotidiana- para la *acción en la comunidad*, esto es, para la vida social.

Un tercer elemento que destacamos es la visión del dramatismo vital. La producción

---

[22] DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968.

[23] WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Ed. Pocket, Paris, 1994 (1er. 1964). *Economie et société*, Ed. Plon, Paris, 1971.

y representación ideal del sí se vincula a la visión de global de mundo que a su vez está articulada con ultimidades decisivas que evocan las nociones de vida y muerte, involucrando a todo el sistema simbólico en esta tensión dramática. La construcción del sistema de sentido, tendría la particularidad de articular el sí, lo social y global (todo lo que existe), con un involucramiento vital que trae la dicotomía vida vs. muerte.

El recorrido a través de Freud, Weber y Durkheim nos permite construir la teoría del simbólico social a partir de la construcción y producción de estructuras de sentido que articulan la lectura de lo social con la lectura del sí.

Sin embargo, nos queda la pregunta sobre el por qué estas estructuras psíquicas se mantienen en un determinado equilibrio, y sobre todo el cuestionamiento del por qué se transforman.

En esta dirección, es interesante la propuesta de Bourdieu cuando sugiere que las estructuras cognitivas de los agentes tienen una *complicidad* con las estructuras objetivas, "existe una *correspondencia* entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social (…) y los principios de visión y de división que los agentes le aplican"[24].

Sin embargo los "equilibrios provisorios" de esta relación de lo psíquico con lo social no dejan de tener sus desencuentros y sus tensiones[25]. Como ya lo habría anunciado Reich en 1933, las estructuras psíquicas tienen tantas contradicciones como los tienen los parámetros de existencia; lo que sucede en la realidad social, anárquica, contradictoria y desordenada, también se refleja en el sistema de sentido: "los hombres desarrollan siempre en su estructura psíquica una contradicción que corresponde a la contradicción que existe entre las repercusiones de su situación material y las repercusiones de la estructura ideológica de la sociedad"[26]. Esto implicaría la existencia de distintos grados de interiorización, contradictoria, de la realidad social. En este sentido, la reflexión de Reich también es rica cuando nos propone que "la ideología se transforma más lentamente que la base económica (…). Las estructuras psíquicas están atrasadas con respecto al desarrollo de las relaciones materiales de donde provienen y que evolucionan rápidamente, y entran en conflicto con las formas de vida anterior"[27].

La elaboración de un nuevo sistema de percepción sería la respuesta a un desencuentro entre estructuras psíquicas y sociales; es decir que el fracaso de la transacción entre las dos dimensiones (que puede ser producido por el cambio de la situación social y por la "caducidad" de algunos elementos de las estructuras construidas anteriormente), conduce al sujeto a la búsqueda de nuevas transacciones, y por tanto nuevas estructuras de sentido que logren articular de manera más exitosa lo psíquico y lo social; "en el fracaso está el punto de partida de las transacciones simbólicas nuevas"[28]. Esta sería, a nivel hipotético y como lo intentaremos demostrar en el transcurso de la obra, la génesis de la transformación simbólica.

Pero todavía nos queda una pregunta. ¿Qué se modifica y qué no en esta

---

[24] BOURDIEU Pierre, *La Noblesse d'Etat, grandes écoles et esprit de corps*, Ed. Minuit, Paris, 1989, p. 7. El subrayado es nuestro.
[25] REMY et HIERNAUX, Op. Cit., p. 259.
[26] REICH W., *Psychologie de masse du fascisme (1)*, Ed. La pensée Molle, 1970, p. 15.
[27] Ibid., p. 16.
[28] REMY et HIERNAUX, Op. Cit., p. 268.

transformación simbólica y por qué? Esta es la respuesta que entregamos al lector en la parte final.

Metodología, materiales y procedimiento

1. Metodología

La investigación se realizó haciendo uso del método de análisis estructural de contenido, desarrollado ampliamente por Jean Pierre Hiernaux. El método es de suma utilidad en los casos de estudios donde se pretende escarbar los sistemas de sentido implicados en un determinado conglomerado humano. Siendo un método de descripción estructural, se trata de describir los sistemas de percepción y de representación de materiales concretos que puedan someterse al análisis.

El método parte de la premisa de la existencia de contenidos culturales en textos, discursos o distintos modos de expresión concreta. A partir de ellos, se trata de llegar a los "contenidos" culturales de la gente. Se pretende ver los sentidos como "orientaciones a largo plazo, autónomas de la relación a la circunstancia"[29] que despliegan los actores en los documentos. Interesa descubrir, en una primera instancia, la "manera de ver las cosas", el sentido de percepción que existe detrás de los materiales, las implicaciones subyacentes del sistema de sentido[30].

Es claro que el estudio de estos modos de percepción y estructuras de sentido no tiene por objetivo sólo comprender la lógica propia a la estructura simbólica, sino sobre todo, se les pone atención por la importancia que tienen en el plano de acción, es decir que al "estructurar y orientar la percepción, tienden también a estructura y orientar el actuar. Estos sistemas pues, son captados como principios organizadores, a la vez de la percepción y del comportamiento"[31].

El análisis de pretende así "hacer salir" de los documentos las estructuras preexistentes en la cabeza de los sujetos, es decir los sistemas de sentido interiorizados que operan tanto en los materiales a ser analizados como en la vida cotidiana, pues dichas estructuras están arraigadas de forma consciente o inconsciente, pero se expresan a través de mecanismos concretos.

El método plantea que las grandes tensiones de un sistema de sentido se expresan en códigos dicotómicos, que al asociarse y oponerse con otros, forman estructuras complejas con "lugares estructurales comunes", es decir con unidades de sentido en las cuales se organizan los principales parámetros de percepción.

Al hablar de "modelo cultural", y a través del análisis de distintos textos, se trata de llegar a modelos que trasciendan un sujeto concreto, y se conviertan en modelos que son

---

[29] REMY Jean, "L'analyse structurale et la symbolique sociale. A partir du texte du Cardinal Danneels", in *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Ed Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990, p. 113.
[30] HIERNAUX Jean Pierre, "Analyse structurale de contenus et modèles culturels, Application à des matériaux volumineux", in VV.AA., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Ed. Armand Colin, Paris, 1995, p.113.
[31] Ibid., p. 114.

comunes a una sector mucho más amplio, a un conjunto de personas que responden a una estructura similar de funcionamiento.

"Se trata de extraer los 'modelos culturales', a partir de las manifestaciones que ellos estructuran en materiales diversos, -y de los cuales forman el 'contenido'. Esto es, extraer los sistemas de sentido típicos que orientan el comportamiento de los sujetos y que son interiorizados y socialmente producidos, reproducidos o transformados. Este 'programa' de base puede esquematizarse como sigue:

Materiales	→	Contenidos Sistemas de sentido	→	Condiciones sociales de producción, de Aparición, de persis-tencia o de transfor-mación"[32]
Manifestación		Modelos culturales		

Según la explicación de Jean Remy, existen dos lógicas actuantes en los materiales: la explicativa y la implícita. La primera tiene las siguientes características: "es el orden aparente en el discurso –el plano del texto- es importante; la lógica es deductiva en una u otra modalidad (el actor quiere convencer)…"[33]. La segunda más bien se caracteriza por ser "estructura a-temporal (el orden aparente de códigos no tiene importancia; el código de base puede aparecer tanto al medio como al fin del texto); la estructura se organiza sobre la una lógica de implicación; la estructura no es antropocéntrica"[34]. Nuestra lectura se ubica en la búsqueda de la lógica implícita del material para comprender las implicaciones de lo que se dice, ir al fondo del sentido último del discurso para analizar sus consecuencias. Sin embargo, se pretende además entrar en la lógica de la acción, por lo que se trata de buscar las combinaciones distribuidas dentro del estatus actancial.

Para desmenuzar el "simbólico social" en su dinamicidad de la acción, analizaremos los códigos principales que aparezcan en los materiales, buscando en ellos las categorías de percepción del "espacio, del tiempo, de las acciones positivas o negativas, de los ayudantes a sus acciones o los opositores, de las fuentes o destinadores de los elementos precedentes, de los resultados últimos o proyectos que involucran a la acción, en fin, de la percepción de los estados positivos o negativos de sí mismo"[35].

En búsqueda del simbólico social se analizará en los códigos no sólo la suma de cualidades de los términos, sino la **combinación** entre ellos que nos permita adentrarnos en el modelo mismo: "El modelo cultural que encontrado permite construir una visión global en la medida en que no es simplemente la suma de códigos, sino que se impone una combinatoria de ellos, suponiendo a la vez los diferentes planos y los principios de jerarquización (…). La elaboración de un modelo cultural a partir de estas combinatorias supone poner en evidencia las categorías de los códigos ordenados en el espacio, el tiempo, la cualificación, y la acción"[36].

---

[32] Ibid., p. 115.

[33]REMY Jean, VOYE Liliane et SERVAIS Emile, *Produire ou Reproduire, Une sociologie de la vie quotidienne, Tome 2***,** Ed. Universiaires, Bruxeles, 1991, p. 22.

[34]REMY Jean, "L'analyse structurale et la symbolique sociale…", p. 113.

[35]Ibid., 139.

[36]REMY, VOYE et SERVAIS, Op. Cit., p. 24

Así, intentaremos la construcción de gráficos explicativos desarrollando el orden simbólico y poniendo atención a la valoración del sujeto para emprender su proyecto en la acción: "en nuestra perspectiva, el orden simbólico designa las articulaciones específicas a través de las cuales los sistemas de sentido socialmente producidos estructuran la economía afectiva de los actores y la movilizan a favor de las legitimidades implicadas"[37].

Esta perspectiva metodológica tiene la virtud de encontrar y describir, de los materiales específicamente seleccionados (a través de las técnicas explicadas), el problema central que se refiere a nuestro sujeto. Analizando en detalle, buscaremos comprender la transición del discurso estrictamente religioso hacia un discurso político-religioso y su nueva manera de organización, incorporando elementos tanto políticos como religiosos para la construcción de sentido y la movilización afectiva en búsqueda de una acción.

Estamos entonces frente a la recomposición de discursos político-religiosos gracias a coyunturas sociales específicas que permiten la transición. Bien afirma Remy que "el análisis de las recomposiciones en el plano simbólico permite comprender cómo las transformaciones culturales se articulan en las trayectorias individuales (…). En todos aquellos momentos de transición, es interesante ver cómo los trazos simbólicos potencialmente disponibles son reapropiados en una composición parcialmente nueva. Así, las estructuras simbólicas no son simplemente los elementos de estática social. Son también fuentes para engendrar las nuevas interpretaciones"[38]. Analizar esta transición simbólica en el caso boliviano, y comprender la gestación de una nueva estructura de sentido, será el desafío de la investigación.

2. Materiales

Para aplicar el método de análisis estructural se requieren de materiales concretos. En la investigación queremos centrar el análisis sobre tres polos que son de particular riqueza para el análisis. Para ello se conformó un corpus de materiales en cada uno de los casos.

i. Iglesia y Sociedad en América Latina. El primer ejemplo es de aquella institución que tuvo una importancia fundamental para el discurso cristiano – revolucionario de la época. Primeramente, se ubicó a los principales actores que participaron en ella, y se les realizó entrevistas en profundidad para extraer un primer sistema de sentido, se hizo la transcripción de todo el material (fueron 7 entrevistas, algunas en Europa y otras en Bolivia). Luego se recolectó todos los materiales públicos de ISAL que estaban a disposición en hemerotecas o que fueron guardadas en bibliotecas personales (en total 32 documentos). Con las dos fuentes, se logró consolidar un corpus lo suficientemente rico como para realizar el análisis.

ii. Mauricio Lefebvre. Se buscó las bibliotecas internacionales que hubieran guardado información de Maurico Lefebvre (Biblioteca de los oblatos en Roma, Biblioteca de los oblatos en Montreal, archivos en Bolivia, archivos en Bélgica, etc.). Se logró conseguir las cartas que regularmente escribía a sus amigos en Canadá, desde 1953 hasta 1970. A este cuerpo de documentación,

[37]REMY et HIERNAUX, "Utopies et crises de l'ordre symbolique: Essai de conceptualisation et d'instrumentation pour des analyses comparatives", in *The annual review of the social sciences of religion*, Volume 6/ 1982, p. 24.

[38]REMY Jean, "L'analyse structurale...", p. 131.

se incorporó algunas declaraciones públicas de circulación local, artículos en revistas nacionales o internacionales.

iii. Néstor Paz. Con respecto a las fuentes concretas sobre Néstor Paz, se cuenta con un material numeroso y muy rico en contenido. Desde joven solía escribir un "diario de oración" en el cual iba plasmando su "relación con Dios" en el día a día, dejando sus inquietudes, angustias, esperanzas, etc. Así, ese material fechado que muestra con claridad todo el desarrollo de su pensamiento, ofrece una rica veta de investigación. Además, Néstor Paz escribía poesías, en las cuales mostraba su manera de ver el mundo. Por otro lado, dado que el autor vivió muchos años en el extranjero, hay una numerosa cantidad de cartas a familiares y amigos, donde además de narrar su vida cotidiana, ofrece sus apreciaciones de lo que considera importante. Finalmente, en los últimos meses de vida en la selva, Néstor Paz escribió cuidadosamente un "diario de campaña". Como se ve, se cuenta con un corpus completo sobre el sujeto que consta de: diario de oración, correspondencia con amistades y familia, poesías, diario de campaña.

El material del autor ofrece la particularidad entonces de poder analizar en detalle los problemas, tensiones y formas de construcción de sentido en Néstor Paz Zamora, pudiendo ver periódicamente su proceso de cambio. En general, el estatuto teórico de sus textos se encuentra más en el plano de lo afectivo y de la movilización y tensión interna, y su búsqueda de coherencia entre él y su proyecto social.

3. Procedimiento analítico

Una vez recolectados y transcritos todos los materiales, se procedió a aplicar el método de análisis estructural a cada uno de ellos. Cada corpus se lo dividió en dos tiempos, uno de inicio y el segundo de llegada. Primeramente se buscó los grandes códigos disyuntivos, y se fueron formando estructuras que constituían la base del sistema de sentido. Luego se analizó la combinación de los códigos, organizados en distintos planos de percepción (espacial, temporal, el eje de la relación con el sí, los actores sociales, etc.). Se sacó modelos sintéticos de cada período, así como los esquemas actanciales. Finalmente, se realizó la comparación entre los dos momentos de los actores, para comprender y explicar los mecanismos de transformación de los sistemas de sentido y la construcción de nuevos dispositivos psíquicos.

Plan general de la obra

El texto está dividido en tres partes.

En la primera parte abordamos los aspectos teóricos generales que guían la investigación. Para ello, hemos hecho una división de dos capítulos. En el primero recorremos a los autores clásicos que sirven de base para la construcción del objeto teórico de conocimiento. Acudimos a Freud, Durkheim y Weber. Hay que hacer notar que en el uso de cada uno de los actores se hizo una lectura selectiva, tomando los textos y los pasajes que fueran de mayor utilidad para la construcción de una teoría de los sistemas de sentido y de los simbólicos sociales. En el segundo capítulo realizamos la lectura de la

teoría del simbólico social propiamente dicho, para lo cual acudimos a los textos de Hiernaux, apoyando el enfoque con aportes de Remy, Bourdieu, Todorov y otros autores. Asimismo, se realiza una explicación sucinta de los principios del método de análisis estructural y su operacionalización para la investigación empírica. En el mismo capítulo, se realiza una reflexión sobre la transformación simbólica, tratando de mostrar cómo se dan los mecanismos de transformación a escala teórica, ilustrando con algunos ejemplos concretos.

La segunda parte está dedicada al contexto histórico. Si bien algo se ha avanzado en la presente introducción, en dicho capítulo realizamos un paseo por los acontecimientos históricos en Bolivia dentro de los cuales se desarrolla la experiencia de la transición simbólica de los actores estudiados. Tocamos así la coyuntura política comenzando con la Revolución de 1952, el período militar y el ascenso de Juan José Torres a la presidencia de la República, continuamos con la situación de la Iglesia, describimos los días de la guerrilla de Teoponte y terminamos con un pasaje sobre la situación del Partido Demócrata Cristiano. La selección de los acontecimientos históricos descritos en el capítulo tiene el objetivo de mostrar los aspectos que tienen influencia para nuestro objeto de estudio. Así, se deja de lado una serie de eventos del período que, si bien pueden tener importancia, no son centrales la investigación. En este sector no hemos querido profundizar en el contexto, se podrá criticar no haber acudido a otros autores más que los clásicos narradores históricos del período (Dunkerley y Klein), pero, como lo dijimos, el objetivo es solamente describir el escenario donde se juegan las nuevas opciones político-religiosas.

No se ha abordado el contexto histórico latinoamericano o internacional. Si bien algo se toca en la presente introducción, la bibliografía al respecto es amplia y rica, por lo que un resumen sintético del período no hubiera aportado nada extraordinario a la comprensión del fenómeno. En este sentido, lo expuesto hasta aquí ubica al lector en la situación internacional en la cual se llevan a cabo los acontecimientos de los años 60 en Bolivia.

La tercera parte está dedicada al análisis empírico. Lo hemos dividido en nuestros tres grandes estudios de caso. Empezamos con ISAL, que es la organización en la cual muchas personas se sienten involucradas y participan en ella, por lo que nos da un panorama general de la transformación. El quinto capítulo está dedicado a Mauricio Lefebvre, y el último a Néstor Paz. Los dos casos son ricos por el hecho de la cantidad de información original que se posee de cada uno. Sin embargo le hemos dedicado una considerable mayor cantidad de páginas a Néstor Paz porque, dado que de él contamos con mayor información y muy rica en contenido, podemos hacer un análisis minucioso, tomando pasajes y desglosándolos en detalle. Así, se ha dividido en tres partes que sirven para seguir los pasos paulatinos de transformación, las contradicciones y soluciones finales. Este capítulo es el que metodológicamente se siguen más fielmente los pasos del análisis estructural y se utilizan la mayor cantidad de gráficos explicativos.

Finalmente, llegamos a las conclusiones generales, donde hacemos un resumen de los hallazgos de la investigación.

PRIMERA PARTE: ELEMENTOS TEORICOS

CAPITULO I
LAS FUENTES TEORICAS DEL SIMBÓLICO SOCIAL: FREUD, DURKHEIM, WEBER

"El hombre sobre todo lleva en sí un número considerable de pulsiones. Porque no solamente conserva la mayor parte de sus pulsiones animales, sino que también produce nuevas; es decir que no sólo su cuerpo sino también su Yo está teñido de afectos"

Ernest BLOCH[39]

"Negar nuestros impulsos es negar lo que nos hace humanos"

The Matrix

[39]BLOCH Ernest, *Le principe Espérance I*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 66.

En los apartados que siguen pretendemos construir nuestro objeto teórico de conocimiento; particularmente, desarrollaremos la noción de "simbólico social". Queda claro que tenemos como tarea el construir una herramienta de análisis que nos permita comprender y analizar las experiencias humanas, y explique cómo y por qué la gente activa sus energías psíquicas hacia búsquedas particulares.

Partimos de la reflexión en torno a "la religión", término que desde un inicio suscita una serie de preguntas: ¿Dónde encontramos hoy lo "religioso"? ¿Cuáles sus modalidades de expresión? ¿Cómo definir lo que sí es "religioso" y lo que no lo es? La sociología contemporánea se pone una serie de cuestiones a las cuales no se puede responder con facilidad, y por el contrario, hay que releer las teorías explicativas para volver a planear el tema.

Es necesario entonces realizar una primera distinción con respecto a este término. Por un lado, si seguimos el razonamiento de las instituciones religiosas o de la gente en la vida cotidiana, tenemos se suele definir la religión como: la Iglesia, la oración, las celebraciones, etc. Así, quedaríamos atrapados en el estudio de un fenómeno que cada vez es menos importante, pues en una sociedad "secularizada", "moderna" y "racional" como la contemporánea, la participación y presencia de las instituciones religiosas está claramente en decadencia. Sin embargo, si reconstruimos nuestro objeto a partir de nuevos parámetros de lectura para comprender lo que moviliza a la gente, estaremos ante un fenómeno que no puede dejar de tener importancia.

En este sentido, tiene mucha razón F.A. Isambert cuando dice que "la vida religiosa no se puede reducir ni a un sistema de creencias intelectuales, ni a la observación de un sistema de prescripciones. Son las disposiciones fundamentales del ser humano las que están en juego"[40]. La sociología tiene que construir su propio concepto sociológico a través de herramientas que le permitan analizar más de lo que el sentido común denomina como religioso. "No todo lo que brilla es oro", recuerda el dicho popular. Y es cierto, no todo lo que se llame a sí mismo religión será para nosotros necesariamente nuestro objeto de estudio. Y más, algunas experiencias que no se dicen "religiosas" pero que tienen un funcionamiento de acuerdo a los parámetros que definimos, serán tomadas en cuenta en nuestro trabajo.

El procedimiento será entonces ir a las fuentes de la teoría del concepto de "simbólico social" para reconstruir una noción que nos permita explicar cómo y porqué la gente se moviliza hoy. Este recorrido lo haremos siguiendo básicamente a tres autores: Freud, Durkheim, Weber.

---

[40]ISAMBERT, *La psychologie sociale et certaines de ses applications à la sociologie religieuse*. Actes de la 5º Conférence internationale de sociologie religieuse, Casterman, Paris, p. 50. Citado por HIERNAUX Jean Pierre, *De l'objet 'religieux' aux 'symboliques sociales' - une préfiguration sous forme de viatique*, document de travail, septembre, 1993.

I.- Sigmund Freud: La religión como una ilusión

> "Las luchas por el monopolio de la definición del modo de producción legítimo contribuyen a reproducir continuamente la creencia en el juego, el interés por el juego y los envites, la *illusio*, de la que también son fruto. Cada campo produce su forma específica de *illusio*, en el sentido de inversión en el juego que saca a los agentes de su indiferencia y los inclina y los dispone a efecctuar las distinciones pertinentes desde el punto de vista de la lógica del campo, a distinguir lo que es *importante* ("lo que me importa, *interest*, por oposición a "lo que me da igual", *in-diferente*). Pero también es igual de cierto que una determinada forma de adhesión al juego, de creencia en el juego y en el valor de los envites, que hace que valga la pena jugar el juego, está en el origen del funcionamiento del juego, y que la *colusión* de agentes en la *illusio* está en la base de la competencia que los enfrenta y que hace que el juego sea el juego. Resumiendo, la illusio es la condición del funcionamiento de un juego del que también es, por lo menos parcialmente, el producto"
>
> Pierre BOURDIEU[41]

Tomamos el texto "L'avenir d'une illusion" como referencia básica para nuestro trabajo, donde el autor plantea algunos conceptos fundamentales para la comprensión del fenómeno[42], luego realiza un recorrido por la génesis y la evolución de la experiencia religiosa hasta la sociedad que le tocó vivir (sociedad occidental de la segunda década de este siglo), y finalmente intenta mostrar cómo la religión puede ser considerada como una ilusión. Ilusión, término que proveniente del latín illusio, illudere y que trae referencia a lo lúdico, denota hacer creer algo, falsificar la realidad haciendo creer que algo es cierto cuando no lo es, "error de los sentidos que nos hace tomar las apariencias por realidades", crear el escenario de para un espectáculo, jugar falseando lo aparente como cierto, engañar...[43]

1. El Problema.

La primera aclaración de Freud es lo que entiende por cultura humana: "… todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y **se distingue de la vida de los animales**"[44], y asume "cultura y civilización" en la misma dirección. La cultura humana está condicionada por dos elementos centrales: la necesidad de dominio de la naturaleza para satisfacer las necesidades y por tanto los medios para hacerlo, y la

---

[41]BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Ed. Seul, Paris, 1992, ps. 316-317. Edición castellana: *Las reglas del arte*, Anagrama, 1995, Barcelona, p. 337.

[42]Hacemos una distinción entre conceptos fundamentales y conceptos descriptivos. Los primeros teorizan fenómenos intrínsecos a los hombres, presentes en todo tiempo y espacio, designan un concepto cuya existencia no está sometida a la variación temporal o espacial, siempre están ahí de una u otra forma (por ejemplo el poder); los segundos hacen referencia más bien a momentos y fenómenos específicos, fruto del proceso histórico y de la particularidad del grupo al cual se hace referencia (por ejemplo la noción de clase en el marxismo, es considerada como el resultado de una conformación histórica particular). Freud en este trabajo propone la idea de "ilusión" como concepto fundamental; la "religión" aparece como la concretización específica (propia a una etapa del desarrollo de la humanidad, o sea concepto descriptivo) de un fenómeno general que es la "ilusión".

[43]*Diccionario pequeño Larousse*, Madrid, 1991, p. 481.

[44]FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, ed Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 6. Las negrillas son nuestras. La versión castellana es: "El porvenir de una ilusión", en *Psicología de las Masas*, Ed. Alianza, Madrid, 1989. La lectura original se la realizó de la edición en francés, pero para la traducción se acudió a la castellana. Todas las citas corresponden a la edición francesa.

organización de las relaciones sociales: "Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables".[45]

Estos dos elementos de la cultura están directamente relacionados: primero porque las relaciones entre las personas están ligadas a la satisfacción de las necesidades que se pueden saciar con lo que se tiene al alcance en la natura; segundo porque el hombre, tomado separadamente, puede entrar en una relación con otro que lo tome como objeto, utilizándolo como objeto sexual o como fuerza de trabajo; y finalmente porque cada individuo "es **virtualmente un enemigo de la civilización,** a pesar de tener que reconocer su general interés humano"[46].

Para Freud el hombre posee una energía psíquica primitiva (pulsiones, tensiones, impulsos) que si no es controlada puede destruir la civilización "ha de contarse con el hecho de que **todos los hombres** integran **tendencias destructoras** –antisociales y anticulturales- y que en gran número de personas tales tendencias son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana"[47].

Así, la cultura debe entonces defenderse de estos impulsos del individuo; "La cultura ha de ser **defendida contra el individuo**, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso **defenderla contra los impulsos hostiles de los hombres** los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificada pueden también ser utilizadas para su destrucción"[48]. Para Freud la cultura debe imponerse y exigir un sacrificio a sus miembros en nombre de hacer posible la vida en común, y lo hace a través de una minoría que impone una serie de restricciones a una mayoría agresiva y naturalmente destructiva.

Siendo que la cultura debe defenderse de las pulsiones primitivas humanas, se ve en la necesidad de la creación de directrices restrictivas de comportamiento. Según Freud, se ha avanzado mucho en el dominio de la naturaleza para ponerla al servicio de los hombres, pero no sucedió lo mismo con las relaciones en la humanidad. Desde el primer hombre hasta el de hoy, incluso con todo el avance cultural de las sociedades contemporáneas, no se ha logrado crear una nueva regulación social en la cual el hombre trabaje y actúe espontáneamente realizando el sacrificio por la civilización, y que no requiera de obligaciones y restricciones: "Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegará las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello. Parece, más bien, que **toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos**, y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los individuos

[45]Ibidem.
[46]Ibidem.
[47]Ibid., p. 7.
[48]Ibid., p. 6.

humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes”[49].

En esta perspectiva es entonces necesario que toda civilización se construya sobre la base de las restricciones y el control de los instintos de los hombres, ya que éstos no lo harán naturalmente, pues no pueden luchar contra sus propias pulsiones, “en resumen: el hecho de que **sólo mediante cierta coerción** puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y **la ineficacia de los argumentos contra las pasiones**”[50].

Esta situación primaria lleva, según la lectura de Jean Pierre Hiernaux, a "la instauración de un **orden** (en sí) contra el **desorden** (destructor) que los instintos como éstos implican. El medio indispensable es la **constriccion**, pero ella implica **sacrificios** que incitan a la **revuelta**”[51].

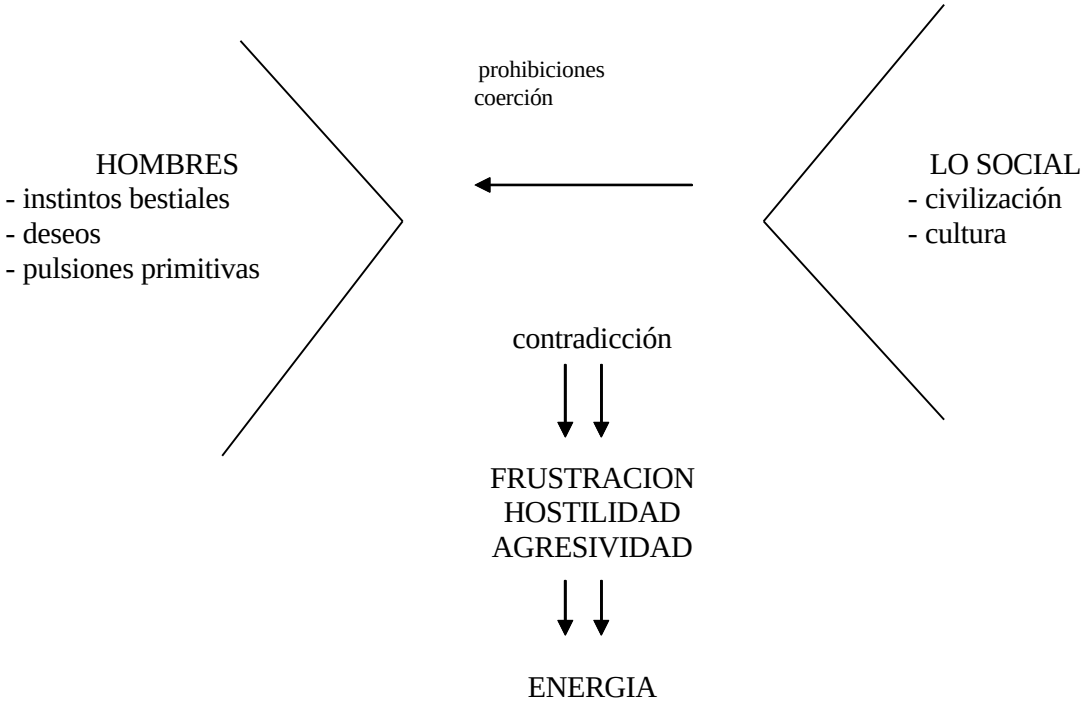
Las preguntas que surgen son ¿cómo administrar los sacrificios que se han impuesto a los hombres al controlar sus instintos? ¿Cómo **reconciliar y recompensar** la contundente imposición? ¿Cómo **indemnizarlo** por lo que se le obliga en bien de la civilización? ¿Cómo justificar y dar sentido a la acción de autocontrolarse? ¿Cómo reconciliar el hombre y la sociedad?

Freud propone que si bien existen de restricciones para los hombres, a su vez la civilización crea una serie de reconciliadores que los recompense, que se constituyen como el patrimonio espiritual de la cultura (entre los cuales se encuentra el arte por ejemplo); por lo que tenemos, en la relectura de Hiernaux, un código coerción-constricción / compensación-reconciliación-indemnización (aspectos espirituales).

Con lo expuesto hasta el momento, tenemos que el hombre posee naturalmente una serie de pulsiones primitivas que tienen que ser controladas en bien de la cultura y la civilización a través de restricciones y obligaciones (es decir una privación de sus instintos bestiales, libertad natural diría J.J. Rousseau), que impiden al individuo convertirse en un destructor de la humanidad. Este proceso genera en los hombres **frustración** (entendida como instinto no satisfecho), sentimiento surgido por la prohibición y privación de aquéllas pulsiones. Las primeras privaciones en la humanidad fueron el incesto, el canibalismo y el deseo de placer por la muerte; es decir la idea de controlar al "pequeño caníbal incestuoso".

---

[49]Ibid., p. 7.
[50]Ibid., p . 8.
[51]HIERNAUX Jean Pierre**,** *Lire pour Méditer, Documentation de référence pour le cours "Systèmes symboliques et religion"*, policopiados, Louvain la Neuve, enero-junio 1997, p. 1.



Es importante destacar que, según Hiernaux, Freud propone que los sujetos poseen una **energía instintiva** primaria y anárquica, pero poderosa, que intenta ser controlada y estructurada por la coerción proveniente del orden social, es decir que, siguiendo el principio de Lavoisier ("en la naturaleza nada se pierde, nada se crea, todo se transforma"), existe "una energía que, aunque esté sometida a la constricción o a la represión, no desaparece: **ella se desplaza, se transforma, se reinvierte…**"[52]. Así, para Freud, la carga energética instintiva, privada de sus impulsos "naturales" por la constricción social, tiende, en un primer momento, a reinvertirse en "frustraciones". En esta etapa, en este "momento energético" el instinto y sus deseos se quedan constreñidos, pero listos para entrar en un nuevo circuito energético. Esta constatación es importante porque permite comprender la noción de energía que se desplaza al interior del sujeto hacia distintas esferas, y en un momento dado se convertirá en movilización afectiva hacia objetivos y fines.

Una vez comprendidos los orígenes de la frustración, la pregunta es por qué la sociedad no se desintegra, por qué no hay una revuelta y atomización social, por qué no se genera una sociedad de frustrados que no se pueda sostener. Es decir cuáles son los mecanismos para sobrellevar la prohibición y reconstruir la vida canalizando la energía contenida hacia otras direcciones. La respuesta se la da en dos sentidos: por un lado, Freud propone que existe un progreso en el alma humana desde el inicio hasta nuestros días: "Podemos iniciar aquí uno de tales progresos anímicos. Una de las característica de nuestra evolución consiste en la **transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna** por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el ***super-yo***, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos"[53]. Sin embargo, se remarca que el grado de interiorización de las prohibiciones varía de una a otra, ya que la historia de las privaciones también va cambiando. Se trata finalmente de la conformación histórica de un *super-yo* (conciencia moral) que el sujeto porta consigo por el hecho de pertenecer a una cultura determinada. Por otro lado, para Freud no es sólo el grado de interiorización de las prohibiciones (reglas culturales - *super-yo*) lo que le da estabilidad a la civilización; también

[52]Ibid., p. 4.
[53]Freud, Op. Cit., p. 11.

está la **satisfacción** que emana por cumplir los ideales (es decir lo que se considera como lo más elevado), o sea con una serie de imperativos que al realizarlos generan un goce y orgullo narcisista en quienes pertenecen a dicha civilización, y por lo tanto un apego a la cultura y al orden social:

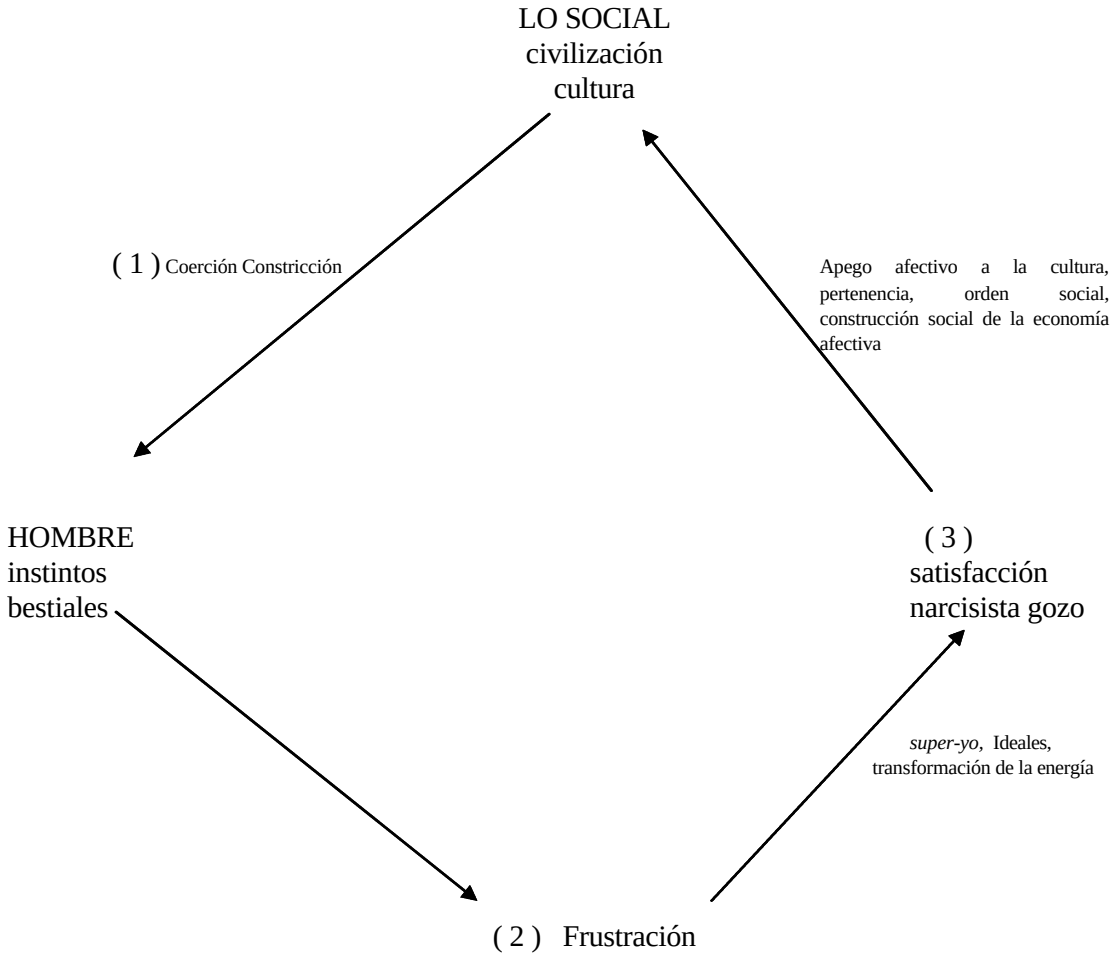
> "Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluir entre los bienes espirituales de una civilización sus ideales; esto es, las valoraciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos **más elevados** a los que deberá aspirarse (…). **La satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es de naturaleza narcisista** y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes"[54].

Hiernaux añade algunos comentarios. Primeramente se identifica un código constricción-prohibición / compensación (compuesto por el *super-yo* - conciencia moral - e ideales); es decir que, en la lógica de Freud, "la frustraión que se deriba de las privaciones impuestas o asumidas, encuentra su compensación bajo la forma de satisfacciones desplazadas, o recentradas. Es el reavivar otro componente de la dinámica afectiva primaria: el narcisismo…"[55].

Se presenta entonces un **circuito completo de la energía:** (1) la privación (proveniente de la prohibición por parte de la energía social) produce un desplazamiento de la energía instintiva individual hacia la frustración (2), cargada de hostilidad anticultural, y que encuentra su compensación en el desplazamiento de esas energías concretas hacia la satisfacción narcisista, un proceso de transformación de la energía (3). Retomando el razonamiento de Freud, el proceso que empieza como represión hacia el sujeto, produce finalmente que el individuo hostil se apegue a la civilización y se convierta en un constructor de ella, ya que al sentirse integrado siente un gozo narcisista de pertenencia a una cultura superior a las demás:

---

[54]Ibid., p. 13.
[55]Hiernaux, Op. Cit, p. 6.



Lo que se puede observar en este proceso es la **socialización del libido** o **la construcción social de la economía afectiva**: "En efecto, a una reserva energética instintiva y anárquica se impone, bajo el efecto de la constricción social, un modo de organización o de regulación ("economía") que reprime la expresión de ciertas tendencias ("antisociales") transfiriendo su carga energética hacia una optimización de otras tendencias, "socialmente favorables" (en las cuales el narcisismo es una clave). Así, opera un verdadero "(re)modelaje" de la arquitectura del líbido de los sujetos…"[56].

El problema no se limita a la imposición de prohibiciones sociales, sino a la "auto producción" de obligaciones, como condiciones que el sujeto se pone a sí mismo. Esto no implica una acción libre en la cual el sujeto por pura filantropía decide reprimirse en bien de lo social. Tampoco se trata de hacer sólo una teoría pura del condicionamiento mecánico hacia el individuo. La relación que proponemos es de "autoproducción-obligación". Es decir, existe un trabajo realizado por el sujeto sobre él mismo, pero que no es completamente libre, sino condicionado por una serie de elementos, que provienen tanto del propio sistema psíquico del sujeto y la experiencia vivida por él, como por el contexto social en el que se encuentra. La autoproducción entonces está directamente ligada con la obligación; se trata finalmente de un trabajo psíquico del sujeto, pero que en el límite se le presenta sin opción, es decir "condicionado" por una serie de parámetros.

[56]Ibidem.

Para comprender esta situación de autoproducción del sí con cierta autonomía pero enmarcada dentro de los parámetros que limitan la propia producción, es conveniente recordar la aclaración hecha por Bourdieu cuando explica cómo se forma el habitus:

> "El habitus hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción, y sólo estas. A través de él, la estructura que lo produce gobierna la práctica, no por vía de un determinismo mecánico, sino a través de las constricciones y límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y, por tanto, estrictamente limitada, el habitus sólo es difícil de concebir si permanecemos encerrados en las disyuntivas tradicionales, que aspira a superar, del determinismo y la libertad, del condicionamiento y la creatividad, de la consciencia y el inconsciente o del individuo y la sociedad. Debido a que el habitus es una capacidad infinita de generar en total libertad (controlada) productos -pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura están tan alejada de una creación imprevisible novedad como de una simple producción mecánica de los condicionamientos iniciales"[57].

Pero volvamos a nuestro autor de referencia. En el proceso que explica Freud -releído por el simbólico social-, la "autoproducción/obligación" tiene la implicación de los referentes simbólicos VIDA / MUERTE y MUERTE / VIDA. Expliquemos. El individuo sólo muriendo a parte de sí mismo, es decir a su ser pulsional inicial y primitivo (el pequeño caníval salvaje), deviene capaz de vivir en lo social. Mato a una forma de vida de mí, para que otra forma de mi vida sea posible, y esta "otra forma" de ser de mí mismo es aquella capaz de sobrevivir en las condiciones de obligación y privación a las cuales estoy sometido por parte de la civilización y la naturaleza. Matar a una potencialidad del sí, para que otra potencialidad sea posible, y es la segunda la que podrá sobrellevar el juego de restricciones y frustraciones provenientes de la cultura. Así, la vida que promuevo en mí, implica la muerte de una forma de ser, pero a su vez, la vida de la parte más apta para desenvolverme en mi mundo.

Si retomamos el desarrollo conceptual de Freud, vemos que hasta el momento no ha utilizado la palabra Religión, y ahora lo hace proponiendo que es la religión la parte mas importante del ideal de una civilización: "No hemos citado aún el elemento más importante del inventario psíquico de una civilización. Nos referimos a **sus representaciones religiosas** –en el más amplio sentido- o, con otras palabras que más tarde justificaremos, a **sus ilusiones**"[58]. Así, la religión sería el ideal o la ilusión mejor elaborada que la sociedad propone a sus miembros para justificar el control de la vida social.

2. La Religión como ilusión.

Para Freud las ideas religiosas son dogmas a los cuales se prohíbe poner en duda su autenticidad, exigiendo sólo una adhesión militante como un acto de fe, por tanto, la relación con los referentes culturales está marcado por lo afectivo: "[las representaciones religiosas] son principios o **dogmas** sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) (…).

---

[57]BOURDIEU Pierre, *El sentido práctico*, Ed. Taurus, Madrid, 1991, p. 96. Los subrayados son nuestros.
[58]Freud, Op. Cit., p. 14.

Particularmente estimados por ilustrarnos sobre lo más importante e interesante de la vida, ha de considerarse muy ignorante a quien nada sabe de ellos, y el que no acoge entre sus conocimientos, puede tenerse por considerablemente enriquecido"[59].

Es claro entonces que las creencias religiosas tienen la característica de ser dogmas que no requieren la comprobación-experimentación empírica para quienes se adhieren a ellas. El que los dogmas sean "intocables" implica, según Hiernaux, una importante inversión afectiva por parte de quienes los comparten.

Si bien los dogmas se basan en experiencias subjetivas vividas, para Freud ese no es el único elemento. Estos se presentan como un resultado de un largo proceso de pensamiento que busca la comprensión de las cosas (basado en la observación y la deducción), que dieron como resultado el contenido de las creencias. Eso quiere decir que existe una acumulación de saber dogmático que a su vez es transmisible a los futuros miembros de la sociedad. Sin embargo, finalmente las doctrinas religiosas "están sustraídas a las exigencias de la razón, **hallándose por encima de ella**. **No necesitamos comprenderlas, basta con que sintamos interiormente su verdad**"[60].

Por ello el autor se pregunta en qué consiste la fuerza interna de esas doctrinas, de dónde viene su eficacidad si su reconocimiento no depende de la razón; y responde que las representaciones religiosas que se presentan como dogmas "no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. **El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos**"[61]. La religión es entonces una ilusión que realiza los deseos vitales de los hombres. Inmediatamente el autor clarifica lo que entiende por ilusión: "Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error (…). Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos, de los que se deriva (…). La ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad. Calificamos de ilusión **una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo**, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que **la ilusión prescinde de toda garantía real**"[62]. Y volviendo a las doctrinas religiosas, propone: "todas ellas son ilusiones **indemostrables**, y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos (…). Resulta imposible aqulatar su valor real. Son **tan irrebatibles** como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellas como críticos"[63].

El contenido de la ilusión es entonces un dogma que no le interesa al sujeto comprobar si es verdadero o falso, lo importante es el aferramiento afectivo y por lo tanto su movilización hacia lo que considera como cierto; "la creencia –dice Hiernaux- no deriva entonces de la racionalidad, sino más bien de la **economía psíquica**; no es a las exigencias de la primera que ella responde, sino a las necesidades de la segunda". La economía afectiva no busca la comprobación y verificación empírica de su "ilusión", pues más bien se relaciona directamente con *las necesidades psíquicas*[64].

---

[59]Ibid., p. 25.
[60]Ibid., p. 29.
[61]Ibid., p. 30.
[62]Ibid. p. 31-32.
[63]Ibidem.
[64]Hiernaux, Op. Cit., p. 11.

El trabajo de Freud no va a estar centrado sobre el "valor de verdad" de las doctrinas religiosas, puesto que como ya lo anunció, éstas son dogmas que no interesa su verificación. Su aporte pretende más bien develar la naturaleza afectiva (psíquica) del compromiso con las creencias religiosas, lo que las convierte en ilusiones con una enorme potencialidad de movilización en los sujetos.

Una vez definida la "ilusión", Freud se pregunta si no se puede hacer la misma lectura con otras experiencias culturales:

> "La conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también de **naturaleza análoga** otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas **igualmente de ilusiones**, y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también perturbadas por toda una serie de ilusiones eróticas. Una vez despierta nuestra desconfianza, no retrocederemos siquiera ante la sospecha de que tampoco posea fundamentos más sólidos nuestra convicción de que la observación y el pensamiento, aplicados a la investigación científica, nos permiten alzar un tanto el velo que encubre la realidad exterior. No tenemos por qué rehusar que la observación recaiga sobre nuestro propio ser ni que el pensamiento sea utilizado para su propia crítica, iniciándose así una serie de investigaciones cuyo resultado habría de ser decisivo para la formación de una 'concepción del universo'" [65].

Así, Freud abre su desconfianza hacia cualquier tipo de elaboración humana que puede tener en el fondo características de ser una ilusión; distintos campos (político, científico, económico, etc.) pueden presentarse a sí mismos como creencias dogmáticas. Si bien el autor dedica su reflexión básicamente a la "ilusión religiosa", queda la invitación abierta al análisis de distintas esferas culturales, superando los límites de lo que se encierra cotidianamente en un término como la religión. Hiernaux[66] contribuye al debate: "da la impresión que **con la noción del término "ilusión" se dibuja un concepto más fundamental que aquel de "religión"** (hasta aquí presente ampliamente en los sentidos de la vida cotidiana: es lo que la gente vive y declara como "religión"). Un tal concepto, será suceptible de trascender las percepciones de lo "religioso" en términos de la vida cotidiana, para estudiar, en tanto que formas de un mismo fenómeno y una misma dinámica fundamental –que aparece tanto en las formas dichas "religiosas" como en otras formas-, un conjunto de fenómenos que pueden ser también muy diversos (más allás de la "religión" en el propio sentido restringido de la palabra), como los principios políticos, la relación con la ciencia, etc.".

3. El aporte de Freud a la teoría del simbólico social.

La exposición de la manera cómo Freud concibe lo religioso tiene el objetivo de destacar los aspectos que nos sirven para la construcción de nuestro objeto teórico de conocimiento que hemos denominado "simbólico social".

Si bien el análisis de Freud no es explícitamente bipolar, sí se puede apreciar una

---

[65] Freud, Op. Cit., p. 34 - 35.
[66] Hiernaux, Op. Cit., p. 14.

clara organización dicotómica en la construcción conceptual (como lo hace el simbólico social), donde grosso modo el autor ubica de un lado positivo (+) determinadas características (por ejemplo civilización, cultura, normas, etc.), y del lado negativo otros elementos que definen claramente la relación (instintos, pulsiones).

Uno de los aportes más pertinentes de Freud es la posibilidad de la articulación entre lo psíquico y lo social a partir de la producción de sentido; es decir que en el límite tenemos el mismo tipo de polaridad en la relación con el sí y en la relación con lo social. Un claro ejemplo tenemos en la explicación de Freud sobre la idealización de la propia cultura. Primero se constata la diferencia fundamental entre aquellos que han interiorizado la norma (y que, por tanto, ya no son enemigos de la sociedad y la cultura), y los que todavía no lo hicieron; hay una trayectoria, un camino hacia el sí positivo: "en todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento del super-yo es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos"[67].

En este pasaje vemos cómo la lectura de sí mismo atraviesa por la interiorización de la norma social para participar de la civilización. Al mismo tiempo, para que el individuo no se sienta frustrado, se construye una satisfacción ideal de orden narcisista donde el miembro de determinada sociedad se vea superior frente a otras sociedades, que las considera inferiores por ser distintas a la propia: "de este modo, los ideales culturales se convierten en motivo de discordia y hostilidad entre los distintos sectores civilizados, como se hace patente entre las naciones"[68]. Por este mecanismo, todos los miembros de una sociedad, incluso los que más sufren o se encuentran en la escala más baja de la jerarquía social, se pueden reconocer en quienes encarnan esos ideales, y, por tanto, sentirse orgullosos de pertenecer a esa civilización (por ejemplo el negro estadounidense que, si bien forma parte del grupo más segregado racialmente en Estados Unidos y cuyo modelo ideal es más bien Benjamín Franklin o el banquero moderno de Wall Street, la pertenencia a la nación donde se realiza el "sueño americano", le hace sentirse superior frente a las otras nacionalidades).

Freud explica la construcción de la lógica psíquica del sujeto, e inmediatamente da una articulación social a partir de la cual el individuo se considera superior y mira a los demás con desprecio. Aquellos que no forman parte de nuestra cultura son personas no cultivadas y, por tanto, son considerados como bárbaros no civilizados, psíquicamente primitivos y susceptibles de dejarse llevar por sus pulsiones.

Este razonamiento nos lleva a establecer los lazos entre la relación con el sí y la relación social, donde los dos están articulados para la explicación del fenómeno:

	sí (+)		sí (-)
Relación con el sí:	civilizado	/	no civilizado
	|		|
Relación con lo social:	superior cultura propia	/	inferior otra cultura

[67]Freud, Op. Cit., p. 11.
[68]Ibid., p. 13.

Como propone Hiernaux, “en materia de articulación de lo psíquico y lo social a través de la producción del sentido, la argumentación freudiana parece dar una matriz fundamental de homologación de la alternativa de la relación con el Si y de la relación con lo social, invirtiendo en esta última, los afectos que son producidos por la primera, y por tanto el amor de sí comprometido con el amor de las alternativas sociales correlacionadas…”[69]. Esto implica la existencia de un potencial psíquico muy poderoso en el individuo (los instintos y las pulsiones), en primera instancia no estructurado; por ello, se requiere la intervención de una "energía social" que se encargue de controlar y reprimir los instintos bestiales, es decir, la **programación de la energía psíquica por la energía social**. Este proceso da como resultado la administración de la energía psíquica (por parte de los individuos) y su reinversión en nuevos proyectos y objetivos que no pongan en riesgo a la civilización, y que, por el contrario, estén en conformidad y colaboren con la seguridad de ésta.

Esta constatación conlleva la idea que, la energía psíquica inicial del sujeto no desaparece al ser reprimida por lo social, sino que se transforma y reinvierte (a través del proceso de idealización que es el resultado de la relación represión/compensación por parte de lo social), en creación de ilusiones.

Hay que señalar que la inversión de la energía afectiva por el sujeto envía a la noción de vida/muerte, pues como lo dijimos, el incorporarse a la vida social (es decir vivir el proceso de la administración de la economía psicoafectiva) implica morir y matar ciertas partes del sí para dejar que nazca otra forma de ser, mejor preparada el encuentro con la sociedad. Pero eso es, a su vez, poder vivir como sujeto que incorporó las normas de una sociedad: “toda “ganancia” de “viabilidad social” (interiorización de la constricción, de las normas culturales) se experimenta, de manera subyacente, como VIDA pero también como MUERTE (en miras a que lo pulsional es relegado pero de todas maneras constantemente deseado en potencia); todo lo pulsional se lo vive como MUERTE (a la vista de las exigencias sociales), pero también como potencialidad siempre tendiente a la VIDA (a-social, antisocial), que será entonces también MUERTE (social)… fundamento de la ambibalencia latente”[70]. Se presenta así una articulación entre lo que el simbólico social denomina la 'producción del sí' y la 'ultimidad decisiva'.

Finalmente, cuando Freud sugiere que las ilusiones no son sólo aquellas creencias religiosas, sino más bien que se las puede encontrar igualmente en distintas esferas de la vida social, abre las puertas a la construcción conceptual más allá de lo que se denomina normalmente como 'religión'. Se trata entonces no de centrar el estudio sobre lo estrictamente 'religioso', sino abrir el análisis otras producciones simbólicas y discursos en otros campos, donde se encuentra el mismo mecanismo de articulación de la dinámica psico-afectiva del sujeto con lo social, que es uno de los principios epistemológicos del simbólico social.

---

[69]HIERNAUX Jean Pierre, "Symboliques sociales et 'religion'. Rétrospectives et prospectives autour de l'objet", in VOYE Liliane (ed.), *Figures des Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, Ed. De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1996, p. 23.

[70]Hiernaux, *Lire pour...*, Op. Cit., p. 19.

II. Emile Durkheim: la seducción de lo sagrado

Después de presentar varios de sus trabajos (*De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Le suicide* (1897)), y cinco años antes de su muerte, Durkheim aborda el fenómeno religioso en su obra clásica *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publicada por primera vez en 1912. Tomamos dicho texto como referencia para nuestra conceptualización[71].

1. La religión: un fenómeno inherente al ser humano

Durkheim comienza su trabajo constatando que "la naturaleza religiosa del hombre (...) [es] un aspecto **esencial y permanente** de la humanidad" [72], lo que implica que la religión es para él un "concepto fundamental" que está presente en la naturaleza del sujeto, y por tanto en toda sociedad sin importar tiempo o espacio; es una característica intrínceca del hombre[73].

De ahí el esfuerzo del autor por comprender la religión como fenómeno general, y por ello irá a la naturaleza y el génesis del problema, encontrando así una similitud remarcable en todas las religiones, "porque **todas las religiones son comparables**, por que todas ellas son de un mismo género, hay necesarieamente **elementos esenciales** que les son comunes (...). En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de **representaciones fundamentales** y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de sus formas (...), tienen siempre la misma significación objetiva y asumen las mismas funciones"[74]. Se trata entonces de "encontrar un medio para discernir las causas, **siempre presentes**, de las que dependen las formas más escenciales del pensamiento y de la práctica religiosa"[75]

Si esto es posible, es porque se entiende la religión como una **producción ideal** de los hombres y la sociedad, y por lo tanto analizable por la ciencia y particularmente por la sociología:

> "La formación de **un ideal** no constituye un hecho irreductible que escape a la ciencia; depende de las condiciones de observación; **es un producto natural de la vida social**"[76].

Es entonces a través de la lectura científica de lo religioso que se comprende "la capacidad de las sociedades de darse en cada época los dioses que necesitan". El objetivo teórico del autor es, en la lectura de R. Aron, analizar la fe como un objeto real , lo que lo

---

[71]Para la exposición de los conceptos, seguimos la explicación realizada en: HIERNAUX Jean Pierre, *Lire pour méditer, documentation de référence pour le cours 'Systèmes symboliques et Religion', deuxième partie, Emile Durkheim*, UCL, Louvain la Neuve, 1997.

[72]DURKHEIM Emile, *Les formes élementaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, p. 2. Todas las negrillas son nuestras.

[73]Aquí vemos de hecho una diferencia con Freud, mientras que para éste la religión es una forma de concretización del fenómeno fundamental que es la ilusión, fenómeno que piensa que podría desaparecer a condición de establecer un funcionamiento psicoafectivo más evolucionado, para Durkheim por el contrario, la religión en sí misma no es un fenómeno temporal ni espacial sino fundamental, y por lo tanto no desaparecerá jamás por ser inherente al ser humano.

[74]Ibid., p. 6.

[75] Ibid., p. 11.

[76]Ibid., p. 603

conduce a proponer que "los hombres jamás han adorado otra cosa que no sea su propia sociedad"[77].

2. La "realidad" religiosa

Para Durkheim las creencias religiosas están "fundadas en la naturaleza de las cosas" y por lo tanto son en cierto sentido "verdaderas". Si no fuera así, y por el contrario éstas fueran sólo mentiras y engaños, entonces no tendrían ninguna credibilidad, y por tanto, no serían duraderas:

> "Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños **traducen alguna necesidad humana**, algún aspecto de la vida individual o social (…). **No existen pues, en el fondo, religiones falsas**. Todas son verdaderas a su modo: **todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana**"[78].

La religión tiene entonces un fundamento objetivo basado en la experiencia vivida y en la eficacidad de su creencia, es decir de la coherencia con lo real; si las creencias se mantienen vivas es por su efectividad: "Un error y sobre todo un sistema organizado por errores que lleven a una desconfianza de las prácticas no es viable"[79].

Las creencias religiosas reflejan la realidad satisfaciendo y respondiendo a las necesidades de los hombres; "**la religión no expresa nada que no esté en la naturaleza** (…) la cuestión es saber a cual reino de la naturaleza corresponden estas realidades y lo que ha determinado a los hombres a representárselas en esta forma singular que es propia del pensamiento religioso. Pero para poder responder a esta pregunta, primero hay que comenzar a admintir que **son cosas reales las que han sido representadas**"[80].

Una vez hecha esta aclaración, Durkheim propone que dicho reflejo es una "transfiguración" o "conocimiento transfigurativo" de la realidad para los creyentes, por lo que el "espejo" de las creencias les devuelve una imagen diferente, una traducción de lo real. Así, si bien el contenido de las creencias provienen de hechos reales, hablan de una realidad transfigurada, pero no es una falsificación o mentira, sino una "deformación".

La sociedad necesita crear un ideal, es decir representaciones **que nos hagan actuar, y nos ayuden a vivir**[81]. El hombre no podría vivir sin historias y mitos que le cuenten su historia de otra manera, que transfigure su realidad en cuentos fantásticos y efectivos para la vida cotidiana. La religión tiene entonces una función psicoafectiva, da sentido a la existencia en el mundo, moviliza a los hombres en búsqueda de sus objetivos y del sentido de la vida. "El objetivo principal de la religión no es dar al hombre una representación del universo físico; si esta fuese su tarea escencial, no entenderíamos cómo se puede mantener esta relación sobre la base de un tejido de errores. La religión es antes que nada, **un sistema de nociones a partir del cual los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones**, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella. Este es su rol

---

[77]ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Ed. Gallimard, Paris, 1967, p. 346-348.
[78]DURKHEIM, Op. Cit., p. 3.
[79]Ibid., p. 113.
[80]Ibid., p. 98.
[81]Ibid., p. 595.

primoridal; y, a pesar de ser metafórica y simbólica, **esta representación no es necesariamente infiel a la realidad**. Por el contrario, ella **traduce** todo lo que hay de **esencial en las relaciones** que trata de expresar: pues es la expresión de una verdad eterna que existe más allá de nosotros mismos, algo todavía más grande y a partir de lo cual nos comunicamos"[82].

3. El concepto de Religión: Sagrado/Profano.

> "…es en la naturaleza, sea del hombre o del universo, que hay que buscar el germen de la gran oposición que separa lo profano de lo sagrado"[83].

Durkheim empieza caracterizando los elementos que no necesariamente llevan a la comprensión de lo que es la religión.

a) Dios. Para el autor la referencia a la divinidad (Dios, espíritu, etc.) no es útil para el análisis: "La religión que nosotros estudiamos se **aleja a toda idea de divinidad**"[84]; "La religión **desborda, entonces, la idea de dioses o de espíritus** y, en consecuencia, no puede definirse exclusivamente en función de esta última" [85].

b) Lo sobre natural. La referencia a lo sobrenatural, que había sido uno de los calificativos de la religión, para Durkheim no tiene gran utilidad: "las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar, no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que tienen de **constante y regular**"[86].

c) La institucionalización. Tampoco es una característica definitoria el que una creencia sea legalizada en una institución eclesiástica que se denomine a sí misma como portadora de lo religioso: "Existen fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión determinada (…): fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, del carnaval, creencias diversas relativas a los genios, de demonios locales, etc. (…)"[87].

Para Durkheim los elementos centrales de la religión serán la referencia a una cosmología y a lo sagrado/profano.

No hay religión que no constituya un sistema de ideas que quiera comprender la **totalidad** de las cosas, es decir una visión de mundo, una representación del universo: "No hay religión que no sea **una cosmología…**"[88]; "Todas las religiones conocidas fueron, en distintos grados, sistemas de ideas que buscan abarcar la universalidad de las cosas y darnos una **representación total del mundo (…) una concepción del universo**"[89].

Por otro lado, para Durkheim hay religión si existe una distinción de lo sagrado y lo profano, la referencia a una visión bipolar del mundo es central para comprender el fenómeno

---

[82]Ibid., p. 322-323.
[83]Ibid., p. 123.
[84]Ibid., p. 9.
[85]Ibid., p. 49.
[86]Ibid., p. 39.
[87]Ibid., p. 57.
[88]Ibid., p. 12.
[89]Ibid., p. 200.

religioso:

> "Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un **mismo carácter común**: suponen **una clasificación de las cosas**, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en **dos géneros opuestos**, designados generalmente por dos términos distintivos que traducen bastante bien las palabras ***profano y sagrado***. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, **es el rasgo distintovo del pensamiento religioso**"[90]. "Tenemos esta vez [con la noción sagrado / profano], un primer criterio respecto a las creencias religiosas (…). Lo que caracteriza el fenómeno religioso, es aquello que supone siempre una **división binaria del universo conocido y cognoscible** en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente"[91].

No existe para el autor otro criterio que sea tan claramente diferenciador de dos "categorías" distintas, antagónicas, hostiles, opuestas como es la referencia Sagrado / Profano. Se trata de nociones que van más allá del "bien/mal", o "salud/enfermedad", etc. (que en realidad si bien son diferentes, provienen de un mismo género), es una categoría absoluta de distinción: "No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas la una a la otra (…). Lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas partes como **géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común.** Las energías que obran en uno no son simplemente las que se vuelven a encontrar en el otro, con algunos grados más; son de **otra naturaleza**"[92]. Esta distinción, es una forma de concebir el "universo entero", y eso es lo que le da gran importancia; a diferencia de otras formas parciales de distinguir lo que está alrededor (como lo bueno/malo), sagrado/profano tiene la particularidad de englobar **todo** el universo.

Lo sagrado no se define como los seres divinos; "cualquier cosa puede ser sagrada". Es claro que cada religión otorgará características propias a lo sagrado o profano, por lo que esta dicotomía no es una fórmula predeterminada, sino más bien sus **contenidos** son variables según las diferentes sociedades. Cada cultura entonces "programará" lo que para ella entra en una de las dos posibilidades, hay una construcción social del contenido de la bipolaridad.

Lo sagrado está claramente separado de lo profano, no hay ninguna posibilidad de confusión. Lo sagrado es aquello que lo profano no puede ni debe tocar, lo "intocable", pues sería una "profanación y un sacrilegio": "Los dos mundos no solamente se conciben separados, sino hostiles y celosamente rivales uno del otro. Ya que no se puede pertenecer plenamente a uno sino a condición de haber salido enteramente del otro (…). La cosa sagrada es, por escelencia, aquella que el profano no debe ni puede tocar impunemente"[93]. Se trata de constatar en lo sagrado el grado más alto de una pasión, la posibilidad de exaltación suprema, una fuerza extraordinaria que moviliza afectivamente y compromete al creyente; por aquéllo, el sujeto está dispuesto a dar todo de sí (incluso la vida), a sacrificarse y hacer todo lo necesario. Lo profano por el contrario, se identifica con lo banal (lo no "importante"), no posee la potencialidad para movilizar. Es en este estado que Durkheim puede proponer la

---

[90]Ibid., ps. 50-51.
[91]Ibid., p. 56.
[92]Ibid., p. 53.
[93]Ibid., p. 56.

relación sagrado/profano como una característica escencial de la religión.

Podemos finalmente llegar a la definición clásica que da el autor:

"***Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas***. El segundo elemento que entra de este modo en nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva"[94].

4. El aporte de Durkheim al Simbólico Social

Durkheim contribuye al simbólico social en dos aspectos que es pertinente destacar: el dinamismo de movilización de lo sagrado, y el vínculo entre lo personal y lo social.

La fuerza de la separación entre sagrado/profano como dos mundos rivales, y el que para pertenecer a lo sagrado se tenga que salir de lo profano, implica que se está frente a una dinámica de movilización del sujeto, afirma Hiernaux: "**lo 'sagrado' y lo 'profano' no son solamente una separación entre incompatibles, sino también una 'vectorialización', la exigencia de una dirección y de un movimiento, de un 'tener que pasar' de A a B, de un 'tener que dejar' A por B**. Parece entonces que se debe pasar de un 'sagrado de separación' a un 'sagrado de inversión'…"[95]. Estamos hablando entonces de un paso adelante conceptualmente, donde la noción de sagrado va más allá de la **organización y de la percepción** del mundo, y se instala en la **movilización** de la gente hacia aquello que considera mejor.

Por otro lado, la propuesta de Durkheim tiene la particularidad de articular la producción del sí y la movilización afectiva con lo social. En efecto, la fascinación afectiva (y no racional) que ofrece lo sagrado al sujeto, implica en gran parte una inversión personal que está ligada al mundo; bien propone Remy que "la oposición entre lo sagrado y lo profano (…) incluso aunque se manifieste en primera instancia en las expresiones religiosas (…) presenta un dinamismo autónomo articulando lo social y lo mental"[96]. Así complementa Hiernaux el razonamiento comparando con Freud: "Enfoncando no por la compensación psíquica de la constricción social sino por la **captación social de la economía psíquica**, Durkheim recorta el objeto de Freud… y el del simbólico social: la estructuración de la gestión de la movilización afectiva, articulando la economía psíquica y el orden social por una producción de sentido típico…"[97].

Un aspecto relevante en el autor es la posibilidad de encontrar la misma movilización afectiva entre lo que se comprende como religioso (en el sentido del lenguaje ordinario o la vida cotidiana) y otros campos del actuar del sujeto. Lo "sagrado" (como lo concibe Durkheim) se puede experimentar en varias esferas; cita el autor el caso de la Revolución

---

[94]Ibid., p. 65.

[95]Hiernaux, Op. Cit., p. 34.

[96]REMY Jean, "Morphologie social et représentations collectives - Le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne", in *Recherches Sociologiques*, Louvain-la-Neuve, vol.XXII, nº 3, 1991, p. 33. Citado por Hiernaux, Op. Cit., p. 42.

[97]Hiernaux, *Symboliques sociales…*, p. 25.

Francesa, donde "Patria-Libertad y Razón" se convirtieron repentinamente en cosas sagradas por las cuales valía la pena dar la vida[98]. Así, quedan abiertas las puertas a la vinculación de la movilización afectiva por cualquier elemento que el sujeto considere como sacro.

Finalmente, hay que hacer una cautelosa aclaración con respecto a la noción de Freud sobre Vida/Muerte. Los referentes freudianos en este sentido no son los mismos que los de Durkheim, aunque sí se complementan. Se podría decir que la movilización afectiva propuesta por Freud que ponen en referencia al sujeto con la vida/muerte, se producen en la propuesta durkheimniana dentro de lo que se denomina como lo sagrado; es decir ahí está en juego la vida y la muerte, con una inversión psíquica en lo "sagrado positivo / sagrado negativo". Lo profano por el contrario, no tiene la posibilidad de fascinación (ni siquiera negativa) para el individuo. Las energías movilizadoras se las administra entonces dentro de lo sagrado:

> "La experiencia de lo 'sagrado', el nivel paroxísmico de la movilización afectiva, está en el principio mismo de la división entre la MUERTE y la VIDA, entre aquello que se percibe como mortífero y aquello que se percibe como vivificante. En cuanto a lo 'profano', en el sentido que evoca menor grado de inversión afectiva, muestra entonces que existen niveles de 'realidad' o de percepción no específica y directamente conectadas con los referentes de *paroxistización* VIDA/MUERTE; niveles desprovistos entonces de toda movilización afectiva significativa. Al mismo tiempo, en esta reconceptualización, lo 'sagrado' tiene enfrente no la idea de 'profano', sino algo que podríamos definir como 'sagrado negativo', la *paroxistización* se constituye entonces sobre la totalidad de la relación existencialmente decisiva. La dicotomía entonces se resume en 'sagrado positivo' (PROMOCION-VIDA) vs. 'sagrado negativo' (EXCLUSION-MUERTE)"[99].

---

[98]Dice Durkheim: "esta actitud de la sociedad de levantar a dios o de crear dioses es muy visible en los primeros años de la Revolución [Francesa]. En efecto, en aquel momento, bajo la influencia del entusiasmo general, las cosas puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón". (Durkheim, Op. Cit, p.305-306)

[99]Hiernaux, *Lire pour...*, ps. 38-39.

5. Sagrado/profano: ¿pertinente para América Latina?

Cristian Parker hace una lectura crítica de la conceptualización y el uso de esas categorías para el análisis de la religión en América Latina[100]. Sin pretender un debate que requeriría de mayor espacio, realizamos ahora sólo algunos comentarios analíticos.

En dicho trabajo, el autor sugiere grosso modo dos hipótesis centrales: la necesidad de la construcción de categorías sociológicas autóctonas y la limitación de la distinción sagrado/profano (y por lo tanto uso inapropiado) para la comprensión del fenómeno religioso en el continente. Parker argumenta que: "se excluye en esta concepción [sagrado/profano], en principio, la idea de participación y de dialéctica, así como la referencia a la práctica y a lo emocional y afectivo en la conformación de lo religioso"[101]; "...esas categorías nos han revelado como insuficientes al momento de hacer análisis empíricos sobre las expresiones religiosas populares en nuestra realidad. Se trata de categorías que no permiten aprehender la dialéctica real de las prácticas cotidianas e históricas de los sujetos sociales en el plano religioso (...) no posibilitan aprehender las acciones en los procesos histórico-culturales"[102]; "Cuando empleamos la categoría durkheimiana de "lo sagrado", hemos de tener en consideración que estamos refiriéndonos a un universo conceptual dicotómico y fijista, racionalista y deductivo, que excluye todo principio dinámico de participación, interacción y dialéctica"; "Las categorías durkheimianas nos llevan a una aproximación teórico-conceptual que, a mi juicio, es equívoca para analizar la realidad religiosa que vivimos, sobre todo en América Latina"[103].

Nuestra dirección analítica es distinta a la de Parker. Primero habría que decir que es una aclaración obvia la necesidad de construcción conceptual a partir de la propia realidad, y la no "importación" de categorías que no nos sirvan para comprender nuestros fenómenos. De hecho, todo procedimiento científico está llamado a construir él mismo, según el problema específico que le toque analizar, su marco teórico, así que ese llamado de atención funciona para cualquier cientista social. Por ejemplo la construcción conceptual de "religión" en Hervieu-Léger a partir de la "tradición" y la "creencia", son fruto de sus estudios sobre su propia realidad y la necesidad de crear propias categorías que le permitan comprenderla. El llamado de atención entonces para con la sociología de la religión latinoamericana no está en "buscar categorías autóctonas para América Latina"[104], sino más bien en realizar un trabajo metodológicamente minucioso, de manera que se llegue a categorías científicas que permitan la comprensión de nuestra realidad con mayor claridad.

Por otro lado, en lo que a Durkheim se refiere, Parker hace una lectura en la cual equipara Profano=secular, y por lo tanto Sagrado= no secular, "religioso", y de ahí desarrolla el problema de la secularización y la sustitución de lo religioso por la razón moderna, y pretende que hoy no disgingue lo "sagrado" de lo "profano", por lo que no tiene ninguna vigencia el uso de dichas categorías.

En la lectura del simbólico social lo que aparece cabalmente pertinente en Durkheim es la "movilización afectiva", los impulsos particulares que genera en el sujeto la sensación

---

[100]PARKER Cristian, "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina", in *Revista Mexicana de Sociología*, N. 4, 1994, p. 229-254.
[101]Ibid., p. 235.
[102]Ibid., p. 239.
[103]Ibid., p. 252.
[104]Ibid., p. 229.

de lo sagrado, aquella seducción apasionada que nada se le puede equiparar. Ese impulso, esa claridad de encontrar algo por lo cual dar la vida, arriesgarlo todo, entregarse totalmente, aportar sin miedo a perder, es lo que denominamos como Sagrado.

Es cierto que, por ejemplo, si al analizar la cosmovisión de una comunidad aymara, pretendemos equiparar sagrado a Dios, y profano a Diablo, las conclusiones serán muy deficientes (de hecho esa no es la propuesta durkheimiana), pues la dicotomía aymara no separa Dios de Diablo; contrariamente se puede manipular positiva y negativamente cada divinidad (estaríamos ante la relectura de Durkheim hecha por Hiernaux, es decir que lo sagrado está compuesto por sagrado positivo / sagrado negativo).

Finalmente, nosotros intentamos la construcción de nuestro objeto teórico y tomamos algunos elementos de Durkheim que nos son útiles como la distinción sagrado/profano dado que cabalmente explican y permiten comprender nuestro estudio empírico. Por ejemplo, si queremos entender por qué Néstor Paz otorga su vida por Dios y la Revolución, nos servirá referirnos a que estos son elementos que él considera como sagrados. En el fondo nuestra lectura de lo sagrado en Durkheim, nos conduce a analizar el fenómeno interactivo, es decir como "movilizador" de sujetos.

Ahora bien, es cierto que estas nociones todavía son limitadas en cuanto a la dialéctica de ida y venida del fenómeno religioso en el caso latinoamericano. Por ello, nuestra construcción conceptual se nutre además de otros autores como Freud y Weber. El primero, con la idea de vida/muerte y muerte/vida (es decir tener que morir a sí mismo para que nazca otro yo, vivir la muerte del yo para que yo viva), nos dan una dinamicidad fundamental en nuestro análisis. Weber por su lado, aporta la noción la necesidad de producción simbólica por parte de los sujetos para satisfacer las necesidades creadas por ellos mismos, lo que implica una relación interactiva entre sociedad-individuo-acción. Así, el simbólico social, lejos de ser un reflejo estático de la relación dicotómica sagrado/profano de Durkheim, adquiere un movimiento dialéctico y dinámico (a partir de varios autores) de destrucción/construcción del sí, y nueva destrucción y reconstrucción, lo que nos enriquece para nuestro estudio concreto.

III. Max Weber: la producción de lo religioso

La manera de trabajo de Max Weber es a través del estudio comparativo de los fenómenos. Intenta en su análisis ver la singularidad, lo particular de cada experiencia para comprender mejor cómo se articulan y suceden los hechos. Se trata de llevarlos al límite de manera que pueda ir construyendo poco a poco el tipo ideal que responde al momento o problema que está tratando. El tipo ideal entonces será una construcción abstracta que él realiza, a partir de la observación histórica concreta de los comportamientos extremos (o que él los empuja al límite), generando un instrumento que permita la lectura de la realidad en cualquier contexto: "en el tipo ideal, se trata de caracterizar una acción por su proyecto mostrando los trazos pertinentes que permiten comprender la lógica de acción (…). Ciertos trazos llevados al límite permiten comprender la singularidad de una relación significativa (…). El ideal tipo es una herramienta de base en el nivel de la comprensión, donde se trata de extraer la lógica intencional que sustenta la acción"[105].

Ahora bien ¿por qué el afán Weberiano de "aislar" los fenómenos? "Porque por la 'singularidad' de cada uno, comparada con la singularidad del otro permite: 1. Comprender mejor a cada uno de ellos, es decir comprender el sentido buscado por ciertos tipos de hombre actuando en cada una de estas formaciones históricas (la 'comprensión del sentido'); 2. Repetir los fenómenos susceptibles de explicar la aparición y desarrollo de esta formación histórica singular (la 'explicación causal')"[106].

En el transcurso de sus varios trabajos, Weber tendrá el interés de comprender la relación existente entre el hombre, su creencia religiosa (pertenencia a algún culto), y su actitud en el mundo que lo rodea (particularmente su posición económica); se pregunta básicamente "¿en qué medida las concepciones religiosas han influido sobre el comportamiento económico de diversas sociedades?[107].

En el caso concreto la *Etica Protestante*... Weber busca comprender "el desarrollo de un **tipo de hombre (Menschentum)** creado por la conjunción de componentes de origen religioso y de componentes de origen económico"[108]. El punto de partida será la constatación de que una gran cantidad de personas adineradas en Alemania pertenece a la religión protestante, y se pregunta ¿por qué sucede este fenómeno, qué tienen los protestantes de particular, singular o diferente que hace que su posición económica sea distinta a la de los demás? ¿Qué tiene esta creencia religiosa que condiciona la aparición de un *Ethos* económico? ¿En qué consiste esta relación? ¿Cómo influye el pertenecer a una religión para la vida económica? La respuesta a estos cuestionamientos será un hilo conductor para el autor; su propuesta será que "el principio de estas actitudes diferentes no se lo debe buscar únicamente en las circunstancias exteriores temporales, histórico – políticas, sino también en

---

[105]REMY Jean, "Max Weber", in FERREOL Gilles (Org.), *Histoire de la pensée sociologique*, Ed. Armand Colin, Paris, 1994, p. 141.

[106]WILLIAME Robert, *Notes pour l'analyse des 'écritures' de Max Weber, Séminaire de théorisation sociologique*, UCL-LLN, 1997, p. 1.

[107]ARON, Op. Cit, p. 529-530. En la lectura de Aron, Weber pretende "demostrar que las conductas de los hombres en las diversas sociedades sólo son inteligibles en el marco de una concepción general que estos hombres se hacen de su existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esas visiones de mundo, hay que comprenderlas para comprender el comportamiento de los individuos y de los grupos, particularmente su comportamiento económico"(Ibidem).

[108]WEBER Max, "Aprés "L'Ethique protestante", Réponse finale aux critiques", in *Sociologie des Religions*, Ed. Gallimard, Paris, 1996, p. 138.

el carácter intrínseco y permanente de las creencias religiosas” [109]. Weber parte de un hecho histórico concreto (un **"dato concreto"**) para a partir de él, dejar de lado lo "inesencial", aislando y abstrayendo su modelo hasta llegar a lo esencial y particular que forma su tipo ideal de hombre. Su propósito es conceptualizar a partir de situaciones específicas y construir teoría que a un cierto nivel de abstracción logre una comprensión universal del fenómeno, pudiendo aplicar sus conceptos a distintas realidades. El autor entiende la sociología como “una ciencia que pretende entender, interpretándola (deutend verstehen), la acción social para de esa manera explicarla causalmente (ursächlich erklären) en su desarrollo y efectos”[110].

Así con respecto al fenómeno religioso el enfoque weberiano es particularmente enriquecedor en la comprensión de la influencia de las creencias en la vida de los hombres, pues el autor pretende sobre todo “provar que las concepciones religiosas son efectivamente un determinante de las conductas económicas y, consecuentemente, una de las causas de las transformaciones económicas de las sociedades”[111].

De las múltiples maneras de acercarse a Weber seguiremos la relectura de P. Bourdieu[112] para tomar los elementos que nos serán útiles a la construcción del simbólico social. Pondremos atención a los pasajes que particularmente nos aportan a nuestro objeto teórico.

1. El objeto religioso

Para la conceptualización sobre el fenómeno religioso, Weber tiene que salir de un debate que entrampaba el problema en: la autonomía de lo religioso (es decir considerarlo como revelación absoluta), y la reducción del fenómeno como simple reflejo de las condiciones económico-sociales. La primera posición en la época más bien defendida por cierta teología dogmática, y la segunda influida por la "dictadura" de las condiciones sociales sobre todo tipo de producción ideológica. Weber intenta salir de ese círculo: lo religioso no es ni una inspiración divina ni un reflejo de las condiciones de la sociedad (ni reflejo ni polaridad absoluta). La propuesta más bien contempla por un lado la interdependencia pero a su vez independencia en los ritmos de evolución. Es claro que la condición económica tiene importancia en la producción religiosa, pero ésta es el resultado de una necesidad de los actores, y por tanto de un trabajo concreto de elaboración de respuestas a las expectativas del sujeto; se trata de ver “el *trabajo religioso* que realizan los agentes y los portavoces especializados, investidos del poder, institucional o no, de **responder**, con un **tipo determinado de prácticas o de discurso**, a una categoría particular de **necesidades** propias de grupos sociales determinados”[113]. Comprenderíamos así que para Weber la práctica religiosa es resultado de tres elementos (intrínsecos en su explicación) que son independientes cada uno (con dinámicas propias e internas), pero a su vez interdependientes en la construcción global del fenómeno:

---

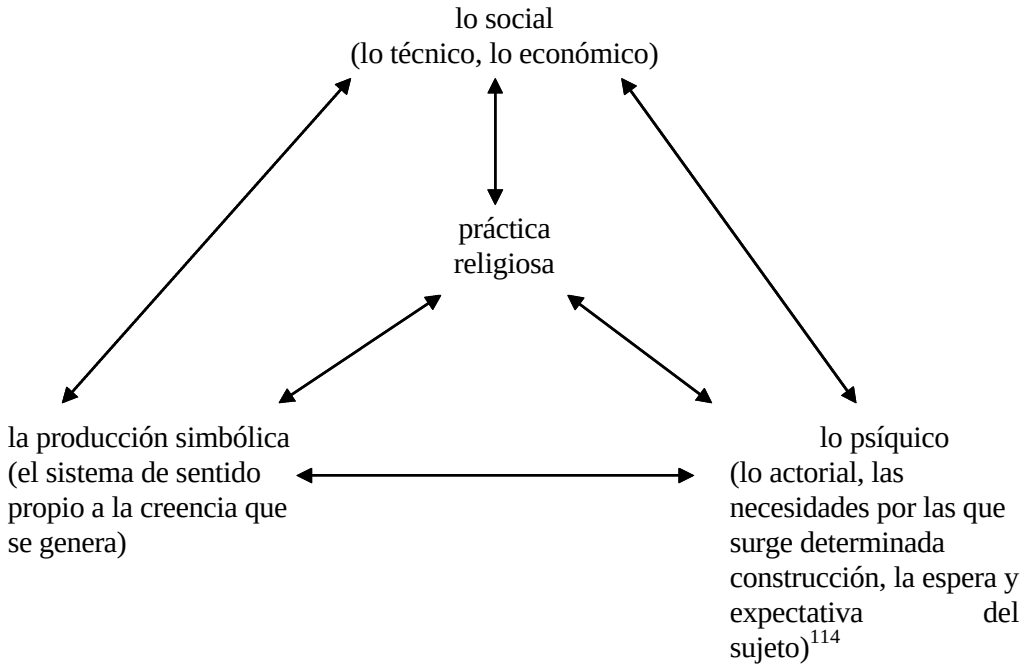
[109]WEBER Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Ed. Pocket, Paris, 1994 (1er. 1964), p. 35.

[110]WEBER Max, *Economie et société*, Ed. Plon, Paris, 1971, p. 4. Versión en castellano: Economía y Sociedad, Ed. F.C.E., México D.F., 1987, p.5.

[111]ARON Raymond, Op. Cit., p. 530.

[112]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. Todas las negrillas son nuestras.

[113]Ibid., p. 3.



Para la construcción del objeto, el autor destaca el "trabajo religioso", que surge de la "necesidad" de un determinado grupo que lo debe "producir"; existe entonces una **necesidad simbólica** donde "todo grupo social tiene una necesidad [acción psíquica] de construir, en su lenguaje y su sistema de valores, la imagen de un 'cosmos dotado de sentido'"[115]. La "producción de respuestas" conlleva a su vez a la articulación de funciones subjetivas (de los individuos) y funciones sociales. Se destaca entonces la existencia de una serie de agentes especializados de discurso religioso (podríamos decir "trabajadores de lo religioso"), que son los que juegan el rol de "porte-parole" de fenómeno. Esto implica que cada grupo social vive un proceso de **fabricación** de discurso (producto religioso) que responda a sus necesidades específicas, a sus **intereses** particulares. Por eso Weber concluye que no le interesa estudiar la "esencia" de la religión, sino más bien la tarea es estudiar "las condiciones y los efectos de un determinado tipo de **acción comunitaria**, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del 'sentido'-, pues su curso externo es demasiado polimorfo"[116].

2. De la magia a la religión.

Weber realiza un análisis de cómo se da el proceso ideal de transformación de la magia en religión, y cómo ésta se va despojando poco a poco de la primera. La magia está ligada a la solución inmediata y parcial de los problemas, denota una falta de dominio -y por tanto miedo- de la naturaleza. Hay un formalismo particular en el cual se debe seguir una serie de reglas formales que lograrán el objetivo del practicante. La relación es "yo doy y

---

[114]Esta relación, en términos de simbólico social, será denominada como estructural, estructurel y actorial, lo que veremos adelante.

[115]PASSERON Jean-Claude, "Introduction", in WEBER Max, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 36.

[116]WEBER, Op. Cit., p. 429. En la versión en castellano p. 328. La diferencia entre la traducción castellana y la francesa es interesante. En la segunda se habla de "experiencias subjetivas" en lugar de "fines subjetivos", se pone acento en que los individuos persiguen fines a partir de la significación que dan a su comportamiento, por ello el proceso de comprensión de lo religioso es diverso y debe ser a partir de experiencias subjetivas.

hago para recibir", es decir que si he dado algo, como consecuencia debo tener mi recompensa; una suerte de manipulación de lo sagrado obligándolo a retribuir al creyente. La fórmula mágica tiene una especificidad para cada problemática, y se la debe aplicar con rigurosidad para su funcionamiento exitoso. La magia finalmente estará más ligada a una cultura rural, con poco desarrollo tecnológico y dependiente de la naturaleza: "los *intereses mágicos* se distinguen de los intereses propiamente religiosos por su carácter *parcial e inmediato* (…). Cuanto más grande es el peso de la tradición campesina en una civilización, más se orienta hacia la magia la religiosidad popular: el campesinado, que está comúnmente encerrado en el ritualismo meteorológico o animista, tiende a reducir la religiosidad ética a una moral estrictamente formalista del *do ut des*[117] (tanto con respecto al dios como con respecto al sacerdote), salvo cuando está amenazado de esclavitud o de proletarización"[118].

La religión al contrario implica una visión continua y racional, sin buscar soluciones "parciales e inmediatas" sino más bien una comprensión global del mundo, se trata de un proceso de "sistematización y moralización". Una vez que el desarrollo técnico permitió cierto dominio y control de la naturaleza, el problema se desplaza a la percepción universal de las cosas, cuestionamiento de los valores morales y éticos. Es claro que este proceso no depende solamente de los agentes religiosos (profetas y padres), "sino [además]... de la **transformación de la condición económica y social** de los laicos"[119].

Finalmente se puede hablar de lo religioso (y ya no de lo mágico) cuando "aparece una demanda propiamente *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una **visión coherente del mundo** y de la existencia humana, y dándole los medios de realizar la **integración sistemática de su conducta cotidiana**, así pues, capaz de proporcionarles *justificaciones de existir* como existen: es decir, *en una posición social determinada*" [120].

3. El dramatismo de la vida en el mundo.

La noción de religión implica, según lo analizado hasta ahora, la necesidad de "vivir bien" (noción de vida/muerte) en este mundo. Dice Weber citando la Biblia:

> "La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a **este mundo**. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que 'te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra'" [Deut.IV, 40]".[121]

Volcamos la atención sobre dos aspectos: "aquí en la tierra" y "largos años". El primero nos lleva directamente a la relación entre el "aquí en la tierra" / "más allá", donde "aquí en la tierra" estaría comprendido como el mundo donde se vive, y "más allá" como otro mundo. Veamos cómo se explica el término en el vocabulario religioso de Max Weber: "Mundo: (…) Estableciendo una relación específica con 'lo divino', las religiones definen, en el mismo movimiento, una relación específica con el 'mundo' (Welt), concebido como **el conjunto de todo aquello que existe**, pero sobre todo como lugar donde **viven los hombres**"[122].

---

[117] Locución latina "Doy para que des"
[118]BOURDIEU, Op. Cit., p. 7-8.
[119]Ibidem.
[120]Ibid., p. 9.
[121]WEBER, Op. Cit., p. 429. Versión castellana, p. 328.
[122]GRASSEIN J.P., "Glossaire raisonné", in Max WEBER, *Sociologie des Religions*, Gallimard, Paris, 1996,

Cobra mucha importancia el "aquí en la tierra" porque se hace referencia al rol que tienen las creencias religiosas en la movilización afectiva de los individuos en sus actividades y búsquedas en la sociedad; es decir que la religión provoca una "transmutación simbólica entre **el ser en el deber ser**"[123], por lo que distingue ya una "negatividad trabajable" en el sí para alcanzar un sí positivo. La religión motiva a la acción en el mundo, y eso le interesa estudiar a Weber: "explicita aquí claramente su interés en los fenómenos religiosos o mágicos: son las *significaciones prácticas* que pueden tener las personas, su influencia sobre la 'conducta de la vida', porque es esto lo que es sociológicamente observable"[124].

En cuanto a la dinámica vida/muerte, para Weber estas acciones que provocan las creencias en el mundo, están relacionadas a la búsqueda de una mejor vida, con la creación de un ideal vital -que surge de la **posición social que ocupa el sujeto**- que permita ir avanzando, trabajando por un mundo mejor donde no haya sufrimiento, injusticias ni enfermedad Es decir no haya muerte.

4. Aporte de Weber al simbólico social

Con cierta lectura de Weber (al igual que de Freud y Durkhiem), podemos encontrar en el autor el vínculo entre lo social y lo individual: "**la construcción de una coherencia general del universo** percibido y/o concebido, con una articulación con la relación del Sí, una producción del Sí comprometida e involucrada con las ultimidades decisivas"[125]. Efectivamente, la construcción analítica del fenómeno religioso en Weber no deja de lado la movilización afectiva y la posición social en la que se encuentra: "La cualidad ético – social de la acción pasa enteramente a un segundo plano. Lo importante es sobre todo **el esfuerzo religioso ejercido sobre sí mismo**. Las orientaciones hacia la sociedad, las buenas obras, antes que una cualidad religiosa, son ahora medios del *autoperfeccionamiento*"[126]. Es decir que Weber ya plantea la idea de la tensión existente entre un sí positivo y un sí negativo, y la necesidad psíquica de dirigirse hacia el primero.

Las creencias influyen en el sujeto de manera que lo llevan a actuar en la vida concreta, buscando a la vez un objetivo social y uno personal. Bien remarca Weber: "La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias *prácticas para la conducta* en la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un 'modo de vida' determinado de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo"[127].

---

p.122-123.

[123]BOURDIEU, Op. Cit., p. 9.

[124]WILLIAME, Op. Cit., p. 15.

[125]HIERNAUX, "Symboliques...", p. 27.

[126]WEBER, Op. Cit., p. 549. Hay que destacar que en la nueva traducción francesa del texto realizada en 1996, el párrafo aparece así: "La qualité socio-éthique de l'action passe complètement au second plan, tout dépend au contraire **du travail religieux que la personne effectue sur elle même**. Les bonnes oeuvres qui sont qualifiées d'un point de vue religieux et qui sont orientées vers le social sont alors seulement des moyens **du perfectionnement de soi**" (WEBER, *Sociologie des Religions*, Gallimard, Paris, 1996, p. 184). Se destaca el uso del término "el trabajo religioso sobre sí mismo", y "el perfeccionalmiento del sí", que tienen una connotación más volcada hacia la acción del individuo sobre sí mismo.

[127]Esta cita de Weber es tomada de la traducción castellana, p. 419. En la versión francesa dice: "quelle que

Esto quiere decir que los comportamientos prácticos de la vida están siendo influidos por una serie de dispositivos simbólicos, y sobre todo éstos estarían en búsqueda de un fin central de la tierra, alrededor del cual se organizan las energías psíquicas.

Es muy útil para nuestro objeto la visión weberiana de la producción de un discurso que dé un "sentido unitario a la vida", una "visión coherente del mundo y de la existencia humana", con los "medios de realizar la integración sistemática de la conducta cotidiana". Este discurso responde a las necesidades, intereses y demandas de un grupo social determinado, es decir a su disposición psico-afectiva; y todo este proceso esta marcado por una alternativa dramática de la vida o la muerte (ultimidad decisiva). Estos son elementos centrales del simbólico social.

Finalmente, el simbólico social sin embargo, no pondrá la atención en el contenido de las creencias emitidas a través de un discurso religioso elaborado por los agentes especializados (como lo sugiere Bourdieu), sino más bien en las modalidades de fabricación de este contenido por parte de los **creyentes ordinarios**[128]. Se trata de analizar cómo la gente común participa en el proceso de creación de respuestas, a través de su discurso en este caso religioso, a las "necesidades" descritas por Bourdieu. Eso implica que, siguiendo la teoría del profeta, el surgimiento de éste no se da sólo por sus "facultades extraordinarias", sino que el grupo social del cuál surge ya habría creado las condiciones necesarias de manera subyacente, y el profeta sólo organiza en un discurso coherente los "sentimientos y aspiraciones preexistentes" en la población.

---

soit la forme qu'elle revêt, l'aspiration au salut ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle a des conséquences sur le comportement pratique dans la vie. Elle acquiert cette orientation positive **vers les affaires de ce monde** en créant **une conduite spécifique**, déterminée par la religion, autour d'une signification centrale ou d'un but positif qui lui donnent sa cohérence...". Ibid., p. 543-544. Vemos la notoria diferencia para el análisis.

[128]HIERNAUX, Op. Cit., ps. 28-29.

IV. Síntesis conclusiva: ¿"Religión" o "simbólico social"?

Al inicio del trabajo nos habíamos puesto la pregunta de dónde encontrábamos lo religioso y cuáles los parámetros para su estudio. Luego del pasaje por Freud, Durkheim y Weber para la construcción del concepto "simbólico social", es conveniente realizar una síntesis conclusiva para ubicar nuestro objeto teórico de conocimiento dentro de la reflexión global de la sociología.

Es interesante comenzar recordando lo que planteaba Michel de Certeau, al afirmar que el "lenguaje religioso" en realidad oculta otro lenguaje que no lo enuncia explícitamente, "funciona de otra manera que no dice; oculta otra realidad de la que anuncia; hay un doble sentido, sea político, sea constituido por otra experiencia religiosa, y esta significación implícita no corresponde a lo que afirma explícitamente"[129]. Es decir, que finalmente el problema religioso nos envía necesariamente a una concepción global del individuo, a un problema mucho más general: "sea egalitario, escatológico (anunciando un fin del mundo) o revolucionario, un **empleo** nuevo de la religión concierne la **totalidad** de la experiencia humana (…): se trata de todo"[130]. Guardamos la intuición de que detrás de lo "religioso" (que no es sólo lo que se enuncia como tal), hay un fenómeno más complejo y amplio, que es el de la "movilización afectiva" que se encuentra en múltiples esferas de la vida humana y que nosotros hemos denominado como "simbólico social".

Pero antes de entrar de lleno a nuestra conceptualización, es pertinente realizar una revisión crítica de cómo la sociología abordó el problema de la "religión". Para Danièle Hervieu-Lèger, los estudios desde hace un par de décadas estuvieron centrados en explicar el retroceso de la religión en la sociedad y consideró este fenómeno como una característica central de la modernidad. Según ella, 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". Sin embargo, la autora confronta inmediatamente esa perspectiva clásica de la sociología con la realidad actual donde la religión juega un rol activo en las sociedades; sea desde la influencia y activismo político del Islam, hasta los "nuevos movimientos religiosos", atravesando por varias otras experiencias que hacen que los cientistas sociales vean con un interés nuevo el tema. 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:

> "La modernidad ha destruido los sistemas tradicionales de la creencia: pero no ha podido evacuar a la creencia. Ella se expresa de forma individualizada, subjetiva, dispersa y a través de la multiplicidad de significaciones que los individuos elaboran en forma cada vez más independiente del control de las instituciones de la creencia (y en particular de las instituciones religiosas"[131].

En este sentido, la creencia entonces ya no está monopolizada por una sola generadora de sentido, sino más bien la característica de la modernidad sería la fluidez de la creencia hacia las distintas actividades humanas: "lo religioso moderno se escribe

---

[129]De CERTEAU Michel, *L'absent de l'histoire*, Ed. Repéres-mame, Paris, 1973, p. 136.
[130]Ibid., p. 140.
[131]HERVIEU-LEGER Danièle, *La Religion pour Mémoire*, Cerf, Paris, 1993, p. 109.

enteramente bajo el signo de la fluidez y de la mobilidad, en el seno de un universo cultural, político, social y económico dominado por la realidad masiva del pluralismo”[132]. Así, "creer" dentro de una sociedad moderna implica que el sujeto puede ser el propio generador de sus referentes a partir y desde los distintos espacios sociales en los que le toca desenvolverse[133].

Siguiendo a Michel de Certeau, la creencia (que la entiende como inversión afectiva del sujeto en una proposición para él verdadera[134]) está "contaminada", es decir que atraviesa por distintos generadores de sentido: lo político, lo económico, la publicidad, etc; se vive así una situación donde la creencia "pasa de mito en mito, de ideología en ideología, o de enunciado en enunciado[135]", hay un tránsito de las convicciones que van de esfera en esfera, una ida y venida en la construcción del sentido, la circulación dinámica de la creencia.

Es decir, estamos frente a la recomposición global en la cual es central la posibilidad que tiene el actor de crear sentido a sus acciones a partir de múltiples referentes. Resulta interesante entonces la hipótesis de Patrick Michel, cuando argumenta que “esta amplia recomposición, que juega simultáneamente sobre la identidad, la centralidad y la mediación, trae la idea de las rearticulaciones de la creencia, o más precisamente a una crisis de la articulación entre la creencia individual y la creencia en común: la crisis no es de la creencia, sino de creer en conjunto, lo que trae la pregunta central de la institución”[136].

Hay que aclarar que la perspectiva de Hervieu-Léger y Michel no es exactamente la nuestra, ya que su razonamiento más bien se centra en el fraccionamiento con relación a la unidad, la individualización de la creencia con respecto al control institucional, lo que implica la pérdida de influencia de las instituciones creadas para generar sentido. Como lo afirmamos, nuestro objeto más bien es interrogarnos no solamente sobre lo que se dice "religioso" (por el contrario lo que se autodenomina como tal no nos interesa), sino sobre las cosas que, aún sin nombrarse religiosas, tienen un mismo mecanismo de funcionamiento vital para la gente. La relación interesante que pretendemos sacar es que, como lo afirma Michel, el estudio ya no se debe centrar en el problema institucional, pues los aparatos religiosos a estas alturas ya no están en el seno de la explicación del fenómeno. Nuestro procedimiento entonces es muy fecundo porque el simbólico social permite entrar al nudo de la problemática al intentar explicar cómo los individuos crean sentido a partir de la vinculación entre lo psíquico y lo social.

En efecto, la reconstrucción conceptual, habiendo ya constatado que la creencia fluye en distintos campos, nos lleva a proponer que la fuerza motriz a la cual estamos haciendo referencia, no se limita a lo entendido como estrictamente religioso, sino que trasciende a una visión global de mundo en la cual el sujeto se siente inmerso, y desde donde elabora su dispositivo de referencias simbólicas.

---

[132]Ibid., p. 239.

[133]Afirma la autora que la creencia en la modernidad se pone en duda la “posibilidad de imponer socialmente un dispositivo de autoridad que pueda garantizar la verdad de cualquier creencia” Ibid., p. 245.

[134]”Entiendo por ‘creencia’ no el objeto de la creencia (un dogma, un programa, etc.), sino la inversión de los sujetos en una proposición, el acto de enunciar teniendo por verdadero – dicho en otra manera, una ‘modalidad’ de la afirmación y no su contenido”. De CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien 1. arts de faire*, Ed. Gallimard-folio, Paris, 1990, p. 260.

[135]Ibid., p. 264.

[136]MICHEL Patrick, "Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution, hommage à Michel de Certeau", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 82 (avril-juin), 1993, p. 225.

Un ejemplo banal: la argumentación para una joven pareja cristiana que no quiere tener hijos, ya no atraviesa por la lectura del catecismo católico, ya que si así fuera, tendrían que aplicar fielmente los mandatos y aislarse de su contexto (teniendo 7 ó 8 hijos y sin poder manenerlos económicamente), sino que elaboran argumentos a partir de sus propios referentes construidos en distintos lugares. La institución como ente aglutinador y generador de una creencia común a la cual todos los fieles se deben adherir sin cuestionamiento, está lejos de tener una función primordial en la sociedad contemporánea; la característica más bien estaría centrada en el movimiento y la "pluralisation acelerada de la nunciación (y por tanto multiplicación de enunciados), pluralisación admisible en este supermecado de valores que es el mundo contemporáneo"[137]. Ya no es necesario referirse a lo institucional: "la era de lo relativo pone en escena articulaciones nuevas sobre la pregunta del Sentido, que caracteriza, como se ha dicho, notablemente por su distancia de la mirada de toda empresa institucional"[138]. Así, la creación de sentido aparece cada vez menos atada a la institución religiosa, y más bien a la "articiculación entre el individuo, lo colectivo y lo real"[139].

Esta relectura de lo religioso implica, como lo hemos explicado, no ponerse como punto de partida el problema de la constitución de una institución de creencia (en este caso religiosa), sino más bien centrar la atención sobre la producción simbólica que el individuo realiza para satisfacer sus necesidades: "Si la creencia es hoy central, es por y en la capacidad del individuo de constituirse él mismo, sin referencia a una institución de la creencia, en una centralidad en la cual la definición pasará por la búsqueda de una coincidencia del sí con el sí"[140]. Desde la perspectiva del simbólico social, esto quiere decir que la construcción de las representaciones y de las creencias, tiene como eje central lo que denominaremos la "relación con el sí", a partir de sus propios intereses.

Es así que cuando hablamos de "transición simbólica", nos referimos a su vez a un proceso global de crisis de los generadores de sentido y, por tanto, la posibilidad de reconstruir el orden simbólico no sólo a partir de lo que se entendía como "religioso" o las grandes empresas de la creencia, sino a partir de cualquier ámbito, que en nuestro estudio será particularmente el campo político. Es decir que lo político se convierte en un momento dado en un creador de sentido.

Pero luego de esta reflexión, volvamos a la pregunta inicial ¿dónde y cómo se construyen las creencias? Hemos dicho que la construcción puede atravesar por cualquier esfera, por lo que, apoyados en nuestra conceptualización de la primera parte, estaríamos apelando a las mismas nociones vertidas particularmente en Freud (cuando desarrolla la idea de ilusión), y de Durkheim (al plantear que todo se puede convertir en sagrado). Vayamos a un ejemplo concreto. Una pequeña parroquia boliviana de clase media ofrece una misa dominical dedicada especialmente a los jóvenes. En pocos meses, el evento se converte en un espacio de encuentro de la juventud y de contacto amoroso y grupal con personas de la misma edad. Es indudable que la misa, ritual que por excelencia tendría que ser generador de sentido, se convirtió para una gran mayoría en un lugar de esparcimiento y contacto social. Toda la intención parroquial de que los jóvenes asuman su fe con mayor intensidad, en una eucaristía especialmente dedicada a ellos, se diluyó en el ambiente festivo. Por el contrario, una persona que tiene como modelo el ser un gran empresario de bolsa, que está constantemente al tanto de cada uno de los movimientos bursátiles, que ofrece su vida día a

[137]Ibid., p. 233.
[138]Ibid., p. 232.
[139]Ibidem.
[140]Ibid., p. 234.

día para tener un mejor rendimiento y acumular más capital, siente una fascinación por lo que se genera alrededor de WallStreet, se puede considerar que, si bien está en una esfera tradicionalmente "secular", sí logra generar sentido a su vida a partir de los negocios. Y con estos ejemplos se puede ir muy lejos, las experiencias de los conciertos de musicales, el deporte, los eventos de agrupaciones políticas, las propuestas estéticas (como el New Age), etc., pueden ser espacios que den una razón de vivir a las personas.

Es necesario entonces resumir sintéticamente, y a partir de los tres autores iniciales, lo que entendemos por simbólico social.

Primero, es claro que el simbólico social es un concepto que pretende ser "fundamental" (en el sentido de estar presente en todo tiempo y espacio); por tanto, engloba distintos elementos y no se apega a una etapa del desarrollo histórico de la humanidad, como lo es la "religión". En la sociedad contemporánea, vemos con mayor facilidad el hecho que lo que se había entendido como religión, estuvo vinculado a la institución monopolizadora de lo sagrado y de la creencia (y por tando de la salvación en la lectura de Bourdieu), y más bien, como lo explicamos, hoy se trata de comprender cómo la persona cree y reconstruye su creencia global no a partir de la institución solamente, sino a partir de lo individual, lo colectivo y lo actorial, logrando elaborar representaciones mentales que le permitan desenvolverse en la sociedad y consigo mismo. Estamos así frente a la comprensión de cómo los sujetos elaboran referentes culturales que les dan sentido y que legitiman la sus conductas. El simbólico social no viene inscrito en un código genético, sino que se lo construye a partir de la relación con lo social y con el sí, lo que permite construir un conjunto de representaciones que se traducen en normas y valores que dan sentido a la existencia, movilizan hacia la acción.

Si volvemos a Freud, vemos que para este autor el hombre es considerado como un "pequeño caníbal incestuoso" que en un principio está motivado por dos tipos de pulsiones: las de autoconservación (dirigidas hacia sí mismo), y las sexuales (dirigidas hacia los otros). Estas dos pulsiones forman parte del instinto de conservación, o sea son dos variantes del amor ("líbido" o "Eros" en la lectura de Todorov), impulsos amorosos que se oponen a su vez a los instintos de muerte, “el conjunto de pulsiones ‘eróticas’, o pulsiones de vida, se opone ahora a las pulsiones de la muerte, llamadas a veces ‘principio de nirvana’”[141]. Así, finalmente para Freud los dos instintos vitales serán las pulsiones eróticas, que llevan en sí mismas una "substancia vivificante", y las pulsiones de muerte, que se oponen a la vida. De esta relación y tensión vida/muerte, es que nace la vida, que la "muerte pone fin", como concluye Freud.

Como ya lo explicamos, la "civilización" debe cuidar los instintos bestiales del hombre a través de una serie de controles y prohibiciones sociales, lo que genera cierto grado de frustración que el sujeto sólo puede superar (es decir sobrevivir) a partir de la inversión de su energía psíquica en un *super-yo*, una imagen narcisista de sí mismo y su sociedad que le da satisfacción, y que en el fondo es su adhesión (renovada y dinámica por supuesto) al control social, a la legitimación de la sociedad, con un sentido apego afectivo y pertenencia a la cultura. Este deseo narcisista es claro que se mueve en parte por el miedo al fracaso (posibilidad inadmisible para él). Es decir que la necesidad de autorealización y el miedo a fracasar hacen que el sujeto reinvierta sus energías y acepte las reglas sociales, de dónde viene el proceso de interiorización de las normas y valores, la reprodución, y por tanto, la

[141]TODOROV Tzvetan, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Ed. Seuil, Paris, 1995, p. 64.

construcción de referentes simbólicos que legitimen la vida y la acción; estamos en la génesis construcción de estructuras de sentido.

Es claro que el sujeto jamás adquiere por completo los elementos que lo social le impone, sino más bien los reconstruye, los modifica, los hace avanzar adecuándose a los nuevos elementos ante los cuales se tiene que batir.

Este principio explicativo denominamos en el simbólico social como *relación con el sí*, proceso a través del cual el sujeto elabora una visión positiva de sí mismo y una visión negativa, como lo explicaremos en el apartado siguiente. Pero a su vez esto conlleva una percepción de lo social, y por tanto la producción simbólica de una serie de referentes culturales que dan sentido a la vida, y a los cuales el sujeto se adhiere por impulso afectivo (finalmente por la fe en ellos). El simbólico social será entonces cabalmente la articulación de lo que Hiernaux denomina la "economía psíquica" de los actores y su entorno.

Así, los referentes culturales, que, siguiendo a Durkheim, son reflejos deformados pero efectivos de la realidad que nos "hacen actuar y ayudan a vivir", implican una cosmología, una visión completa de mundo que permiten que el sujeto se desenvuelva de una manera coherente en la sociedad. Es claro que esta es el resultado de una elaboración, es decir la necesidad de dar respuestas a las preguntas que el sujeto se pone enfrente. Se cree en lo que se necesita creer.

La construcción de sentido es también el crear ideales por los cuales dar la vida, buscar objetivos vitales que obligen al sujeto movilizarse afectivamente para conseguir lo que siente que le falta, teniendo por ello un vínculo con la noción de vida o muerte.

En lo concreto, el sujeto elabora una percepción de sí mismo y una percepción de los planos de lo social, articulando lo individual con lo social con un mismo tipo de tensión. Para analizar en detalle cómo se conforman los simbólicos sociales, se ha elaborado una llave de lectura que permite recomponer los discursos en diferentes planos de percepción, como lo veremos adelante.

Vayamos a un ejemplo concreto. Si realizamos una entrevista en profundidad a un jugador de fútbol internacional en tiempos de la Copa del Mundo, podremos identificar cómo el sujeto considera su intento de ser campeón como algo por lo cual se puede llegar a dar la vida (de hecho los partidos implican un riesgo), lo organizan en su cotidiano, lo movilizan afectivamente hacia su objetivo último (que es ganar el Mundial). Para ello tiene una serie de ayudantes y opositores, unas acciones a seguir, una manera de concebirse a sí mismo, etc. Es decir que el sentido a la vida, y la percepción de lo que acontece alrededor, estará marcado por una búsqueda particular, una manera de comprender el mundo y de actuar. Podríamos afirmar que existiría en ese caso un tipo de simbólico social particular al futbolista del campeonato mundial.

Como lo dijimos, en nuestra investigación mostraremos cómo se constituye el simbólico social de determinadas personas en un momento dado, y cómo en el transcurso del tiempo se va dando una mutación paulatina, que da como resultado en otro tiempo un simbólico distinto.

CAPITULO II

¡Error! Marcador no definido.

EL SIMBOLICO SOCIAL

"En lo simbólico, se trata de comprender cómo una lectura del sí se articula con una lectura de lo social"

Jean Remy[142]

"El problema radica en esto, en que la intersubjetividad existe antes de las premisas materiales (supestas premisas de la intersubjetividad). La realidad no es entonces cuantificable o la cuantificación no expresa a la realidad sino de un modo remoto, desconfiable"

René Zavaleta[143]

[142]REMY Jean, "L'analyse structurale et la symbolique sociale", in *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Ed. Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990, p. 129.

[143] ZAVALETA René, "Las masas en noviembre", en ZAVALETA (comp.), *Bolivia Hoy*, México D.F., Siglo XXI, 1983, p. 18.

I. Principios generales

La teoría del simbólico social tiene como objetivo central explicar cómo la gente elabora la "construcción de sentido" que le permita desenvolverse en la sociedad. Se trata de comprender la producción social y la eficacidad de las "estructuras de sentido", consideradas como sistemas de percepción (organizados por principios de asociación y oposición) que despliegan los actores sociales[144].

Se propone que el sujeto tiene una capacidad de estructuración del sentido a través de esquemas concretos de percepción que se van construyendo de manera subyacente y que le permiten actuar frente a su contexto, es decir le indican los valores, las normas de comportamiento, lo posible, lo imposible, lo verdadero; le ayudan a comprender la relación consigo mismo y con lo social. Así, el actor construye estructuras simbólicas donde articula la necesidad de un proyecto personal de realización del sí, y los determinantes socioculturales del contexto que le toca vivir, buscando la coherencia en la relación individuo-sociedad.

El orden simbólico es resultado de la combinación y movilización de las "estructuras de sentido" en el sujeto hacia campos de acción concretos; se refiere específicamente a los sistemas de asociación que producen alternativas ligadas a la identidad del actor, lo que conduce a una movilización afectiva y un proyecto que legitime las alternativas; así, impulsa a actuar al individuo en búsqueda de objetivos trazados, lo empuja hacia algo.

Hiernaux propone que es la característica del orden simbólico "dar un sentido unitario los elementos postulados por dos órdenes ('cognitivo' y 'normativo') poniendo especial énfasis en la afectividad de los actores, y partiendo de su identidad a través de la idea que pueden o deben hacerse de ellos mismos en un determinado contexto, y persiguiendo uno u otro objetivo social y valorando uno más que otro"[145]. La orientación simbólica estará entendida por "las diferentes maneras en las que se organizan socialmente *las maneras de percibir (combinaciones de sentido) a partir de las cuales los actores se movilizan afectivamente* con respecto a objetivos sociales, a las prioridades de la acción, a las maneras de ver las cosas, etc."[146].

¿Cuáles son los principios constitutivos del orden simbólico? ¿Cómo el individuo percibe las cosas? ¿Cómo se moviliza afectivamente en búsqueda de lo que considera valioso? ¿Cómo construye su propio "orden simbólico" para lograr una coherencia entre individuo y sociedad? Son preguntas que se pretende responder a través de la conceptualización.

La búsqueda central es entonces analizar la relación existente entre individuo y sociedad, cómo reaccionan, interiorizan y administran los sujetos la serie de elementos que la sociedad les otorga; cómo se articula la relación con el sí y la relación con lo social; lo psíquico y lo social: "Los parámetros sociales que marcan a los sujetos tienden a configurar de manera específica los dispositivos específicos en términos de prácticas y de discursos de un tipo determinando, incorporando a la vez funciones subjetivas y funciones sociales"[147].

---

[144]HIERNAUX Jean Pierre et REMY Jean, ""Sociopolítical" and "Carismatic" Symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning", in *Social Compass*, XXV, 1978/1, p. 146.

[145]HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des Groupes Chrétiens Contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation afective*, Louvain la Neuve, 1977, p. 1.

[146]Ibidem.

[147]HIERNAUX Jean Pierre, *De l'objet "religieux" aux "symboliques sociales"*, Document de travail, LLN,

Por eso, en esta dirección, se propone que "el proyecto de los actores y su movilización afectiva son un elemento clave, lo que nos lleva a la pregunta sobre el **vínculo entre el movimiento social y la identidad**"[148]. Se trata de comprender cómo se da el proceso de articulación entre la movilización afectiva (es decir la "economía psíquica"), y el orden social, teniendo en claro que existe una "implicación de la relación con el sentido y de la relación social en diversas tareas y dinámicas de la vida cotidiana"[149].

Esto implica la necesidad de ver al individuo no sólo como un "homo economicus" o "homo sociologicus" sometido a la "racionalidad económica" y a una serie de imposiciones de la estructura social, sino a su vez como "un ser de **sentidos y de símbolos** que funcionan según otra racionalidad que le es otorgada por la economía de las percepciones o de las relaciones de sentido que son accesibles por esta otra determinante de la práctica y de la dinámica social"[150], que según Hiernaux es la "institución cultural", es decir "sistemas de reglas de combinación objetivados y/o interiorizados; socialmente producidos, impuestos o difundidos (constitutivos de sentido); que informan las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en obra por los actores que extraen sus efectos, se reconducen o se reelaboran por las relaciones establecidas, en la práctica social, entre el sentido que ellos generan, por una parte, y los otros determinantes de esta práctica, por otra parte"[151].

El simbólico social entonces son aquellos "contenidos"[152] o "referentes culturales" que construyen los sujetos sociales, tanto en el plano cognitivo como en la estructuración psicoafectiva y de integración social, que les otorgan un "sentido unitario a la vida, una visión coherente de mundo", como diría Weber. En este camino se identifica una "negatividad trabajable" en sí mismo, y una "ultimidad decisiva" que envía a las nociones de Vida/Muerte como referentes finales que organizan dramáticamente los discursos[153].

A esta altura de la reflexión, una vez explicada nuestra idea de simbólico social, nos es muy útil acudir, por la similitud con nuestro objeto de estudio, a la noción de "habitus" en Bourdieu, entendida como:

> "sistemas de <u>disposiciones</u> duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y

---

photocopies, 1993, p. 1.

[148]REMY Jean, VOYE Liliane, SERVAIS Emile, *Produire ou Reproduire, une sociologie de la vie quotidienne*, Ed. Boeck, Bruxelles, 1991, Tome 1, p. 87. Todas las negrillas son nuestras.

[149]HIERNAUX Jean Pierre et REMY Jean, "Rapport de sens et rapport social, Eléments pour une problématique et une perspective d'observation, in *Recherches Sociologiques*, N. 1, 1978, p. 101.

[150]Ibid., p. 102.

[151]HIERNAUX Jean Pierre, *L'INSTITUTION CULTURELLE -systématisation théorique et méthodologique I. La problematique Institutionnelle -Objet et perspective-*, Dissertation doctoral, UCL-LLN, 1977, p. 24.

[152]Entendemos por "contenido" como "el 'sentido', una manera de ver las cosas, un sistema de percepción". HIERNAUX, "Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux", in VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales***,** Armand Colin, Paris, 1995, p. 112.

[153]HIERNAUX, *De l'objet "religieux"*…, p. 10. Es necesario aquí hacer una aclaración de terminología. Se comprenderá como "el simbólico", el lugar y las modalidades específicas del fenómeno que estamos tratando; "un simbólico" o "la simbólica X" es la realización concreta del simbólico en un discurso, por ejemplo la simbólica de Néstor Paz, o la simbólica rural; "simbólo" será todo tipo de soporte concreto (gestos, objetos, etc.) que intervienen en la construcción del un simbólico. (HIERNAUX, *L'institution*..., Vol. III, p. 105).

el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta"[154].

Entendemos entonces por "habitus" una categoría general con la cual se designa el hecho que el sujeto incorpore experiencias anteriores y que se convierten en sistema de principios capaz de intervenir en la orientación y movilización de comportamientos posteriores[155]. El habitus entonces estará muy cercano a lo que hemos propuesto como simbólico social, pero hay diferencias que debemos remarcar. Con la categoría de Bourdieu estamos diseñando un hecho social a través de un concepto general que permite desarrollar una serie de proposiciones globales, pero para adentrarnos a la construcción misma del sentido, y dotarnos de instrumentos metodológicamente útiles para comprender cómo se produce el proceso en sujetos específicos, vemos conveniente acudir al simbólico social. Con nuestro concepto nos referimos a un objeto de conocimiento específico, en el seno de una teoría analítica que propone que la energía afectiva del sujeto está estructurada en un conjunto de combinaciones de sentido, y éstas "combinaciones de sentido" son posibles de ser analizadas y desmenuzadas en materiales concretos que emiten los sujetos. Entre "habitus" y simbólico social no hay incompatibilidad, de hecho nos referimos a un resultado similar, en el fondo a un mismo problema de la "programación" del sujeto a partir de una instancia de principios que intervienen constantemente, pero no es lo mismo. La diferencia radica en que nuestro concepto se operacionaliza en discursos que pueden ser analizados como en un laboratorio, es decir hacerlos analíticamente inteligibles.

Precisamente para fines analíticos identificaremos (como ya lo hicimos en la reflexión de Weber utilizando otros términos) tres dimensiones que intervienen en la construcción de nuestro concepto: lo "estructurel" (o "estructura social", es decir las condiciones sociales), lo "estructural" (el sentido, la estructura cultural), y la dimensión actorial ("el actor concreto y el sistema que le es propio"). La perspectiva de análisis entonces buscará la combinación y dinamismo de "estructurel-estructural", como una manera interactiva de constitución de sentido en la cual el sujeto debe actuar. Es decir que concebimos estos elementos como "tres ejes analíticos" que se combinan constantemente formando finalmente un mismo fenómeno; son los "sistemas de sentido, las condiciones sociales y los sistemas actoriales", vistos como factores independientes (con un grado de "autonomía relativa") pero a su vez combinados en una misma dirección, quienes aportan la dimensión de "conjunto, dialéctica y dinámica"[156]:

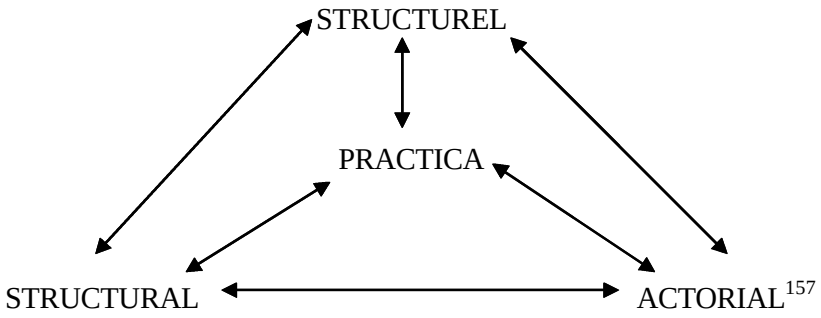
"Esta posibilidad deriva, en los hechos, de la estructura del cuadro problemático mismo, donde las prácticas y los hechos sociales examinados se aprehenden y se explican en la conjunción de los tres factores de la dinámica social evocados con anterioridad –lo estructural [o estructura cultural], lo estructurel [o estructura social] y lo actorial-, en los cuales se reconocen las autonomías de la evolución y el impacto en su interdependencia misma, y por tanto las relaciones se consideran como una re-elaboración posible a través de las prácticas y dinámicas que producen y que se

[154]BOURDIEU Pierre, *El sentido práctico*, Ed. Taurus, Madrid, 1991, p. 92.

[155]Cada que usemos el concepto "habitus" en nuestro texto nos estaremos refiriendo a la noción explicada en estos párrafos.

[156]Seguimos aquí y en algunos otros pasajes la relectura y la traducción hecha por DE LAIRE Fernando, *Chile:modernización, democratización y estrategia de desarrollo en el debate post-Pinochet. Entre neoliberalismo y liberalismo social. Vol. 1: Aspectos teóricos y metodológicos*, Tesis de doctorado en Sociología, U.C.L, Lovaina la Nueva, 1997, ps. 73-76.

observan según el esquema general que sigue, a la vez programa e instrumento de la búsqueda global".



[157]

1.- Lo "estructurel" o estructura social.

La estructura social hace referencia a las situaciones sociales en las cuales se encuentran inmersos los sujetos, el contexto social e histórico particular. Se trata de las "condiciones objetivas de la acción", es decir los efectos de la estructura social propia en la cual el individuo se desenvuelve, el conjunto de combinaciones de un sistema social[158]. El factor *estructurel* es entonces el "lugar de condiciones, características y exigencias que derivan del contexto social, económico, tecnológico, político, etc., y que repercuten en el nivel de los actores en términos de efectos ligados a la posición y a la condición social"[159]. Esto implica tomar en cuenta tres elementos desarrollados por Bourdieu: posición de clase, condición de clase y trayectoria.

Por posición de clase se entiende el lugar en la jerarquía social propiamente dicha, o en la estructura social: "tomar en serio la noción de estructura social, es suponer que cada clase social se debe al hecho de que ocupa una posición en una estructura social, históricamente definida, y que es afectada por las relaciones que la unen a otras partes constitutivas de la estructura, las propiedades de posición, relativamente independientes de las propiedades intrínsecas como un cierto tipo de práctica profesional o de condiciones materiales de existencia"[160].

Condición de clase trae más bien la noción de las "propiedades trans-históricas o trans-culturales como una cierta actitud frente al mundo o un cierto tipo de religiosidad…"[161]. Es decir, se trata de la construcción simbólica de los actores a partir de su clase de pertenencia y su relación con el mundo que le toca vivir (y por tanto el desarrollo tecnológico, social, político, cultural); por ejemplo en el caso del campesino, la relación con la naturaleza y su dependencia hacia ella. Así, "algunos determinantes de la elaboración [de sentido] concernida, se vincularían a las 'condiciones sociales' de los actores –como un conjunto de situaciones y de prácticas de constricción que le son propias- y de otras que no se puede comprender si no es a través de la referencia a las 'posiciones sociales' diferenciales de esos

[157]HIERNAUX et REMY, "Rapport de sens...", p. 104-105.
[158]REMY,VOYE,SERVAIS, *Produire ou...*, p 94.
[159]HIERNAUX, *L'Institution... Vol I*, p. 45.
[160]BOURDIEU Pierre, "Condition de classe et position de classe", in *Archives Européennes de Sociologie*, Tome VII, N. 2, 1966, p. 201.
[161]Ibid., p. 203-204.

actores”[162].

Vayamos a un ejemplo concreto. Un burgués boliviano y un burgués belga comparten los dos la misma posición de clase. Sin embargo, es distinto ser burgués aquí o allá, ya que las condiciones de clase varían según el país. El de primer mundo tiene acceso a una serie de elementos culturales y tecnológicos (como ser las obras teatrales o musicales más conocidas, la posibilidad de entrar a las mejores universidades, el uso de carreteras o de trenes de alta velocidad para su transporte, etc). El burgués latinoamericano contrariamente, por más que posea mucho capital, su condición de clase es distinta, pues no puede acceder a los elementos mencionados, y más bien construye sus referentes simbólicos a partir de la sociedad en que le toca ser burgués. Lo mismo sucede con un campesino belga y uno boliviano. Si bien los dos comparten la misma posición de clase en sus respectivas sociedades, el primero tiene un manejo tecnológico de maquinaria y elementos químicos que lo hacen muy poco dependiente de la naturaleza; el segundo, por el contrario, con dificultad posee un toro que lo ayude a la siembra, por lo que su dependencia a los fenómenos naturales será mayor. Es decir que si bien tanto el campesino belga como el boliviano pertenecen a la misma posición de clase, su condición de clase, y por tanto los **elementos materiales propios a su tiempo y espacio**, sí varían considerablemente.

Hay que añadir que para la complementación de estas dos categorías, se debe analizar también la *trayectoria social*: “la posición de un individuo o de un grupo en la estructura social no puede ser definida completamente desde un punto de vista estrictamente estático, es decir como una posición relativa (‘superior’, ‘media’ o ‘inferior’) en una estructura dada en un momento dado”; más allá del ascenso o descenso, promoción o regresión del sujeto, se debe tomar en cuenta la trayectoria social, el conjunto de posiciones sociales que se va ocupando en una historia particular[163]. Es decir que los sujetos en el transcurso de su vida van cambiando de lugar social. Se trata entonces de ver la historia de la transformación de la posición y condición social, y las condiciones históricas concretas que permiten estos cambios.

Para nuestro análisis general del "simbólico social", estas categorías estarán siempre presentes. Es decir, que tomaremos en cuenta la posición social, la condición social, y la trayectoria personal del sujeto.

2.- Lo "estructural" o estructura cultural.

Por estructura cultural se entiende más bien los factores ligados a las "condiciones subjetivas de la acción", el impacto e incidencia de los contenidos culturales sobre el actor en y la manera propia de construcción de sentido: “por ‘factor estructural’ entendemos el sistema de combinaciones de sentido a partir del cual el actor percibe lo que es ‘real’ para él, se representa su situación y sus posibilidades de acción, estructura su involucramiento afectivo y su proyecto, etc.”[164]; en otros términos, el efecto “estructural” “es aquel que deriva de las estructuras culturales y que es capaz de producir un sentido movilizador, así como una percepción del sí y de los otros, estructurando una percepción de lo normal y de lo

[162]HIERNAUX, *De l'objet...*, p. 5,
[163]BOURDIEU, Op. Cit., p. 205-206.
[164]HIERNAUX et REMY, "Rapport de sens...", p. 102.

posible”[165].

3.- El factor "actorial" (dimensión actorial propia al actor).

Tanto el factor *estructural* como el *estructurel* conducen al sujeto a administrar sus afectos de una determinada manera hacia el campo de las acciones, es decir “el impacto propio a las exigencias de la economía personal de los actores sociales, en su interferencia con los factores precedentes (…). Esta ‘economía’ puede darse a comprender como el modo de regulación socialmente producido de una energía propia al actor, aplicada a la búsqueda de la satisfacción de este último en un contexto de coacción, satisfacción en la cual la exigencia mínima corresponde al mantenimiento y a la defensa de las condiciones de eficacia y de integridad del actor en un contexto particular (…). Es a través de la implicación de esta economía (…) que las combinatorias institucionales adquieren una autonomía relativa de existencia y de evolución con relación a las condiciones estructurales que intentan marcarlas”[166].

*
* *

Como lo dijimos, los tres elementos (la estructura cultural, estructura social y el sistema del actor) guardan cierta autonomía en su gestión interna, pero a su vez cierta interdependencia con los otros factores. Se forma así un "campo analítico" complejo en el cual entran en juego los distintos elementos, que al combinarse unos con otros, forman una estructura cultural dinámica y dialéctica.

Este enfoque es muy similar al que había sido propuesto por Weber en la primera parte del trabajo, cuando se veía que la práctica religiosa era el resultado de tres elementos en juego: el contexto social concreto del actor, y por tanto su posición y condición de clase (elementos sociales y tecnológicos del entorno del sujeto); producción simbólica como tal, y el campo cultural del cual se puede nutrir y crear; y finalmente la acción del propio sujeto que elabora propuestas que respondan a sus necesidades, movilizándose afectivamente hacia acciones concretas.

Según el simbólico social, la reflexión teórica vertida hasta aquí tiene una manera concreta de plasmarse en materiales que el sujeto produce, es decir que podemos desmenuzar y analizar documentos (en nuestro caso escritos y entrevistas) para comprender cómo se da la producción simbólica, y cómo el actor elabora su proyecto de vida, lo que veremos en el apartado siguiente.

II.- El funcionamiento concreto.

La conformación del "simbólico social" tiene particularmente tres aspectos destacables:

a) Primero se constata una lógica dicotómica ("tensión de sentido unitario") que conforman la percepción en distintos planos con una valoración positiva de un lado y negativa del otro: la relación consigo mismo (positivo y negativo), la relación con las acciones (fuerzas positivas y negativas), relación con los actores sociales, relación con

---

[165]REMY,VOYE,SERVAIS, *Produire ou...*, p. 95. Véase también, HIERNAUX, *Quelques éléments pour...*, p. 174; y HIERNAUX, *L'Institution Vol. I*, p. 44.

[166]HIERNAUX, *L'Institution... Vol. I*, p. 45.

el espacio, con el tiempo, y finalmente la relación con las "ultimidades decisivas". Esto quiere decir que la percepción del universo por parte del sujeto, se da finalmente en parejas opuestas y dicotómicas, y cada una recibe una valoración particular, sea que lo atrae, sea que le provoca repulsión:

Manera de percepción

(+) / (-)

sí positivo / sí negativo

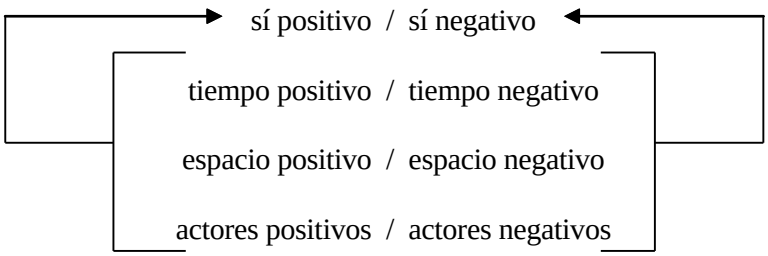
tiempo positivo / tiempo negativo

espacio positivo / espacio negativo, etc.

b) Hay una relación estructural de articulación entre los distintos planos, donde el lado positivo de un plano se articula con el positivo de otro, de igual manera que el negativo lo hace con el negativo de otro plano. Por ejemplo si en una determinada simbólica el tiempo futuro es percibido como positivo, y el espacio exterior también, entonces "futuro" se asocia a "exterior" (lo positivo) y por consiguiente "pasado" lo hace a "interior", que aparecen como negativos. Así, se construye una **estructura de percepción psicosocial** elaborada por el sujeto donde articula todas sus percepciones coherentemente con una valoración general, positiva de un lado y negativa del otro;

c) Finalmente, las percepciones de lo social están directamente relacionadas con la tensión que es vista por el sujeto como relación consigo mismo, de manera que, volviendo al ejemplo anterior, si en el plano de percepción temporal el sujeto valora el espacio exterior como positivo, y su relación consigo mismo está marcada por buscar ser una persona "íntegra" (como el sí positivo), entonces el espacio exterior estará asociado a ser íntegro, cuanto más "afuera" esté, más "íntegro" será. Lo mismo sucede con todos los demás planos de percepción de lo social, se vinculan directamente con la relación con el sí[167].

Esquema



[167]HIERNAUX, "Symboliques sociales et "religion". Rétrospectives et prospectives autour de l'objet", in VOYE (ed.), *Figures de Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, Ed. De Boeck, Bruxelles, 1996, p. 19-20.

En la organización concreta de los principios constitutivos del orden simbólico desplegado por los actores, es necesario dirigirse en dos direcciones distintas: por un lado la lectura que el actor hace de sí mismo como definición y construcción de su identidad; y por otro lado, la lectura que hace del mundo que lo rodea dentro del cual actúa. Con estos dos ejes se busca comprender la relación consigo mismo (*rapport à Soi* que para fines de traducción diremos *relación con el sí*) y la relación con el mundo (*rapport au social*). El sistema tiene dos niveles de funcionamiento simultáneo: el estático (coherencia con la realidad), y el dinámico (organización de la acción).

1.- Nivel estático

En el nivel estático se encuentra la coherencia necesaria entre el individuo y sociedad. Para ello se divide en la alternativa existencial y las aternativas sociales.

1.1.- La alternativa existencial (*Rapport à Soi*)

La alternativa existencial es la movilización afectiva llevada a cabo por el actor en búsqueda de lo que quiere ser y hacer (y en oposición lo que no quiere ser ni hacer), es decir en ese momento se proyecta una imagen-modelo del Sí (Si+) y a su vez una imagen negativa del Sí como un antimodelo (Sí-). Por este concepto vamos a entender entonces la relación que construye el sujeto con respecto a sí mismo. Se identifica una "negatividad trabajable" en él y un deseo de superación, un "deber ser" hacia el cuál debe acercarse paulatinamente, y un "no ser", del cuál debe alejarse. En este proceso se despliega una movilización afectiva que impulsa al sujeto a alcanzar lo deseado, construyendo así "una alternativa existencial fundamental como 'opción' entre el SI(+) / SI(-), según las cualificaciones – condiciones que involucran inmediatamente el orden y la regulación del deseo y del placer"[168]. Se da una lógica de lo deseado/lo no deseado, con la cuál el sujeto conduce su vida, luchando por el Sí (+) y contra el Sí (-). El *rapport à soi* es una "base de articulación de la movilización afectiva con los contenidos ideológicos y con la legitimidad - funcionalidad social"[169].

Todo simbólico social lleva consigo un proceso de interiorización de la "alternativa existencial", o sea un aprendizaje paulatino (a veces de más o menos tiempo según sea el caso) a través del cual el actor asume la imagen modelo positiva que la ve como "satisfactoria" (queriendo ir hacia ella), y la imagen negativa y que valoriza negativamente (de la cual huye).

Siguiendo la exposición de Freud realizada anteriormente, la "relación consigo mismo" es el resultado del proceso al cual se somete el sujeto frente a lo social. La sociedad le impone una serie de prohibiciones para la sobrevivencia de la civilización, lo que genera frustración y agresividad, pero a su vez esta hostilidad es reinvertida en una imagen modelo, un sí (+) que el sujeto interioriza y al cual se aferra en búsqueda de un gozo narcisista. El hombre ama ese modelo de sí, por eso se dirige hacia él. El sí (+) es entonces el resultado de quien atravesó ya por el proceso de "lucha" entre individuo y sociedad, y que pudo salir a

---

[168]HIERNAUX, *L'Institution... Vol. III*, p. 98.

[169]HIERNAUX Jean Pierre, "Rapport a soi et fonctionnement ideologique -Une procedure d'analyse-", in KELLERHALS et LALIVE d'EPINAY (Eds.), *La représentation de soi - Etudes de Sociologie et d'ethnologie*, Université de Genève, Département de Sociologie, Geneve, 1987, p. 20.

través de la adquisición e interiorización de las normas impuestas desde la sociedad, desplazando entonces su energía (por tanto movilizándose afectivamente) en la construcción y la gloria narcista y placentera del yo. Si retomamos la imagen de Edipo, el sí (+) es la imagen paternal que el niño construye luego de ver la superioridad y su impotencia frente al poderío del padre, y que por tanto, asume su identidad intentando parecerse lo más posible a él. El placer y el gozo sólo se encuentran acercándose a lo bello, es decir al "sí positivo". Una vez interiorizada la imagen-modelo, el discurso del sujeto aparece justificando su acción: "esto es lo que quiero hacer", "me da placer", "lo necesito", etc..

Como lo afirmamos, la relación con el sí mantiene una relación estricta con los otros planos cognitivos (lo que denota la existencia del "orden simbólico"), manteniendo siempre la misma tensión consigo mismo y con lo social.

1.2 Las alternativas sociales.

En todo simbólico social el sujeto "entra en resonancia con la realidad social a partir del juego de ciertos registros de cualificación, que les dan el contenido a la alternativa existencial que se le impone. Es remarcable, en efecto, que estas cualificaciones (condiciones – constricciones y alternativas prácticas) sólo son observables en la medida en que, dándole contenido a la realidad propia del actor, confieren también una realidad en diferentes planos al interior de lo social: por ejemplo el espacio, el tiempo, otros actores y/o grupos sociales, las acciones... Estas alternativas sociales, exteriores al actor, y de contenido cognitivo diferente, están también vinculadas en un plano simbólico al sentido unitario, propio a la realidad de este mismo actor: es decir al SI (+) / SI (-)"[170].

El principio de base es que existe una misma "inversión afectiva", un mismo tipo de tensión entre el *rapport á soi* y cada uno de los códigos de percepción del *rapport au social*, y por tanto una interacción dinámica entre estructural/estructurel que permite unificar los distintos planos del orden simbólico.

a) El espacial. En lo que respecta al plano espacial, el sujeto tiene una determinada percepción del espacio valorizando uno u otro lugar. Por ejemplo en el modelo tradicional se valoriza lo Interior (+) vs. lo Exterior (-); haciendo referencia al interior como lugar donde se vive, los pueblos pequeños, la familia, etc., mientras que el exterior es la ciudad, la sociedad, etc.[171]

b) El temporal. El plano temporal esta definido por el pasado, presente o futuro y la combinación de ellos según el modelo. Para el tradicional será pasado (+) vs. presente-futuro (-), mientras que para el modelo promocional es presente-futuro (+) vs. pasado (-).

c) Los actores y grupos sociales. El actor registra positiva o negativamente a otros actores o grupos que siente en su dirección o los que están en sentido opuesto. Por ejemplo, para el modelo tradicional, se identifica a los agricultores como actores cercanos y a los obreros como los contrarios. Los primeros habrían ya interiorizado la "regla" moral que permite la homogeneidad grupal. En el modelo promocional se identificará sobretodo a los jóvenes-niños (+) vs. adultos-viejos (-). El "control" del orden moral estará asignado a los

[170]HIERNAUX Jean Pierre et GANTY Agnès, *Sociologie des groupes chretiens contemporains...*, p. 12.

[171]Para el análisis detallado de la relación con el espacio y la relación con el sí, véase: HIERNAUX Jean Pierre et REMY Jean, "Rapport à l'espace, rapport au corps et integration sociale", in *Recherches Sociologiques*, Vol. VI, n. 3, 1975, ps 321-332.

actores ya socializados, o sea a los calificados positivamente en el modelo simbólico.

d) Las acciones. Existen determinadas acciones que están de acuerdo con la "regla moral" del modelo y otras que están en contra. Por ejemplo, en el modelo tradicional las acciones valorizadas serán aquellas que vayan en la dirección del control, mientras que se desvalorizarán las que estén por la libertad. En el modelo promocional será exactamente lo contrario.

Estos distintos planos se encuentran coordinados, lo que conduce a un "estado de equilibrio y correspondencia individuo-sociedad"[172]. La coherencia individuo-sociedad permite la concepción de un sistema simbólico dentro del cual actuar. El modelo teórico es el siguiente:

¡Error! Marcador no definido.	+	-
RELACION CON EL SI	SI +	SI -
ESPACIO	ESPACIO +	ESPACIO -
TIEMPO	TIEMPO +	TIEMPO -
ACTORES	ACTOR +	ACTOR -
ACCIONES	ACCION +	ACCION -

2.- Dinamización actorial.

En el anterior apartado hemos analizado cómo el sujeto produce un orden simbólico a través de múltiples elementos. Ahora nos interesa entrar dentro de la "función afectiva", que la entendemos como "la manera por la cual las relaciones de sentido se involucran y colaboran a la contribución y a la estructuración profunda de la energía y de la economía propia del actor"[173]. En el nivel de la dinamización actorial, realizaremos una distinción entre la estructuración de un proyecto de vida, y la "*Quête*" como la búsqueda de satisfacción de lo deseado.

2.1.- El proyecto.

Hemos explicado que existe una alternativa existencial (relación consigo mismo) en la cual el sujeto debe realizar una opción entre la imagen positiva de sí (sí+) y la imagen negativa (sí -). En el nivel dinámico del orden simbólico, el sujeto estructura un proyecto de vida donde despliega sus energías y sus deseos como un "futuro a construir". Se trata de un proyecto que articule "el efecto de movilización afectiva, fundada en la relación con el sí, y el efecto de legitimidad, involucrando a la vez la relación de sentido y la relación social"[174].

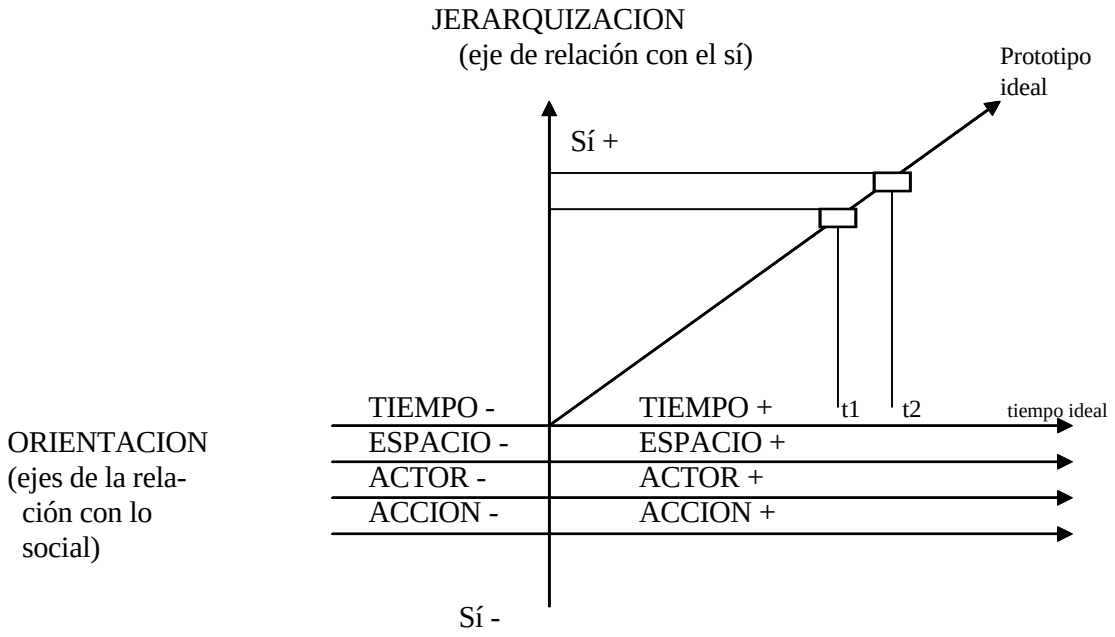
La estructuración del proyecto se da en dos ejes, el de la jerarquización, que se refiere a la alternativa existencial de la relación consigo mismo (la "realidad" de él mismo), y el eje de la orientación, que son las condicionantes sociales (la "realidad" social). El proyecto de

[172]HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des...*, p. 17.
[173]HIERNAUX et REMY, "Rapport de sens...", p. 116.
[174]Ibid., p. 117.

vida se sitúa en el medio de los dos. Esto quiere decir que el sujeto se acerca más al sí positivo cuanto más cerca está del espacio positivo, tiempo positivo, etc. Es imposible progresar en la relación consigo mismo sin progresar en lo social. Al acercarse al sí positivo, el sujeto automáticamente tiene que acercarse a los planos sociales positivos. Por el contrario, si se dirige hacia el sí negativo, entonces también se acerca al espacio, tiempo, actores, negativos. Por ejemplo, si para un individuo es muy valorado en su relación consigo mismo el ser un obediente de las normas (sí +), por tanto desobedecerlas es el sí (-), y a su vez valoriza el castigo como acción purificadora (positiva), entonces cuanto más realice la acción de castigar (o ser castigado), más cerca estará del sí (+); por el contrario, cuanto menos se lo castigue, se alejará del sí (+) para dirigirse hacia el sí (-). Es en este sentido que decimos que se vive la misma tensión en el eje de lo social y en el de la relación consigo mismo.

Así, surge finalmente un prototipo ideal de sí (+), que se podrá realizar sólo en el tiempo ideal positivo, espacio ideal positivo, acciones ideales positivas; así como un prototipo ideal de sí (-) que concentre toda la negatividad y que represente la concreción de lo negativo de los distintos planos sociales. Para una orden religiosa, por ejemplo el prototipo ideal es el fundador ya santificado, quien cumple (o cumplió) con todas las exigencias para personificar el modelo ideal. Contrariamente, en la cultura aymara, se podría pensar que el "Kari-kari", personaje mítico muy nocivo a la Comunidad, encarna la negatividad total.

El cuadro teórico es:



Este proceso de construcción del proyecto implica a su vez, según sea el discurso, una serie de etapas ritualizadas por las cuales hay que atravesar para llegar al sí (+) que el sujeto proyecta. Se trata de una serie de acciones o ritos "obligatorios" a través de la vida, por los cuales necesariamente se tiene que pasar para lograr el objetivo trazado. Se crea así un espacio de "lucha cotidiana o campo de combate", en la historia de la vida del actor, donde debe conducir su vida.

Vayamos a un ejemplo. Los jesuitas tienen un proceso de ritualización muy marcada

en su sacerdocio:

a) Primero deben atravesar por el noviciado, que dura aproximadamente dos años (según sea el país), terminando dicha tarea, se realizan Ejercicios Espirituales de un mes (existe una diferencia entre los "ejercicios" de una semana, que se los practica anualmente, y los de mes, dos veces en la vida) y concluyen el período con los votos de castidad, obediencia y pobreza.

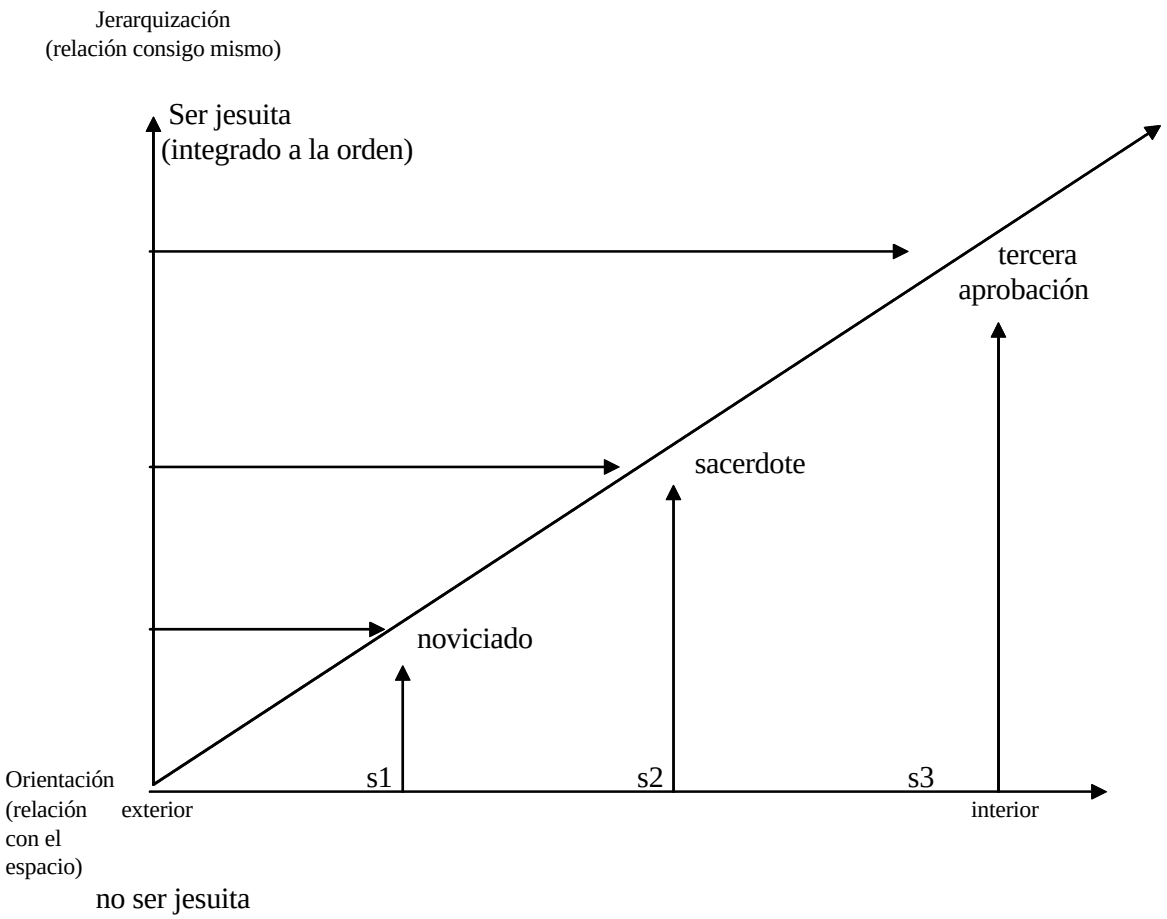
b) Luego de pasar por los estudios de filosofía (3 a 4 años) y teología (3 a 4 años), pueden ser ordenados "sacerdotes", renovando sus votos iniciales y asumiendo sus tareas pastorales.

c) Finalmente, luego de unos 4 años de vida activa sacerdotal, se debe atravesar por la "tercera aprobación", que es la aceptación "formal" y definitiva a la orden, adquiriendo un estatuto "jurídico" de pertenencia a la Compañía de Jesús; en este momento se vuelven a realizar los Ejercicios de mes, marcando un nuevo momento en su vida sacerdotal.

Este proceso de ritualización es un claro ejemplo en el cual el sujeto se somete a una serie de pasos para lograr algún día estar lo más cercano posible del prototipo ideal (en este caso San Ignacio). Si hacemos el cruzamiento con la percepción del espacio ("ejes de orientación" que en el caso espacial se organiza valorizando el interior -a la orden- como positivo y el exterior como negativo), vemos la siguiente intención: estar al "interior" de la congregación. En el noviciado uno se va acercando, con el sacerdocio se aproxima un poco más, y es sólo en la tercera aprobación que realmente pertenece íntegramente a la orden, o sea alcanzó estar en el interior. Esto quiere decir que en cada etapa, la construcción del sí se realiza a través de adentrarse en la congregación: más se integra en la orden, más se acerca a sí positivo y viceversa[175].

Gráficamente esto es:

[175]Para el modelo teórico véase: HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des...*, p. 21-22; HIERNAUX et REMY, "Rapport de sens...", p. 118; y HIERNAUX, *L'Institution... Vol III*, p. 115. Los ejemplos que toma Hiernaux son bastante ilustrativos: por un lado habla de la ritualización en el simbólico tradicional, con el bautismo, confirmación, el clero, el Papa, y la muerte como transición final; por otro lado, analiza la Universidad con la licenciatura, la maestría, el doctorado, el Rector, etc.



Si hemos identificado un proyecto construido por el actor, vemos entonces que también existe un "antiproyecto" que consiste en la negación y la toma del camino exactamente inverso al que el sujeto quiere seguir. También pueden aparecer posibilidades excluidas, es decir que el discurso se conforma de tal manera que podría dar lugar a determinadas opciones, pero no las explicita cabalmente por "escandalosas" para el locutor (lo que aparece como lo "inadmisible").

2.2.- La Búsqueda (*la quête*)

La búsqueda, abre nuevamente el análisis al deseo y la idea de la falta de algo. La primera noción había sido planteada por A.J Greimas, quien enriqueciendo los estudios hechos por Propp, proponía la existencia de una relación sujeto-objeto, donde "el deseo se manifestaría en su forma a la vez práctica y mítica de la 'búsqueda'"[176]. Es Hiernaux quien adapta el esquema para los estudios sociológicos, proponiendo que los sujetos concretizan su proyecto de vida en una búsqueda vital de satisfacción de sus deseos. Se identifica entonces dos elementos: a) la alternativa "subjetable" (Sujeto 'positivo' / Sujeto 'negativo'), que es el

[176]GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, PUF, Paris, 1995, p. 177. Hay que destacar que la intuición de Propp es considerable al plantear en los cuentos rusos la existencia de determinados personajes que sólo cambian de nombre, pero su rol es el mismo; dice Propp: "lo que cambia, son los nombres (y al mismo tiempo los atributos) de los personajes; lo que no cambia son sus acciones o sus funciones. Podemos concluir que el cuento presta a menudo las mismas acciones a personajes diferentes. Lo que nos permite estudiar los cuentos a partir de las funciones de los personajes" PROPP V., *Morphologie du conte*, Seuil, Paris, 1970, p. 29.

despliegue actancial de la tensión definida como *relación con el sí*; b) La alternativa "objetable" (objeto "positivo" / objeto "negativo") como la proyección del deseo contenido en el eje de relación del sí y que se presenta al sujeto como "objeto" a buscar, lo que entra a su vez en relación con la tensión de vida/muerte, denominada como "ultimidad decisiva":

> "Para todo modelo simbólico, la búsqueda del objeto último (O+) por parte del sujeto (S+) se comprende en su implicación radical como la búsqueda primeramente del sí (SI+), como una 'falta' socialmente creada en un principio en la imposición de la alternativa existencial SI (+) orientando el 'querer' del actor hacia una realización objetivada (O+) "[177].

El análisis del relato de la búsqueda es una manera de comprender el principio básico del simbólico social, que es el vínculo que existe entre individuo y sociedad: "esta articulación entre el sujeto y el objeto de búsqueda traduce la manera en la cual el destino individual se traspone en destino colectivo y viceversa. Esto es central para el análisis donde uno se esfuerza por comprender cómo los simbólicos sociales operan articulando la movilización afectiva y la legitimidad social"[178].

Teóricamente esto es:

Alternativa "subjetable" Alternativa "objetable"

(Sí +) O +
Sujeto ⟶ Objeto
(Sí -) O -

Este vacío del sujeto, que lo vive como la falta de algo, hace que esté llamado a realizar una serie de acciones positivas y evitar las negativas, de manera que se vaya acercando paulatinamente al objeto deseado, es decir vaya llenando el vacío. Contrariamente, las acciones negativas son aquellas que lo alejarán del objeto positivo, o que lo acercarán a O (-).

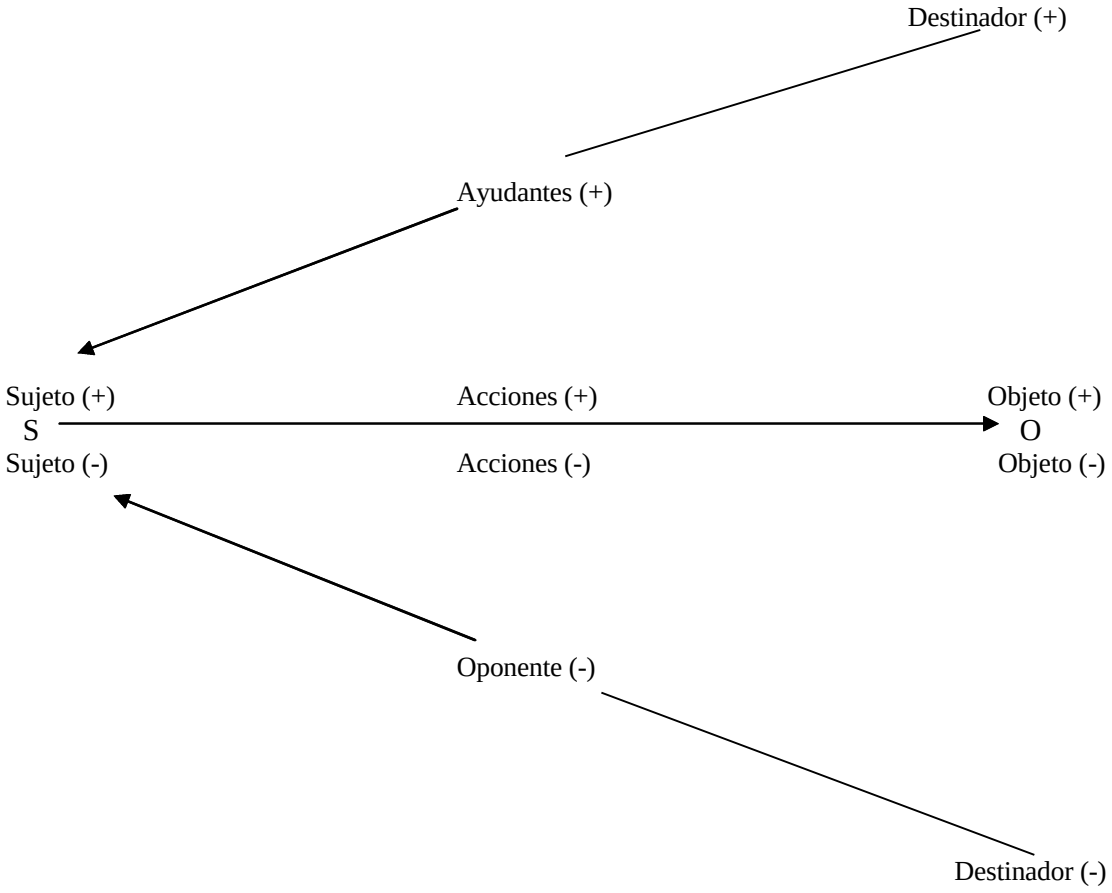
Siendo que el sujeto solo no puede llegar a su objeto, y que por lo tanto tiene que realizar acciones específicas que lo conduzcan a su fin, se proyecta una serie de Ayudantes que le faciliten la tarea y Opositores que la hagan difícil: "Los unos consisten en llevar ayuda actuando en el sentido del deseo, o facilitando la comunicación; los otros que, por el contrario, consisten en crear los obstáculos, oponiéndose sea a la realización del deseo, sea a la comunicación del objeto"[179]. Así, el sujeto proyecta en ellos un "poder" que le sirve para realizar sus deseos (en vista que él mismo es incapaz de hacerlo solo por la falta de posesión del poder del ayudante/opositor); "se comprende que el ayudante y el opositor no son más que proyecciones de la voluntad de la acción y de las resistencias imaginarias del sujeto mismo, juzgadas benéficas o maléficas con relación a su deseo"[180].

Finalmente, en el esquema aparece el *Destinador*[181] positivo, quien es la fuente de las

---

[177]HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des...*, p. 24. .
[178]REMY, "L'analyse structurale et la...", p. 123.
[179]GREIMAS, Op. Cit., p. 178.
[180]Ibid., p. 180.
[181] Siendo que en castellano no existe el término "destinador", retomamos el sentido francés, es decir derivamos la palabra del sentido de "destino".

posibilidades para que el sujeto alcance su objeto, y el *Destinador* negativo, que está al origen de las dificultades y obstáculos que se le presentan al actor. Hay así una falta de autonomía por parte del Sujeto, que proyecta en sus destinadores (positivos o negativos) como los que tienen la capacidad de expedir el ayudante o el opositor. "Desde el punto de vista de la socialización, se estructura así la relación con los actores o 'realidades' decisivas en esta última instancia: 'positivamente' el Destinador positivo tiene en su poder el 'poder' de donde proviene el ayudante; y 'negativamente' el Destinador negativo funge como el poseedor del 'contra-poder' del opositor"[182].
El esquema teórico es:



Así, el *Relato de la Búsqueda* tiene para nuestro análisis la utilidad de mostrarnos el modo de operación en el campo de las acciones, del simbólico social de los actores.

3.- Principios del Método de Análisis Estructural de Contenido.

Hasta aquí hemos desarrollado elementos de la teoría general del simbólico social. Para ver cómo funciona en concreto, y cómo analizar documentos específicos, expondremos ahora brevemente los principios básicos del método. Además, hay que remarcar que todo el trabajo empírico lo realizamos precisamente aplicando esta herramienta a textos que nos muestren la transición simbólica en Bolivia.

---

[182]HIERNAUX, *L'Institution... Vol. III,* p. 126. La explicación operativa de cómo funciona el esquema de la búsqueda, la encontramos en HIERNAUX, *L'Institution... Vol. II***,** ps**.** 100-107

El método de análisis estructural de contenido se inscribe dentro de la sociología de la cultura. Se trata del análisis de materiales (que si bien pueden ser escritos, visuales o auditivos, el método se especializa en el estudio de los discursos escritos) para encontrar las **representaciones culturales y sistemas de percepción** del locutor en cuestión; es decir buscar **sentido**, **dirección**, la **producción de sentido** del contenido de los datos, las implicaciones del material al interior de un sistema de sentido. De esta manera, la pretensión final del método es analizar el **modelo cultural**[183] que proponen los textos, descubrir las estructuras subyacentes, los esquemas fundamentales y por tanto principios de ordenamiento del mundo y de sí mismo que despliegan los individuos, y que revelan lógicas culturales de una agrupación humana: "lo que interesa al investigador, son precisamente esos esquemas fundamentales, es decir los principios de ordenamiento del mundo y de la lectura del sí que no pertenecen sólo a un individuo, sino que relevan lógicas culturales más globales. El método entonces debe permitirnos identificar esos esquemas fundamentales"[184].

Una de las primeras intenciones del análisis estructural es ofrecer "técnicas cualitativas que sean capaces de hacer aparecer las estructuras de sentido y sus efectos sin confundirse con la subjetividad de inicio de un material discursivo, es decir que puedan ofrecer un resultado idéntico si son aplicados a un mismo material por investigadores independientes"[185].

Se propone que existen dos lógicas en los discursos: la explícita y la implícita. La primera es la que emite el locutor mostrando un orden en la exposición de sus ideas y la intencionalidad de explicar convencer al receptor de su mensaje; la segunda opera más bien a partir de códigos mínimos de sentido (sin importar el lugar en que aparezcan en el discurso), y van construyendo estructuras complejas detrás de los textos[186]. Existen entonces ciertas isotopías (palabra que viene del latín iso: igual, topos: lugar), es decir "unidades mínimas de sentido" (lo que llamaremos "códigos disyuntivos") que están dispersas en los materiales pero que tienen, según el análisis estructural, un "lugar estructural común" específico, articulándose entre sí en una estructura subyacente.

---

[183]Por 'modelo cultural' se entenderá "aquello que, para cada medio o grupo social, constituye una manera típica de ver las cosas y una manera particular de actuar que se impone a ellos como el 'es así', las cosas 'normales', 'evidentes'. Es a partir de su modelo cultural que cada medio o grupo social reacciona a su entorno, evalúa lo que se le propone, fija las prioridades de sus opciones, etc." (HIERNAUX Jean Pierre (Ed.), *Une école pour nous?*, Ed. Labor, Bruxelles, 1982, p. 77. Ruquoy complementa que por "cultura" se entiende: "una manera colectiva de definir lo posible, lo legítimo, lo normal; ella está constituida por un stock de ideas, de valores orientando subjetivamente las conductas. Es aquello que determina la manera como un grupo se acerca a la realidad, o como define los problemas y su forma de solución" (RUQUOY Danielle, "Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale", in REMY et RUQUOY, *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Ed. Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990, p. 95). Remy concluye con claridad: "Si hablamos de 'modelos' culturales más que de 'estructuras' culturales, no es porque la cultura no sea una estructura, sino más bien porque se trata de un conjunto de contenidos, más o menos explícitos, a partir de los cuales se sabe lo que está bien, lo que vale la pena, lo que aparece con cierto grado de normalidad. El modelo cultural contiene siempre un aspecto de evaluación moral, porque lleva consigo imágenes-guías que permiten evaluar realidades e indican los caminos de la conformidad. Hay que decir que un modelo no se expresa necesariamente verbalmente, pues sus efectos se los ve y contribuye al estructurar evaluaciones y comportamientos de la vida cotidiana" REMY Jean et VOYE Liliane, *La ville et l'urbanisation. Modalités d'analyse sociologique*, Ed. Duculot, Gembloux, 1974, p. 42.

[184]RUQUOY, Op. Cit., p. 95.

[185]PIASER Antonio, *Epistémologie de la Méthode. Voir et faire la sociologie autrement*, Ed. Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Paris, 1994, p. 209-210.

[186]Para el análisis de la lógica explícita e implícita de los discursos, véase: REMY, VOYE, SERVAIS, *Produire ou...*, Tome II, p. 22.

El método procede a partir de una serie de técnicas a seguir que, lejos de pretender explicarlas en esta corta presentación, intentaremos sentar las bases fundamentales[187].

3.1. Principios básicos.

Para el análisis de contenido, se entiende "código disyuntivo" como las "unidades mínimas de sentido" que se forman a partir de dos términos opuestos entre sí (principio de **oposición**), y que forman una totalidad "T". Esta naturaleza binaria, que tiene su apoyo en la conceptualización de Greimas, será una de las bases del método[188]. Por ejemplo si tomamos la palabra "caliente", su oposición es "frío" y forman una totalidad que es la "temperatura". Sólo entendemos caliente por su opuesto con frío (la oposición estará marcada con " / "), y la suma de los dos nos dará la totalidad temperatura:

"Temperatura"

Caliente / frío

A nivel teórico, si A es caliente y B es frío, la identidad de A está dada por B, o sea que lo que mejor define "caliente" es el comprender la existencia del "frío". Tenemos entonces:

Totalidad

A / B

Es evidente que en diversos materiales no se encuentran los dos elementos explícitamente, es decir que nos vemos en la necesidad de deducir el opuesto a partir de la negación del primer elemento. Si en el material sólo hay el término frío, su opuesto sería no-frío, lo que quiere decir que no-frío es igual a caliente y viceversa. Teóricamente que teóricamente se presenta como A / ∩A o B / ∩B, A=∩B y B=∩A.

[187]La bibliografía sobre el Método de Análisis Estructural de Contenido es amplia, los referentes básicos se los puede encontrar en: HIERNAUX Jean Pierre, *L'institution culturelle. Méthode de description structurale*, Louvain la Neuve, Presses universitaires de Louvain, 1977; HIERNAUX, "Analyse structurale de contenus et modèles culturels", in V.V.A.A., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Ed. Armand colin, Paris, 1995, ps. 111-144; RUQUOY Danielle, "Les principes et procédés...", p. 93-109. Una buena versión en castellano encontramos en De LAIRE Fernando, *Chile: modernización, democratización y estrategia de desarrollo en el debate post-Pinochet. Entre neoliberalismo y liberalismo social. Volumen 1: Aspectos teóricos y metodológicos*, Tesis de doctorado en Sociología, Universidad Católica de Lovaina, 1997.

[188]Dice Greimas: “Percibir las diferencias quiere decir: tomar por lo menos dos términos-objeto como simultáneamente presentes y captar la relación entre términos, religarlos de una forma o de otra”. GREIMAS A.J., *Sémantique structurale*, Ed. Larousse, Paris, 1966, p. 19.

El segundo principio básico del método será la **asociación** (que será definido por una barra (I). Es decir que si hemos descubierto el código frío / caliente, y luego encontramos el código calle / casa, y uno de esos términos se asocia a uno de los primeros elementos, entonces tendríamos:

frío / caliente
| |
calle / casa

donde frío se asocia a la calle y caliente a la casa. Teóricamente esto es:

A 1 / B 1
| |
A 2 / B 2

También hay que destacar que existen dos tipos de códigos: los "calificativos" y los "objeto". Los códigos calificativos son aquellos que le atribuyen cualidades específicas al código objeto. Por ejemplo en determinado discurso la democracia, como código objeto, podría estar definida por: la presencia de partidos, las elecciones cada cuatro años, la elección directa de Presidente, etc, que aparecerían como códigos calificativos del objeto "democracia".

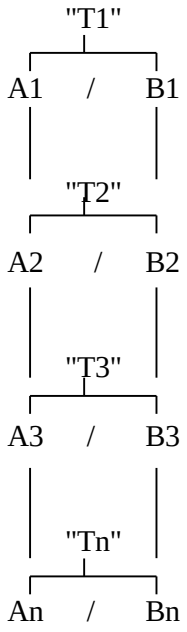
Se puede constatar una estructura que combina una serie de códigos en universos distintos, como lo veremos a continuación. Resumimos en:

- A/B = códigos disyuntivos (oposición), A se opone a B.
- A/∩A y B/ ∩B. A se opone a ∩A (inverso vacío), y B lo hace a ∩B.
- A= ∩B y B= ∩A. A es igual al inverso de B y B al inverso de A.
- A 1 se asocia a A 2, y por tanto B 1 lo hace con B 2.
- T = A+B. La totalidad T es la suma del sentido de A y B.

3.2. Estructuras.

a) La estructura paralela.

El trabajo del método consiste en proceder a la decodificación, buscando los códigos y las estructuras que estos forman al articularse unos con otros. A través de la asociación y la disyunción, vamos construyendo una estructura paralela donde se da la oposición horizontal y la asociación vertical. Vemos la presencia de dos universos paralelos y dicotómicos, en los cuales de un lado tenemos una propuesta articulada entre sí y al frente su opuesto. Esto es:



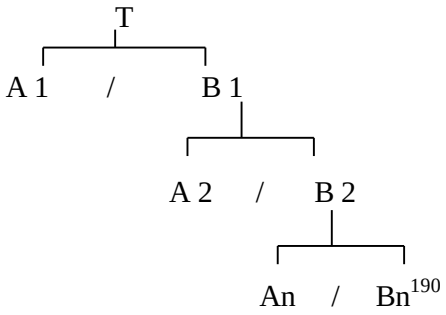
A3 se asocia con A1, y B2 con B3; así como B3 debe mantener una relación de oposición con A2, etc. Es decir que tenemos que la estructura A formará un Universo A y la estructura B formará un Universo B, y una Totalidad Universal (TU), con una estructura paralela completa que nos permite comprender el sentido del texto. Existe pues mundos paralelos y contrapuestos que conforman una totalidad[189].

b) La estructura en abanico.

Siguiendo la lógica del análisis estructural, nos enfrentamos ante un problema nuevo. Cuando dentro de un material encontramos más de dos elementos que pertenecen a una misma familia, es decir que no se los puede oponer pues son de la misma naturaleza, debemos acudir a los códigos que califican los objetos establecer estructura secuencial, donde paulatinamente se van organizando los códigos en ramificaciones más y más específicas que

[189]Si por ejemplo analizamos el siguiente texto, que es un extracto de la invitación del Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN) de México al Encuentro Intercontinental por la Humanidad contra el Neoliberalismo, realizado en julio de 1996 en Chiapas-México, encontramos una estructura paralela: "El zapatismo no es una nueva ideología. El zapatismo no existe. Sólo sirve como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos, todos los que quieren cruzar de uno a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo, construir un mundo mejor, es decir, nuevo. En resumen: el zapatismo no es de nadie y, por tanto, es de todos..." (Revista CENCOS-IGLESIAS, sep-oct 1996, p. 4). La estructura paralela está compuesta por un código disyuntivo inicial Zapatismo vs. No-Zapatismo, y una serie de códigos calificativos que le dan atributos al Zapatismo y al no-zapatismo. Así, tenemos dos universos opuestos que dan el sentido al código inicial.

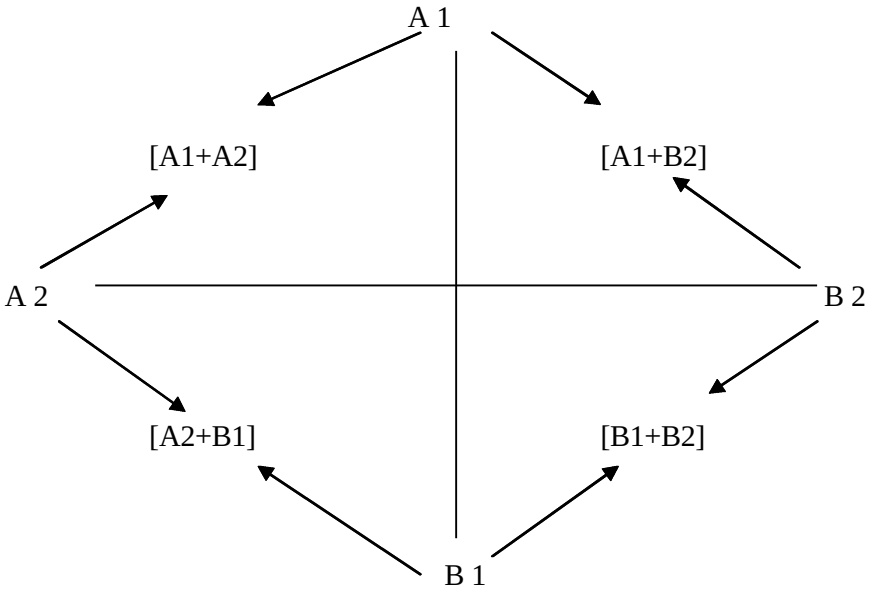
se subdividen y forman nuevas totalidades, así hasta concluir con todos los elementos que presente el material. Teóricamente esto es:



[190]

c) La estructura cruzada.

La estructura cruzada se encuentra en materiales con objetos que **simultáneamente** tienen el mismo atributo; es decir dos códigos disyuntivos calificadores que se cruzan y forman así una estrella con cuatro posibilidades, en las cuales los cuatro códigos objeto aparecen cada uno con dos calificativos a la vez. Teóricamente esto es:



Es evidente que en determinados materiales se pueden conformar estructuras cruzadas con casillas vacías, donde los textos no digan explícitamente qué término corresponde a determinado cruzamiento. Esta situación tendrá importantes consecuencias sociales, pues estaríamos frente a lo podría decirse explícitamente en el discurso pero por situaciones específicas no se verbaliza.

---

[190]Un buen ejemplo de estructura en abanico encontramos en la siguiente frase de Bertolt Brecht: "Hay hombres que luchan un día, y son buenos; hay otros que luchan un año, y son mejores; hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos; pero hay los que luchan toda la vida, esos son los imprescindibles". En efecto, tenemos cuatro tipos de hombres (la totalidad), y cada uno tiene su calificativo. La estructura es necesariamente en abanico, pues se organiza de mejor tipo del hombre "imprescindible" al "bueno" con una secuencia paulatina que va introduciendo los intermedios entra el uno y el otro.

Esta breve presentación del Método de Análisis Estructural de Contenido tiene el objetivo de otorgar al lector elementos básicos para la comprensión metodológica del trabajo global y particularmente para el seguimiento del capítulo que viene, donde analizaremos en detalle los procesos de transformación de los simbólicos sociales, haciendo alusión constante al tipo de estructuras de los discursos, y cómo se transforman a partir de la modificación de los códigos disyuntivos y la circulación de una estructura a otra. Para profundizar en el estudio del Método, véase la bibliografía sugerida al principio de este apartado.

III.- La transformación simbólica

Hasta el momento hemos analizado cómo se constituyen los simbólicos sociales. Es claro que los simbólicos no son estáticos, y que por el contrario van evolucionando según múltiples elementos.

Para la comprensión del proceso de transformación, es importante desarrollar dos temas: las herramientas de descripción, que son los instrumentos técnicos concretos a través de los cuales podemos describir cómo se dan las secuencias de transformación, cómo se recomponen las estructuras, los códigos disyuntivos, etc.; y los aspectos explicativos del cambio (explicar cómo y por qué se produce el fenómeno). Empezaremos por el segundo parámetro.

1.- Elementos explicativos.

Como lo habíamos adelantado, nuestro objeto de estudio es construir un cuadro intelectual para intentar explicar cómo se producen y desarrollan las transformaciones de los simbólicos sociales en casos concretos. Para ello, hay que recordar que un simbólico que funciona en un sujeto, es un sistema que está en equilibrio relativo, fundamentalmente ambivalente e inestable, y subsiste porque los parámetros objetivos en los cuales se encuentra insertado el sujeto, van en el mismo sentido de los elementos que sostienen su simbólico.

¿Por qué un simbólico está en cierta inestabilidad? Habíamos dicho, apoyados en Freud, que la producción simbólica es la respuesta a la experiencia de presión y violencia, por tanto no "agradable" para el sujeto, situación que provoca sufrimiento, ya que tiene que aceptar una serie de obligaciones y restricciones. La simbólica es, en cierta medida, una fabricación intelectual que sirve al individuo para sobrellevar su situación de sufrimiento en la cual se encuentra, teniendo que crear así el *super-yo* e identificándose finalmente con la sociedad que le impuso la restricción. Por ello, un simbólico contiene a su vez tanto el "placer narcisista", como el dolor de la represión (transformación del sufrimiento en satisfacción narcisista); la interiorización de la represión-obligación, y, simultáneamente, el desplazamiento de las energías del sujeto para otorgarle la idea de la gloria de pertenecer a la cultura superior, proceso que habíamos resumido como la tensión Vida/Muerte.

La simbólica del sujeto es entonces inestable, y está sostenida por la presión de determinados parámetros objetivos, es evidente entonces que cuando estos parámetros de existencia no van en la misma dirección que el simbólico, éste debe cambiar su forma para seguir sobreviviendo. Es decir la transformación será un "ajustamiento" a una nueva situación, buscar el equilibrio perdido entre parámetros sociales y simbólico del sujeto[191].

---

[191]Con esto no queremos decir que la persona se adecúe a lo que tiene en frente, lo que nos llevaría a una

Si nos preguntamos el cómo y el por qué de la acción del sujeto, diríamos que, según Bourdieu, las perspectivas de acción se dan a través de la coincidencia entre "vocación" y "misión"; entre las "expectativas colectivas" y las estructuras objetivas y estructuras cognitivas del sujeto; entre la posición (historia objetivada) y la disposición (historia incorporada):

> "El principio de la acción no es, por lo tanto, ni un sujeto que se enfrentara al mundo como lo haría un objeto en una relación de mero conocimiento, ni tampoco un 'medio' que ejerciera sobre el agente una forma de causalidad mecánica; no está en el fin material o simbólico de la acción, ni tampoco en las imposiciones del campo. Estriba en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. El habitus, producto de una adquisición histórica, es lo que permite la apropiación del logro histórico"[192].

La descoordinación de las dos "historias" provocará una crisis y por tanto una nueva búsqueda. Ahora bien, vayamos a los dos ejes que nos interesa comprender: ¿cuáles son las condiciones para que se produzca una crisis simbólica y el sujeto se vea obligado a transformarse? y ¿cómo se producen las respuestas para salir a la crisis?

1.1.- ¿Cómo se produce la crisis?

Como lo dijimos, la crisis vendría cuando hay un desencuentro entre los parámetros objetivos que forman la experiencia del sujeto y el simbólico en función del cual se desenvuelve. Estos "parámetros objetivos" son leídos, percibidos y por tanto "válidos" desde el simbólico del sujeto. La crisis está entonces en la relación entre el contenido de la percepción y el estado de la simbólica del sujeto, que hace que al leer su realidad no se encuentre armonía y se genere un problema a solucionar.

Los cambios de los parámetros objetivos en los que se encuentra el individuo pueden ser de distinta naturaleza, entre otros: cambios de contexto social global (por ejemplo crisis económicas, políticas); cambios de posición social del sujeto (por ejemplo el ascenso social,

---

"sociología de la adaptación" en la cual el sujeto se quede conforme en su nueva situación. Lejos de esto, la reacción del individuo puede ser de revuelta, reproducción, reforma, revolución, etc., lo importante es que se encuentra obligado a reordenar su dispositivo intelectual que le había permitido desenvolverse en la situación anterior.

[192]BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Ed. Seuil, Paris, 1997, p. 179. Bourdieu compara esta situación a una carta que no puede ser leída si no es porque existen de hecho una serie de reglas y normas que permiten decifrarla, y que se convierte en acción cuando se pone en obra todo el dispositivo intelectual: "De igual modo que la letra sólo abandona su estado de letra muerta por medio del acto de lectura, que supone una aptitud adquirida para leer y descifrar, la historia objetivada (en unos instrumentos, unos monumentos, unas obras, unas técnicas, etcétera) sólo puede convertirse en historia actuada y actuante si la asumen unos agentes que, debido a sus *inversiones* anteriores, tienen tendencia a *interesarse* por ella y están dotados de las aptitudes necesarias para reactivarla" Ibidem. Véase también de Bourdieu el articulo "Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, 1980. En ese texto, el autor ya plantea las reflexiones básicas que serán retomadas luego en *Meditaciones Pascalianas*.

encontrase de pronto en una posición más elevada); cambios de condición social (migración de un país subdesarrollado a uno desarrollado manteniendo la misma posición pero cambiando la condición social); etc.

Cuando decimos que la crisis viene del desencuentro de los parámetros objetivos de la experiencia del sujeto y la simbólica de éste, hay que aclarar que los cambios en el contexto no son operantes por ellos mismos, se convierten en importantes a partir de la lectura específica que el sujeto hace de ellos por medio de su simbólico, lo que implica que estamos de hecho ante una relación dinámica entre la situación global y la representación del sujeto que genera el fenómeno. La crisis entonces se presenta en un momento del simbólico y bajo una forma específica de éste.

En la transformación se daría una relación dialéctica de **reacomodo** entre las disposiciones del sujeto y los parámetros sociales que por distintas razones estarían en un momento de descoordinación y que buscan nueva armonía; esta relación sería la que delimite el campo de mutación. Las grandes "transformaciones estructurales" serían precisamente el resultado de cierto desencuentro entre -utilizando los términos de Bourdieu- historia objetivada e historia incorporada, que en búsqueda del nuevo equilibrio abren un espacio de batalla para recuperar la estabilidad. Esto implica que habría una constante necesidad de actualización y reajustamiento del simbólico al contexto, una dinamicidad constante, que atravesaría por momentos de mayor estabilidad, o momentos de crisis profunda y restructuración, por tanto, de transformación simbólica.

Así, una reconstrucción bien lograda será aquella que, ante el nuevo contexto, logre articular tanto las expectativas externas y colectivas como las necesidades del propio locutor. Según Bourdieu, Don Quijote sería el paradigma del desencuentro entre estas dos perspectivas, por lo tanto este personaje mítico se queda en la batalla contra molinos que sólo existen para él, y no para su entorno. Ese sería el camino hacia la desintegración total, el suicidio o la locura. Por el contrario, quien logra la armonía, se convierte en un actor legítimo en el nuevo escenario, sea un militante por la destrucción del orden, o sea un defensor de la nueva situación.

En síntesis: un sistema simbólico construido por un individuo, está constantemente sujeto a la necesidad de readecuación según las nuevas experiencias a las que se tiene que confrontar. La necesidad del cambio se dará por un desajuste entre su sistema simbólico y los parámetros sociales. Las posibilidades de transformación estarán inscritas en el propio simbólico del actor que, relacionándose con el contexto, entran en actividad formando un espacio de transformación predelimitado por la predisposición del simbólico que posee con anterioridad. El éxito o fracaso de la readecuación del simbólico social dependerá de cómo se logra la armonía entre las expectativas objetivas (sociales) y la disposiciones simbólicas personales, que dé como resultado un actuar "coherente" ante la nueva situación.

1.2. Cómo se da respuesta a la crisis.

Una vez presentada la crisis, se busca el restablecimiento del equilibrio, es decir que el sistema simbólico del sujeto pretende reajustarse y reconstituirse para poder desenvolverse en la nueva situación. Se trata de introducir en el simbólico -a nivel inconsciente- una serie de elementos para poder crear las condiciones psíquicas favorables para sobre vivir en la nueva situación y la nueva distribución de los parámetros objetivos de su existencia.

¿Cómo el sistema simbólico del sujeto trabaja sobre la transformación y con qué elementos? Las modalidades de crisis y modificación están dadas ya en el simbólico, y son "activadas" sea por la situación externa en la cual le toca desenvolverse, o por el proceso interno. La creación de respuestas a las nuevas necesidades que surgen, se da a partir del "rayado de la cancha" que ya realizó el sujeto, por lo tanto las posibilidades que están impresas en su dispositivo simbólico que anticipa las perspectivas de modificación:

> "Los esquemas del habitus, principios de visión y división de aplicación muy general que, al ser fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, permiten adaptarse sin cesar a contextos parcialmente modificados y elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido, en una operación práctica de *anticipación* casi corporal de las tendencias inmanentes del campo y los comportamientos engendrados por los habitus isomorfos con los que, como en un equipo bien conjuntado o una orquesta, están en comunicación inmediata porque espontáneamente están en sintonía con ellos"[193].

Es claro que esta reorganización simbólica se la realiza a partir del sistema inicial, con todas las limitaciones y posibilidades que están dadas en el primer simbólico. Se fabrica respuestas a las nuevas preguntas, con base en lo que ya se había construido con anterioridad. De hecho, en cada sujeto ya están inscritas las posibilidades de transformación y cambio a partir de las experiencias por las cuales se atravesó en su historia de vida; la historia "predispuesta", a partir de las inversiones afectivas anteriores: "en cada agente, es decir, en el estado individuado, existen disposiciones supraindividuales que son capaces de funcionar de forma armonizada y, si se quiere, colectiva (…). Debido a que lo social se instituye también en los individuos biológicos, hay, en cada individuo socializado, una parte de colectivo y, por lo tanto, unas propiedades válidas par toda una clase de agentes…"[194]. Desde el simbólico social, diríamos entonces que en cada simbólico está inscrito la manera de actuar y los límites para enfrentarse con nuevas situaciones, es decir las disposiciones para el cambio.

Hemos dicho que los simbólicos sociales evolucionan constantemente, lo que denota un complejo proceso de transformación paulatina que da como resultado simbólicos pluriformes y con distintos grados de profundidad, que se fueron realizando a lo largo de la trayectoria de la persona:

> "los simbólicos sociales que atraviesan los sujetos, están sujetos a evoluciones o a transformaciones diversas (…). El análisis de las transformaciones debe incluir lo que sobrevive en los sujetos, es decir las marcas de interiorizaciones anteriores –enviando el análisis entonces también a la historia de su 'marcaje' por las condiciones evocadas -, a partir de las cuales las transformaciones toman forma de 'transacciones simbólicas' donde los sujetos recomponen lo simbólico –normalmente de forma inconsciente- por una parte a partir de las condiciones nuevas, y por otra parte, a partir de sus interiorizaciones anteriores"[195].

En la mutación simbólica se da la reconstrucción de los referentes del actor, proceso en el cual se profundizan ciertos aspectos de su simbólico inicial, se dejan algunos, y se sustituyen otros. Este es el caso, entre otros, de sujetos que son socializados entre varios

---

[193]Ibid., p. 166-167.

[194]Ibid., p. 185-186.

[195]HIERNAUX Jean Pierre, *Lire pour Méditer, documentation de référence pour le cours 'Systèmes Symboliques et Religion'*, Louvain la Neuve, UCL, Enero-Junio 1997, p. 109-110.

modelos distintos, o que en su primera socialización asumen un determinado modelo, y en otro período de su vida el modelo de referencia cambió, por lo que se ven en la necesidad de reformular también su propio simbólico. Ese fue el interés del análisis de la transformación del simbólico "tradicional" y "promocional" al "carismático" y "socio-político" realizado por Hiernaux y Remy: "nuestro objetivo es precisamente mostrar cómo la variación de los simbólicos sociales pueden corresponder a una programación diferente de la economía de los actores según sus contextos o sus condiciones sociales en las cuales están insertados, y cómo, en función de esta variación, las distintas demandas pueden pesar sobre formas religiosas, demandas a las cuales algunos se pueden revelar más aptos que otros para dar respuestas"[196].

Estos procesos de transacción de sentido, no implican un divorcio radical con lo que se había construido antes, sino una reconstrucción que le permite al sujeto seguir actuando, manteniendo algunas de sus características anteriores e incorporando nuevos elementos, "en todos los momentos de transición, es interesante ver cómo los trazos simbólicos potencialmente disponibles, son reapropiados en una composición parcialmente nueva. Así, las estructuras simbólicas no son simplemente elementos de estática social. Ellas son también fuentes para engendrar interpretaciones nuevas"[197]. La recomposición del simbólico va a ser resultado tanto de las búsquedas de sentido personales (el sujeto), y la disponibilidad de opciones que el contexto social le ofrece[198]. Existe entonces una articulación entre la "trayectoria personal", y la "transformación cultural", que da como producto un nuevo discurso.

La "transacción estructural" nueva no siempre es armónica, de hecho puede ser contradictoria y problemática por el hecho de tener en su seno la presencia de elementos del pasado "la reorganización y la autoproducción de combinaciones simbólicas nuevas o renovadas que pueden imponerse a ciertos actores en quienes la co-presencia de elementos que pertenecen a distintos simbólicos (incluso contradictorios e interiorizados en un tiempo distinto) puede causar problemas"[199].

La transacción no es una "ruptura total" con el simbólico precedente, es una reelaboración que crea nuevos simbólicos a través de la combinación de determinados códigos que pueden permanecer: "estas transformaciones y sus reelaboraciones van de la mano de cierta ambigüedad en su forma y con cierta ambivalencia en el nivel de los actores"[200]. Así, se puede presentar la coexistencia simultánea, y a veces a primera vista contradictoria, entre algunos elementos de varios simbólicos distintos, pero eso sólo nos muestra que el sujeto interiorizó profundamente sólo algunos aspectos en su socialización. También esto se da por la relativa "autonomía de los significantes" concretos que para el sujeto tenían un sentido dado. Volviendo con Néstor Paz, vemos por ejemplo que la oración, va a adquirir distintos significados según cada etapa de su vida, primero será acercarse a Dios, luego sacar fuerzas para la Revolución, lo que denota ambigüedad del significante, y por lo tanto su fácil readecuación al nuevo simbólico. Orar para él podría ser lo que

---

[196]REMY Jean, HIERNAUX Jean Pierre, SERVAIS Emile, "Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", in *Changement social et Religion, Actes de la 13º Conference International de Sociologie Religieuse*, Paris, 1975, p. 91. Véase también: Jean Pierre HIERNAUX et Jean REMY "'Socio-political' and 'Charismatic' Symbolics: Cultural Change and Transactions of Meaning", in *Social Compass*, Vol XXV, N.1, 1978, p. 145-163; y HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des....*

[197]REMY, "L'analyse structurale...", p.131.

[198]Ibidem.

[199]HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des...*, p. 94.

[200]REMY,HIERNAUX,SERVAIS, "Formes religieuses...", p. 101.

denominaremos una "matriz profunda", que no cambia en el fondo, y se adapta en nuevas expresiones concretas, se redefine y modifica según las necesidades. También esta situación muestra la existencia de nociones siempre presentes (en este caso la oración), pero que pueden ser reinterpretadas cada vez según las opciones del cliente.

Identificamos algunos elementos puntuales para la reconstrucción del simbólico: el sí arcaico y el habitus; y la matriz profunda y la reinversión afectiva.

1.2.1.- El sí arcaico y el habitus

Como vimos al principio de nuestro análisis, el sujeto se encuentra sometido a lo largo de su vida a una serie de situaciones que lo obligan a reaccionar, actuar de determinada manera. El proceso de formación del sí existe desde el inicio de la vida; se cuenta con una historia o trayectoria de distintos momentos de socialización, donde se tuvo que confrontar con lo que la sociedad le otorgaba, sus inquietudes individuales y, finalmente, la reelaboración de su propio yo. Así, poco a poco se construye lo que Todorov llama el "sí arcaico" (que se forma desde muy pequeño), y el "sí reflexivo" (como la posibilidad de ir reconstruyendo constantemente su personalidad entrando en juego los elementos del sí arcaico y de las nuevas realidades que le toca vivir):

> "La imagen del sí se forma y reforma a lo largo de nuestra existencia, pero sus ingredientes no tienen un valor igual; conviene aquí distinguir, como Proust nos sugería, entre un sí arcaico y un sí reflexivo. Los dos no se oponen exactamente como el pasado al presente, sino más bien como, por una parte un pasado en ruptura con el momento presente, un pasado sobre el cual no tenemos ninguna pista, un plus-cuan-perfecto, como dicen los lingüistas ('perfecto' en el sentido de 'acabado'); y, por otra parte, un tiempo que queda en continuidad con el momento presente, pudiendo situarse a su alrededor, o más bien en el pasado (pero esta vez un pasado 'imperfecto', inacabado), o bien en el futuro próximo, cuando se anticipa las reacciones en el avenir con los otros"[201].

Siguiendo este razonamiento, tendríamos un período de la vida del sujeto en el cual la construcción del sí es más "moldeable", se va creando poco a poco hasta constituir elementos que le son muy importantes: "El sí se moldea con las ofertas y demandas de los seres que lo rodean. Sin embargo, una vez formado, este sí arcaico se endurece, y tendrá dificultad para modificarse de nuevo". Así, el "sí arcaico" "es a la vez una mini – escena , sobre la cual actúan los protagonistas de nuestra infancia…"[202]. El sí reflexivo no es algo que quede intacto, "se modifica con el tiempo y podemos actuar sobre él, porque esta imagen de la imagen que los otros tienen de nosotros, dialoga, en la consciencia del sí, con la imagen que nosotros tenemos de nosotros mismos, y este diálogo puede ir del acuerdo perfecto, a la contradicción pura y simple"[203]. La participación del sí arcaico en la vida del sujeto no implica el determinismo de la infancia en la construcción del presente. No se trata ni de pensar en la influencia absoluta del pasado, ni la determinación ineludible del presente, sino más bien en la relación dialéctica entre lo que se adquirió en otros momentos de su socialización, y cómo se tiene que actuar ante nuevas circunstancias.

---

[201]TODOROV Tzvetan, *La Vie Commune, Essai d'anthropologie générale*, Ed. Seuil, Paris, p. 147.
[202]Ibid., p. 148.
[203]Ibid., p. 149.

Es claro que en nuestro enfoque el problema no termina, como lo propone Todorov, con los "seres que nos rodean" para la formación del "sí arcaico" (lo que nos llevaría, en el límite, a un enfoque psicosocial), sino que a su vez, incorporamos el **contexto** económico-social-cultural en el cual el individuo vivió su socialización. Por "los protagonistas de nuestra infancia", nosotros no entendemos sólo quienes moldearon al niño (padres, amigos y familiares), sino que son los actores sociales, la situación económica, etc. en la que le tocó vivir al sujeto. Es decir que el enfoque hay que enriquecerlo con un aspecto sociológico, que le otorga un lugar central en la explicación a las relaciones sociales en las que vive. Hay que recordar aquí a Bourdieu con la noción de **habitus** que "que restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada"[204].

El sujeto entonces, atravesaría por una serie de experiencias en su historia, que lo llevarían a conformar un sistema de percepción particular que lo constituye en tanto que persona, y que es resultado a su vez de un contexto específico (el proceso de incorporación de la historia o "historia incorporada"):

> "al tener la propiedad (biológica) de estar abierto al mundo y, por lo tanto, expuesto al mundo y, en consecuencia, susceptible de ser condicionado por el mundo, moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen, se halla sometido a un proceso de socialización cuyo fruto es la propia individualización, ya que la singularidad del 'yo' se forja en las relaciones sociales y por medio de ellas"[205].

Según Bourdieu, los actores sociales producen (se apropian y recrean) una serie de propiedades que lo hacen distinto y singular y que le permite desenvolverse en el mundo que lo rodea, y que son fruto, a su vez, de la relación dinámica entre el sujeto y lo social: "el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo. Estos principios prácticos de organización de lo dado se elaboran a partir de la experiencia de situaciones encontradas a menudo y son susceptibles de ser revisados o rechazados en caso de fracaso reiterado"[206].

La idea de habitus entonces, no es ni la copia mecánica de lo que lo social le impone al sujeto y que éste lo asume sin reelaboración, ni la construcción libre del sujeto sin restricciones por parte de lo social. El habitus sería aquello que está inscrito en los sujetos a partir de su historia y sus experiencias pasadas: "esos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los

---

[204]BOURDIEU Pierre, Op. Cit., p. 164.
[205]Ibid., p. 161
[206]Ibid., p. 163.

límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen”[207].

Estamos así frente a un proceso dinámico donde el sujeto se confronta a una serie de experiencias y restricciones que lo obligarían a reconstruir y reelaborar, paso a paso, su estructura de percepción, lo que daría un complejo sistema simbólico que no es homogéneo, sin el mismo nivel de apropiación de algunos elementos[208], pero que actúa y permite actuar: “la experiencia de un mundo donde todo parece evidente supone el acuerdo entre las disposiciones de los agentes y las expectativas o las exigencias inmanentes al mundo en el que están insertos”[209]. Estamos así ante la necesaria coincidencia entre los esquemas de percepción y las "estructuras objetivas", por tanto el contexto donde está situado el sujeto.

Resumamos. El individuo que llega al mundo se confronta de entrada con una serie de elementos preexistentes[210]. El sujeto no incorpora las restricciones ni actúa libremente, más bien se confronta a esas experiencias de donde nacen una serie de necesidades propias, y por lo tanto busca respuestas satisfactorias, que bien pueden ser construcción personal o que pueden estar ya presentes en su contexto y el sujeto las asume y reproduce[211]. Es así que se daría una historia de experiencias, donde desde muy pequeño se va gestando el "sí arcaico" y el "sí reflexivo" que estarían en constante relación dinámica en la construcción del sí; el primero se conformaría en las primeras experiencias de vida pero actuante para siempre, y el segundo en una constante reconstrucción. Este proceso se produce en un contexto muy específico y determinado, y da como fruto la creación de esquemas de percepción que son fruto del sujeto y de su experiencia frente a su contexto, y que actúan en él y le permiten actuar en su sociedad. Existe en cada individuo una acumulación de las experiencias, de la confrontación y de las soluciones que se propuso para cada caso, por lo tanto se produce un simbólico que es el resultado de los distintos momentos de vida, lo que implica, a su vez, transformaciones y secuencias de mutación, como lo veremos a continuación.

1.2.2. “Matriz profunda” y reinversión afectiva.

Hemos visto cómo el sujeto está en un constante proceso de elaboración del sí y de la construcción de su simbólico social. Es claro que existen distintos niveles de profundidad en el simbólico, ya que la historia personal nunca es uniforme ni lineal. El simbólico social se expresa en modalidades concretas que pueden ir cambiando, pero existen aspectos profundos que permanecerán y sólo se transformarán en apariencia. Esto nos permite pensar en varios

---

[207]Ibid., p. 166.

[208]”El habitus no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente. Tiene sus grados de integración, que corresponden, en particular, a grados de ‘cristalización’ del status ocupado”. Ibid., p. 190.

[209]Ibid., p. 175.

[210]Según la teoría de las “matrices de comportamiento”, se trata de “principios de base que estructuran una sociedad considerada en una temporálidad histórica dada, antes de ser interiorizadas por los individuos y de producir lógicas de comportamiento con un fuerte poder evocador y reproductor” (PIASER Antonio, *Epistémologie de la Méthode…*, p. 184). El sujeto estaría sometido así a un proceso paulatino de imposición de aquellos elementos y tiene que reaccionar sea rechazándolos, asumiéndolos o innovando nuevas perspectivas: “un individuo es ‘matrizado’ en sus comportamientos por los generadores que ha interiorizado y que le vienen del exterior, cuando produce, conscientemente o por la fuerza del hábito, respuestas del mismo tipo en una serie de situaciones socialmente pertinentes”(Ibid., 184-185).

[211]Desde el punto de vista de nuestro trabajo, no nos interesa el hecho que el sujeto produzca o reproduzca su simbólico, sino sobre todo que en los dos casos hay un **trabajo del sujeto**, no se encuentra pasivamente condicionado, por más que tome ampliamente elementos de la ideología preexistente; existiría siempre un trabajo de **selección y acción** concreta de creación de su propia propuesta (incluso alguien que se encuentre en un medio donde le ofrecen respuestas ya muy bien elaboradas y que se adoptan las normas ofrecidas, por ejemplo el Ejército a los soldados, el sujeto las retrabaja, la prueba es que no existen dos personas iguales).

grados de apropiación del simbólico, y por lo tanto ciertos aspectos casi inamovibles para el individuo, una especie de "matriz profunda" difícil de deshacerse de ella. Por otro lado, tenemos entonces aspectos que sí son más fácilmente modificables.

Los simbólicos sufren procesos de transición. La pregunta es ¿qué se transforma en ese proceso y qué queda casi intacto, cómo y por qué? Nuestra hipótesis de trabajo es que existen "matrices profundas" que serían aquellos elementos (códigos constitutivos de sentido) que son muy difíciles de mudar para el locutor, lo que le obliga a reorganizar su simbólico de manera tal que dichos códigos no sean modificados trascendentalmente. Por el contrario, existe otra serie de códigos que los denominaremos "referentes transitorios" que sí pueden ser modificados según los contextos y circunstancias.

Como propone Reich[212], los distintos anclajes en la ideología responden a las contradicciones de la propia realidad económica. Esta línea analítica nos llevaría a proponer que existen distintos grados de profundidad en los códigos, y por tanto la presencia simultánea de diferentes referentes, "estos anclajes históricos diferenciales pueden estar en el origen de una serie de contradicciones o desencuentros en el seno de un 'texto' codificado"[213]. Así, se pueden analizar la evolución de los códigos que se produjeron a lo largo de los distintos momentos de socialización, poniendo atención a aquellos que se mantuvieron y cuáles no; hay grados de "apropiación" de lo recibido:

> "En la lógica de la sensibilidad, la relación del actor con los componentes estructurales de su entorno puede conocer dos polaridades en la manera de asumirlos: por un lado puede ser de manera **superficial o subsidiaria**, o, por otro lado y contrariamente, puede ser de manera **radical y absoluta**"[214].

Siguiendo la teorización inicial, en la cual Freud proponía la existencia de una energía que no se pierde y que puede ser transformada, la transición simbólica nos muestra claramente cómo la energía psíquica (movilización afectiva) se reinvierte en nuevos campos.

Encontramos entonces una distinción entre lo que sería los modos de "actualización abstracta" y los de "actualización concreta" de los simbólicos en cuestión. Los primeros, se los puede encontrar con mayor facilidad por ejemplo en el discurso escrito o hablado (por ejemplo en un discurso donde se asume de forma abstracta una serie de nuevos referentes); mientras que los segundos se los ve directamente en el comportamiento, o en las acciones concretas (es decir en la vida cotidiana). Esta distinción implica entonces que el sujeto tiene zonas de control intelectual (y por tanto de "control en su transformación"), y zonas que se escapan de su dominio; esto conlleva la distinción entre "códigos explícitos" y "códigos implícitos"[215].

Vamos a ejemplos concretos que clarifiquen la noción de "matriz profunda" y de reinversión afectiva (distintas pero complementarias).

En el Museo de la Capilla Sixtina, Miguel Angel pintó a principios del siglo XVI la representación de Dios padre que da la vida al hijo a través de una mano que poéticamente se conecta con el dedo del hijo haciéndolo vivir: "La creación del mundo". Esta obra maestra

---

[212] REICH W., *Psychologie de masse.…*
[213] HIERNAUX, "Quelques éléments...", p. 185.
[214] HIERNAUX, *L'Institution ... Vol.III*, p. 145.
[215] HIERNAUX, "Quelques éléments...", p. 183-184.

del medievo devela por lo menos dos roles importantes: el padre, que posee la vida y que por amor la injerta en Jesucristo; y el hijo, receptor inyectado del soplo mágico y vital proveniente de la divinidad. El relato más bien mítico del origen de la vida nos muestra cómo eran percibidas, en la sociedad de la época, determinadas relaciones en las cuales unos asumía el primer rol y otros el segundo; tal es el caso de la relación de pareja, donde el hombre será el progenitor que deposita y activa la vida, y la mujer la receptora encargada de cuidar el crecimiento del germen vital que le depositó el hombre.

Este modelo funciona también en otros relatos que finalmente narran más o menos el mismo tema. Por ejemplo el cuento de Pinocho, aquel muñeco de madera construido por un viejo carpintero que llega a cobrar vida. También en la historia de Frankenstein sucede un proceso similar: un científico obsesionado por la posibilidad de generar vida, que tiene que construir un cuerpo humano con restos de distintos cadáveres y, a través de un rayo energético, dar vida a su creación. Esta dinámica puede ir hasta la forma cómo se relató en los medios de comunicación la hazaña del científico inglés y su creación de la oveja llamada Doly, producto de laboratorio que, sometido a una serie de experimentos de clonación, logra generar un nuevo ser.

En los varios ejemplos, lo que vemos es la misma tensión, un mismo modelo y, por tanto, una "matriz profunda" que no se modifica, sólo se transforma en nuevas modalidades concretas de expresión para distintos tiempos y espacios, pero la dinámica es exactamente la misma. En el proceso de la génesis de la vida, tenemos de un lado, un ser que es el poseedor, un fecundador de vida que en un momento dado transfiere el suspiro vital hacia un ser más bien pasivo, receptor y sujeto a ser "inseminado" de vida. Esta es la matriz profunda, y tanto Pinocho como Frankesntein o Doly son encarnaciones concretas del mismo fenómeno.

Ahora bien, ¿cómo se produce la reinversión afectiva? Continuemos con el ejemplo. El modelo de la génesis de la vida habría sido encarnado en varias sociedades en sus relaciones de la vida cotidiana. La sociedad belga de mediados de siglo XX (particularmente en lo rural) vivió un modelo de cristianismo "tradicional", donde precisamente el hombre era aquel que simbolizaba el fecundador y dador de vida, mientras que la mujer no pasaba de ser un receptor inseminado. En los años 60, cuando los vientos de cambio soplan en Europa, esta forma concreta de vivir tendría que transformarse. Sin embargo, la matriz profunda no necesariamente habría desaparecido, tendría que estar en algún lado, lo que nos invita a pensar en la posibilidad de la reinversión inconsciente en nuevas formas que, si bien no aparecerían de la misma manera, sí reproducirían la misma matriz. Este podría ser el caso de los "consejeros conyugales", quienes representaban una de las puntas de lanza los movimientos de cambio y que, por tanto, rompieron con la idea de que el hombre sea el otorgador de vida y la mujer la receptora, pero recrearon un escenario nuevo donde el teatro pueda funcionar de manera similar: ahora el poseedor de la vida es el consejero conyugal, y el receptor es la pareja o grupo de parejas ayudadas. Esta sería una estrategia, que podemos suponer se produce de manera no consciente, a través de la cual se buscaría salvar la matriz profunda: se rompe con una forma concreta que aparece como escandalosa para los nuevos tiempos, y se crean nuevos espacios (montar nuevas escenas) donde pueda funcionar lo que se socializó y que cuesta modificar.

Hay que decir claramente que estos procesos estarían más allá de la voluntad explítica de los sujetos en cuestión; no se trataría un cálculo racional y medido donde se calcule las posibilidades y espacios de reinversión, sino que, contrariamente, se daría una reconstrucción inconsciente y por lo tanto, más allá del "control" del sujeto.

Vamos a otro ejemplo concreto. Una gran cantidad de mujeres en América Latina normalmente son educadas para el matrimonio. Se quiere que sean buenas amas de casa, esposas y madres. Desde muy pequeñas se las somete a una serie de condicionamientos que den como fruto una mujer ideal para el marido, que encontrará años más tarde; no son pocas quienes construyen su vida en esa perspectiva. Ahora bien, ¿qué sucede con una mujer que a la edad en que debería casarse, le surge una inquietud eclesial (siente "el llamado") y decide ingresar a una orden religiosa? No es fácil de deshacerse de la matriz profunda que construyó varios años antes en sus distintos momentos de socialización, por lo que se ve en la necesidad de "reinvertir" la misma dinámica a otra esfera, que le permita a su vez vivir la nueva realidad (en este caso dentro del convento) y mantener su tensión inicial. Es así que surgen las figuras como "me caso con Cristo", "me caso con la Iglesia", "me caso con la orden". La dinámica será la misma, una persona (sea abstracta como Jesús, concreta pero lejana como el Papa o el Obispo, o muy cercana como la Madre Superiora) asumirá el rol de marido y ella podrá continuar reproduciendo lo que aprendió de pequeña.

En los varios ejemplos lo que vemos es una dinámica de transformar lo aparente para salvar lo profundo, y reproducirlo en una nueva forma que permita estar en coherencia con el nuevo contexto social en el cual está viviendo. Es lo que Bourdieu llamará la imposibilidad de "conservar si no es cambiando, **cambiando para conservar**"[216]. Se trata de reinvertir la energía afectiva en otras formas concretas que permitan mostrarse como opción legítima ante la nueva situación, cambiar lo aparente para conservar lo importante, hacer una transformación para mantener las cosas como están. Ante una situación nueva que le obliga a transformar su administración interior, el sujeto se reinvertiría afectivamente en nuevas formas aparentes pero mantendría su "matriz profunda" intacta, es la reencarnación del sí arcaico en el nuevo momento que le toca vivir.

2.- Herramientas descriptivas.

Luego del desarrollo de los elementos explicativos para la comprensión de las transiciones simbólicas, proponemos ahora algunas herramientas descriptivas que nos permiten ver cómo se produce en concreto el proceso de transformación y recomposición del simbólico social. Para ello, utilizamos básicamente dos estrategias: el análisis en los códigos concretos aislados que se transforman, y el análisis de las estructuras organizadas y articuladas que las presentamos como los gráficos.

2.1. Modalidades concretas de transformación

Como lo afirmamos con anterioridad, en nuestro desarrollo consideramos la existencia de una serie de códigos dicotómicos articulados en oposición y asociación que son "la más pequeña unidad que puede ser puesta en evidencia por el análisis (…). El código puede ser definido como: el operador, la regla de transformación o de conmutación, establecida término a término, en/y a través del cual una realidad y un sentido son atribuidos a cada término"[217].

En este apartado analizaremos concretamente cómo se transforman los códigos -como la unidad más pequeña de sentido-, considerando que éstos son la parte constitutiva de los

[216]BOURDIEU Pierre, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Ed. Minuit, Paris, 1979, p. 176.
[217]HIERNAUX, "Quelques...", p. 178.

simbólicos. La tensión de determinadas estructuras del simbólico social se refleja directamente fragmentos especialmente seleccionados[218], y particularmente en ciertos códigos de percepción. Como propone G. Simmel, analizar en detalle el funcionamiento de los elementos más pequeños, las células de lo social que son una suerte de "resumen" de lo total, permite comprender el proceso global de la realidad[219]. El estudio detallado de lo pequeño, nos dará la posibilidad de comprender la transformación general, pues los códigos analizados muestran la incompatibilidad de las maneras de concebir las cosas que ya no pueden seguir como están, y que necesitan entonces modificarse.

2.1.1. La descomposición del código.

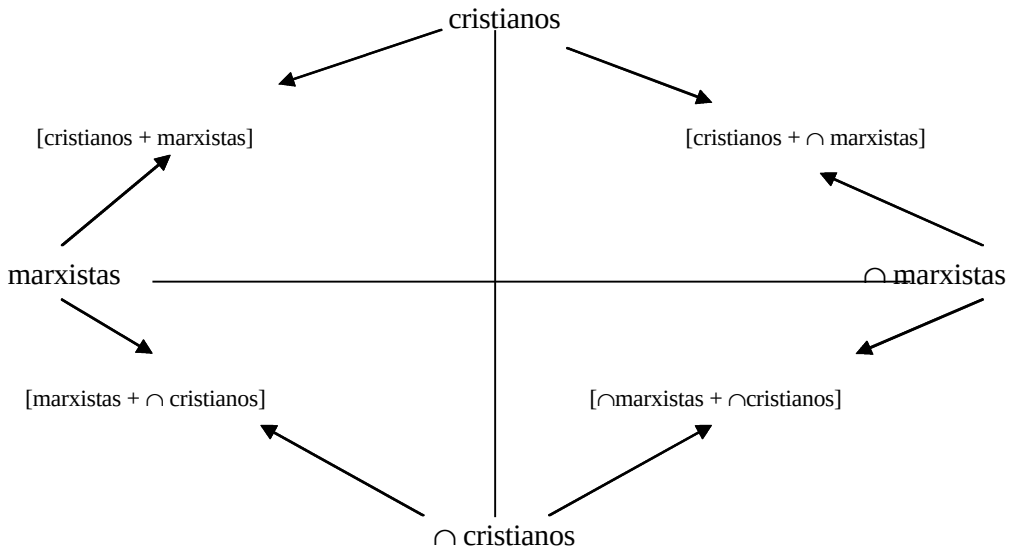
El ejemplo que tomamos, es el pasaje de un código disyuntivo que inicialmente es una unidad de sentido (A/B), y que se reconstituye en una estructura cruzada, por lo que tiene que atravesar por una destrucción del código y recomposición en una nueva estructura. Analicemos un ejemplo concreto.

En los años sesenta, en América Latina existe una serie de sacerdotes y militantes cristianos que empiezan a mostrar una abierta afinidad con el marxismo. Por su parte, la estructura eclesial romana sugería a principios de los 50, una clara diferencia y abierta oposición entre **cristianos vs. marxistas**, argumentando que los segundos eran comunistas y por lo tanto ateos, lo que en cierta visión sería incompatible con los principios eclesiales. Cuando el contexto empieza a empujar hacia una nueva reflexión, y años más tarde algunos grupos se involucran con movimientos revolucionarios, la disyunción cristianos/marxistas ya no funciona en el sistema simbólico y se ven obligados a buscar una solución. Muchos empiezan a querer ser cristianos **y** marxistas a la vez, y con el código inicial no tienen cómo hacerlo. Para satisfacer el deseo, se ven obligados a realizar una transformación del código y encontrar una fórmula que les sea coherente tanto con sus creencias iniciales, como con el contexto que están viviendo. Se procede entonces a la descomposición de cada uno de los códigos, que, tomándolos por separado e incomporando la negación (su inverso), se tienen dos nuevos códigos con cuatro términos: "cristiano / ∩cristiano" y "marxista / ∩marxista". Luego se realiza el cruzamiento de los dos códigos formando así cuatro nuevas combinaciones que permiten al sujeto leer su realidad de manera más clara y que puedan satisfacer así sus necesidades:

---

[218]Bien dice Jean Remy que "uno de los presupuestos del método es que la estructura está totalmente presente en un fragmento, incluso si ella no aparece totalmente". REMY, "L'analyse structurale et la symbolique sociale…, p. 113.

[219]Simmel sugiere que se ponga atención al "vínculo que existe entre el proceso vital y **el más pequeño de los elementos que le sirven de base, las células**; (…) y a la identidad existente entre éste y las acciones recíprocas innombrables y continuas que se producen entre estos elementos. **Sólo profundizando la manera como las células se atraen o repelen, se destruyen las unas a las otras o producen entre ellas reacciones químicas, podemos comprender gradualmente cómo un cuerpo toma su forma, la conserva o la altera** (…)". Simmel dirá que para el funcionamiento del corazón, los pulmones, el estómago y los riñones, en resumen para que el sistema vital pueda marchar, se requieren una serie de combinaciones microscópicas que dan sentido al todo; una ciencia que no tome en cuenta la célula no podrá concebir jamás el conjunto de la vida. Para el funcionamiento general del sistema humano, "se ha necesitado innombravbles movimientos e intercambios entre **los más pequeños elementos,** que están, por así decirlo, resumidos solamente por los elementos microscópicos, que se ven revelados como constitutivos de la esencia y el fundamento de la vida real" SIMMEL Georg, *Sociologie et Epistémologie*, Ed. PUF, Paris, 1981, p. 223-224 (la negrilla es nuestra).. Llegamos así a la tradicional visión sociológica de que *lo general está en lo particular.*



Con este nuevo esquema, se conjuga sin contradicción la lectura de la realidad, pues entonces las nuevas posibilidades son:

- cristianos y marxistas,
- cristianos y no marxistas,
- no revolucionarios ni marxistas, y
- marxistas y no cristianos (guerrilleros).

En el primer grupo están todos quienes generan esta propuesta (Camilo Torres, Teología de la Liberación, etc.), en el segundo se encuentra la Iglesia tradicional, el tercero está reservado para agentes de Estado militar o propuestas políticas no cristianas, y finalmente en la última casilla encontramos a los revolucionarios que no tienen convicciones religiosas.

Así, se logró conjugar las dos opciones, abriendo un espacio simbólico donde se puede ser cristiano y marxista a la vez; se resuelve el deseo inicial y la contradicción, acudiendo a una nueva estructura que permita representarse la realidad de manera distinta.

Como vemos, se da un proceso de recomposición y pasaje de un código simple a una estructura cruzada. Hay que destacar que al nivel de análisis estructural, el pasaje de una estructura a otra (particularmente de una paralela a una cruzada), ya implica un complejo movimiento de transformación. Veamos ahora en detalle cómo se da este cambio en el ámbito teórico, y cuáles son las otras posibilidades de combinación.

En una primera etapa (tiempo 1) se presenta en el material un "código pleno" donde se ofrece tanto A como B de manera explícita, y los organiza en forma de código A/B (en el ejemplo Cristianos / marxistas). Cuando este código ya no responde a las necesidades del locutor en una segunda etapa (tiempo 2)[220], se procede a la descomposición del código,

[220]Esta necesidad de transformación, es decir que el código ya no responda a las "necesidades" del sujeto, significa que su simbólico está en contradicción con el nuevo contexto que vive y que por lo tanto se ve en la abrumadora necesidad de readecuarlo.

tomando A y B de manera separada e introduciendo la negación (el inverso vacío) de cada término como nuevo componente del nuevo código. Tenemos así cuatro elementos conformantes de dos códigos:

$$A / \cap A \longrightarrow [\text{Cristiano} / \cap\text{Cristiano}$$

$$B / \cap B \longrightarrow \text{marxista} / \cap\text{marxista}]$$

Una vez que se ha realizado esta descomposición, las posibilidades teóricas de recomposición son múltiples:

Primero. La recomposición del mismo código con más elementos.

Una primera posibilidad es no transformar en absoluto la tensión inicial, y se construye una estructura paralela donde la dicotomía A/B sigue siendo prácticamente la misma, pero ahora con cuatro elementos, es decir una paralela dicotómica:

$$\begin{array}{ccc} A & / & \cap A \\ | & & | \\ \cap B & / & B \end{array}$$

en este caso, sí hay un cambio en cuanto a la estructura y al número de elementos de ésta, pero el sentido es exactamente el mismo (se vuelve a A/B). Es decir lo único que se acepta es el primer paso de la descomposición de cada código, pero a la hora de recomponerlos, se acude a la misma organización anterior. Lo interesante es que se ha dado un proceso de reflexión, se dudó del código de inicio. Las consecuencias sociales concretas de estos casos son importantes, pues implica que se juzgó y se descompuso el discurso inicial, y se lo volvió a plantear sin ninguna transformación importante. En nuestro ejemplo, esto sucedería así:

$$\begin{array}{ccc} \text{Cristianos} & / & \cap\text{Cristianos} \\ | & & | \\ \cap\text{marxistas} & / & \text{marxistas} \end{array}$$

o sea que igualmente se asocia a los cristianos con el no ser marxista, y el no ser cristiano con el ser marxista.

Segundo. Recomposición en sentido opuesto (crear un anticódigo). Una segunda manera de recomponer el esquema, será construir una estructura paralela asociando los que antes aparecían como opuestos, confrontándose así en sentido exactamente opuesto al del código inicial:

$$\begin{array}{ccc} A & / & \cap A \\ | & & | \\ B & / & \cap B \end{array}$$

así se crean dos universos paralelos, donde ahora A ya no es el inverso de B, sino todo lo

contrario, está asociado a A, sucediendo exactamente lo mismo con ∩A y ∩B. Aquí, a diferencia de la solución anterior, sí vemos una radical confrontación, pues es la negación dogmática del principio anterior donde A y B formaban una dicotomía completa. Hay que señalar que, sólo con el hecho de asociar A y B en un mismo lado, incluso antes de haber hecho la descomposición de las negaciones, ya implicaría la transformación del campo simbólico, pues al unirse estos dos elementos, y siguiendo nuestros principios del análisis estructural, ya tendríamos que acudir automáticamente (si no lo presenta el material de manera explícita) a la negación para la construcción del sentido.

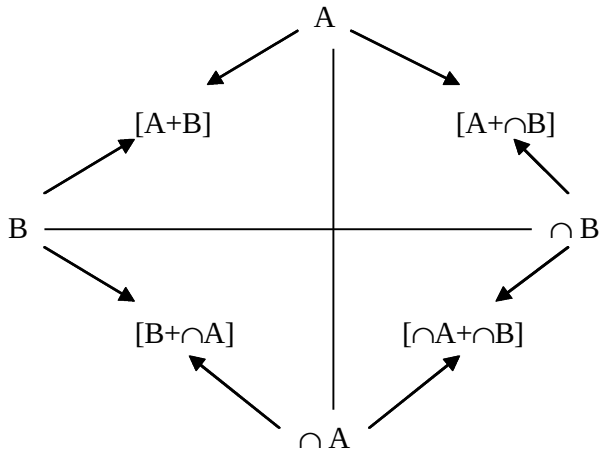
En esta nueva opción, se reproduce un código disyuntivo exactamente diferente al anterior, pero nos quedamos en el puro dicotomismo (y no en la combinación de las dicotomías, como sucederá en la estructura cruzada), sin la creación de múltiples espacios simbólicos. En nuestro ejemplo, esto sería:

cristiano / ∩cristiano

marxista / ∩marxista

es decir que lo que antes era contundentemente opuesto (cristiano vs. marxista), ahora pertenecen a un mismo campo, y no ser revolucionario es no ser cristiano.

Tercero. Partir hacia una estructura cruzada. Una de las opciones posibles (y que sucede en nuestro ejemplo), es construir una estructura cruzada con la negación de cada término, es decir[221]:



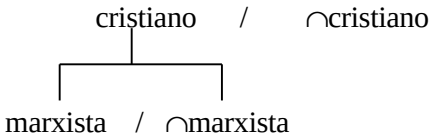
Esta opción tiene importantes consecuencias teóricas, pues la recomposicón en estructura cruzada implica la creación de 4 combinaciones posibles, y por lo tanto 4 **nuevos espacios simbólicos** con los cuales el sujeto organiza su discurso. Las nuevas posibilidades son A + B; A + ∩B; ∩B + ∩A; y B + ∩A. Estamos pues frente a una transición más compleja, donde el espacio social ya no está compuesto por dos universos dicotómicos, sino por cuatro posibilidades. Es posible que de estas distintas opciones, sólo se tome en cuenta algunas, dejando así casillas vacías y por tanto combinaciones excluidas. Esta situación nos

[221]Este proceso es explicado por Hiernaux a través del ejemplo de la concepción de Ernest Bloch que cambia su percepción del "aquí abajo"/"más allá", sometiendo al mismo procedimiento aquí expuesto. Véase HIERNAUX, *Apprendre par l'Erreur*, mimeo, Louvain la Neuve, 1996, p. 55.

llevará a desarrollar hipótesis sobre por qué determinados discursos abren sus posibilidades teóricas pero dejan espacios vacíos en el momento de la reconstrucción. En el ejemplo "cristianos/marxistas" todas las casillas quedan completas, lo que nos muestra que la recomposición del discurso aprovecha cada una de las posibilidades teóricas.

Cuarto. Hacia una estructura en abanico. La última posibilidad de recomposición será la estructura en abanico. Esto implica que uno de los cuatro nuevos elementos es la totalidad de los otros dos. Así, existen cuatro posibilidades de combinación:

en cada caso, un elemento es la totalidad de un nuevo código. En nuestro ejemplo esto tendría que suceder así:

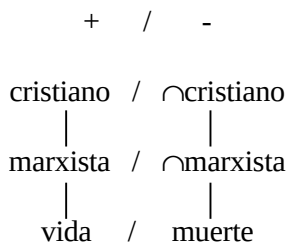


o buscar una de las cuatro posibilidades. Evidentemente, los cristianos de la época no optan por ello, ya que desde su visión existen marxistas no cristianos, lo que no permite esta estructura. Este ejemplo ilustra lo que intentamos explicar en el apartado anterior, las posibilidades de mutación están inscritas ya en el simbólico original que pone los límites al campo de transformación.

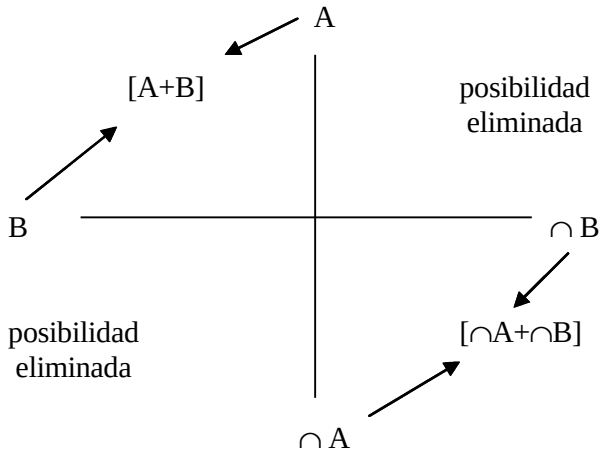
Como lo explicamos en la primera parte del trabajo, para que exista movilización afectiva, es necesaria una concepción binaria (en la relación con el sí, sólo se concibe un sí positivo o un sí negativo, o se es bueno o se es malo), en la cual la referencia final son las nociones de vida/muerte, es decir que la canalización de las pulsiones vitales nos envían a esta dimensión dramática. En términos del análisis estructural, esto significa que la movilización afectiva se presenta mas claramente en una estructura paralela. En el proceso de transformación simbólica, si bien se transita por diversas estructuras en su reorganización, el punto de llegada a partir del cual se reinvierte la energía psíquica en nuevos proyectos, es dicotómico. Por ejemplo, en el caso del código "cristianos/marxistas", en un primer momento, luego de la descompoción del código, se propone una estructura cruzada que abre las opciones a cuatro posibilidades, ese es un estado cognitivo de percepción, en el cual se perciben las opciones a partir de esas combinaciones. Sin embargo, estaríamos en una etapa intermedia. El estado final será una estructura paralela donde se equipare de un lado cristianos y marxistas ("ser cristiano es ser marxista"), y del otro, ∩cristianos y ∩marxistas ("no ser cristiano es no ser marxista"), identificando claramente el uno con el otro y por tanto movilizándose y comprometiéndose con el universo al cual se pertenece, es decir apostando

la vida a ese matrimino, e identificando el contario con la muerte. Las consecuencias sociales de este razonamiento son extremas, puesto que, siguiendo nuestros principios analíticos, la propuesta también implica que "ser marxista es ser cristiano", y "el que no es marxista, no es cristiano", fórmula que irrita a muchos que ingresaron al marxismo precisamente por dejar atrás sus linaje cristiano.

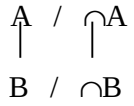
El gráfico de la movilización afectiva, es decir al cual se llega después de haber atravesado por la estructura cruzada es:



Teóricamente, esto significa que la transición simbólica, pasa por la descomposición de A/B y recompone el sistema en una estructura cruzada en el nivel cognitivo, pero finalmente elimina la dos posibilidades de combinación y empuja la identificación de dos elementos logrando así una estructura paralela:



Para el ejemplo esto implica que quedan excluidas las posibilidades de combinación "cristiano y no marxista" y "marxista y no cristiano", y sólo quedan las opciones "cristianos y marxistas" vs. "no cristianos y no marxistas". Se reinvierten las energías en una estructura paralela final, que es la que moviliza al sujeto para nuevas búsquedas, es el punto de llegada. Se pasa entonces de un código simple A / B, a la estructura:



es decir que finalmente se crea el "anticódigo", que es lo que le permite al individuo desplegar su afectividad y construir nuevas alternativas por qué luchar.

*

* *

En términos generales, es claro que cada uno de los procesos de recomposición que hemos analizado, y cada alternativa que sea desarrollada por el sujeto, implica una serie de consecuencias teóricas y sociales particulares. Explicar la transformación del sentido es intentar comprender cómo un sujeto con un determinado simbólico que enfrenta una situación nueva en un contexto distinto se siente llamado, diríamos prácticamente obligado, a recomponer su sistema de sentido. ¿Cómo alguien que en un tiempo 1 elabora de una manera el sentido, y en un tiempo 2 lo hace de manera distinta? ¿Cómo reconstruye su orden simbólico? eso es lo que hemos tratado de explicar en el último punto.

Como ya lo dijimos, no hay que olvidar que todo simbólico no es homogéneo, existen elementos más o menos interiorizados, por lo que la evolución también se hará de manera distinta, habrán elementos que se desarrollarán y otros que no ante los nuevos contextos. En el tiempo 1, el sujeto ya tiene un simbólico conformado con una serie de contradicciones que arrastra de su vida personal y sus varias etapas de socialización (lo que llamamos "historia y nivel de la interiorización de códigos"); en el tiempo 2, cuando se confronta ante un nuevo contexto para el cual su simbólico no está suficientemente elaborado, se reconstruye lo ya adquirido en el tiempo 1, empujando a la evolución hasta el límite de determinados aspectos y dejando en el olvido otros. Este fenómeno, explicado en las últimas páginas es lo que llamamos **proceso de transición simbólica.**

SEGUNDA PARTE

EL PANORAMA HISTORICO

CAPITULO III

CONTEXTO GENERAL DE LA SOCIEDAD BOLIVIANA (1952-1971)

"Cuando los hombres recuerdan la historia, la historia sucede por segunda vez"
René Zavaleta[222]

[222] ZAVALETA René, *La caída del M.N.R. y la conjuración de noviembre*, Ed. Amigos del libro, La Paz, 1995, p. 159.

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo pretendemos exponer los rasgos históricos de la conformación de la sociedad boliviana en la época de la transición simbólica que estamos estudiando. Se trata de ofrecer al lector una visión panorámica del cómo se van desarrollando los procesos sociales y políticos en el país.

Para ello, es pertinente referirse al período 1952-1971. Como se sabe, a partir de la Revolución del 9 de abril de 1952, el país sufre una reestructuración total que implicará la formación de una nueva Bolivia, conformación que regirá durante varias décadas más; bien afirma Zavaleta que "en cierto modo, la historia posterior de Bolivia no es sino el desenvolvimiento de las características de la crisis de 1952"[223]. Terminamos el apartado con el golpe de Bánzer de 1971, pues es el momento en el que se corta un proceso y se inicia la dictadura derechista más estable que hayamos vivido en los últimos tiempos (dura 7 años).

Es claro que no se puede comparar la importancia sociopolítica de la Revolución 1952 con el golpe del 1971, pero para la investigación que nos interesa, este es el período clave. Si exponemos esta etapa es porque precisamente la transformación simbólica que analizaremos sucede entre esos años, por esa misma razón no vamos ni más atrás ni más adelante en la historia. Por ejemplo los escritos que tenemos del polo religioso de transformación datan del 53, y concluyen en el 71 con los documentos de ISAL; los textos de Néstor Paz son del 63 al 70.

Hay que decir que volcamos la atención particularmente hacia lo que creemos que es importante destacar para nuestra investigación. Esta no es una presentación global de la historia de Bolivia en aquellos años (lo que demandaría mucho tiempo y páginas), sino un contexto útil estrictamente a los fines de nuestro problema. Por ello, se privilegian algunos aspectos y se pasan de lado otros. Con esta intención se ha dividido el capítulo en cuatro secciones: Contexto general (donde se narre la Revolución del 52 y su importancia, el golpe de 1964 y la experiencia de Torres y la Asamblea Popular); la situación de la Iglesia; los intensos días de Teoponte; y la transformación y cambio del PDC al PDCR.

---

[223]ZAVALETA, 1986: p.10, citado por PEÑARANDA de DEL GRANADO Susana y CHAVEZ ZAMORANO Omar, *El MIR entre el pasado y el presente*, Ed. Artes Gráficas Latina, La Paz, 1992, p. 22.

I. Contexto General

1. La Revolución de 1952

No se puede comprender la Revolución de 1952 sin hacer una breve referencia a la Guerra del Chaco. La guerra del petróleo, protagonizada de 1932 a 1935 entre Bolivia y Paraguay fue la génesis de lo que luego vendría a convertirse en uno de los movimientos revolucionarios más importantes del continente en el último siglo. Es a partir del Chaco que se conforma lo que Jean Pierre Lavaud llamará una "contra elite civil y militar (intelectuales, profesores, empleados, jóvenes oficiales) que se convierten en un grupo capaz de combatir a la oligarquía de los patrones mineros, sostenida por los *hacendados*, los importadores y la mayoría de los oficiales"[224].

Para Bolivia, la Guerra del Chaco representa, según la lectura de Herbert Klein, el inicio de la destrucción del sistema político boliviano, y en consecuencia de los partidos tradicionales de la época[225].

Como era de esperarse en una sociedad altamente racista como la boliviana, en el campo de batalla se reprodujo la organización social: "Los blancos fueron oficiales, los cholos suboficiales, y los indios a la tropa"[226], lo que mostraba la continuación de la estructura de explotación. Esto hizo a su vez que varios indios deserten o una vez terminada la guerra, vuelvan a sus comunidades buscando la reintegración. Sin embargo, es claro que por primera vez el Estado oligarca había realmente necesitado imperiosamente de indígenas carne de cañón, y éstos por primera vez habían sido convocados a defender una identidad nacional; eran "bolivianos". También es un momento privilegiado para el encuentro de los "bolivianos" de distintas regiones, orientales y occidentales se ven en una misma trinchera, ocultando la cabeza y disparando en cualquier dirección, en una guerra que no les involucra, no les pertenece, pero los reúne.

Por otro lado, para los "cholos" o blancos no miembros del Ejército, su pasaje por el Chaco develó la inexperiencia, corrupción e incapacidad de alto mando, lo que hace que se geste una "generación del Chaco", disconforme con el sistema político del país[227].

Una vez firmada la paz en 1935, es claro que el sistema político estaba fracturado, y no pasarían muchos años para que se desmorone totalmente, ahora son varios los grupos políticos hijos de la guerra que pretenden sobre pasar a los partidos tradicionales. Se da un proceso de evaluación de la organización política y social del país, con la posibilidad de generarlizarse la tentación del cambio radical de la sociedad, realidad que llegaría el 9 de abril de 1952 en la Revolución Nacional.

En cuanto a los indicadores socioeconómicos, en los cincuentas nos encontramos con una nación altamente rural, el 72% de la población está inmerso en ese sector económico aunque su participación económica sólo sea del 33% del PIB, lo que muestra la ineficacia del uso de las tierras. En la cuestión educativa, el porcentaje de alfabetos en 1900 es de 17%,

---

[224]LAVAUD Jean Pierre, *L'Instabilité politique de l'Amerique Latine. Le cas de la Bolivie*, Ed. Harmattan-IHEAL, Paris, 1991, p. 29.
[225]KLEIN Hebert, *Bolivia. The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, Ed. Oxford, New York, 1992, p. 189.
[226]Ibid., p. 194.
[227]Ibidem.

cifra que se dobla a 31% en 1952, sólo el 8% de la población completó la educación secundaria. El débil sector industrial representa el 4% de la población económicamente activa y el 9% del PIB. La minería ocupa el 3.2% de la población activa y produce el 25% del PIB. Tres niños de cada diez mueren antes del primer año de vida, la expectativa de vida es menor a los 50 años[228].

La economía del estaño es muy importante, tres familias controlan el 80% de la industria que tiene a su cargo el 80% de las exportaciones nacionales. Así este no sea un sector que maneje tecnología de punta y su productividad sea deficiente con respecto al mercado mundial, el poder minero es fundamental y se centra en tres grandes nombres: Patiño, Hochschild y Aramayo, empresarios de gran capital y poder político, la "rosca" gobernante contra la cual se estrelló la Revolución (uno de ellos figuró entre los hombres más ricos del mundo).

Es sabido que la situación del campesinado es de sobre explotación, viviendo un clásico sistema latifundista donde se obliga a los indios a tener un vínculo de dependencia con el hacendado; subsiste el "pongueaje" como obligación personal para con el patrón. Bolivia así se ubicaba entre uno de los países más pobres de América Latina, sólo superado por Haití.

Ante una situación pareja, y con los antecedentes del Chaco, no es de extrañarse que llegara la Revolución de Abril, que implicaba la reorganización total de la nación, con el respectivo colapso de la estructura política, militar, económica y social.

El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) asumió la dirección de la Revolución Nacional, que en principio fuera protagonizada por trabajadores que salieron a las calles enfrentándose con el Ejército. Una vez derrotada la estructura militar, se procede al ingreso precisamente del MNR al poder con Víctor Paz como presidente.

La victoria revolucionaria implicó una serie de reformas que caracterizarán al período. Primero hay que destacar la creación de la Central Obrera Boliviana (COB) el 17 de abril de 1952, cuyo líder histórico será Juan Lechín Oquendo. La COB es la única organización sindical en América Latina que tiene un hegemónico apoyo de todos los trabajadores del país, además de ser una de las instituciones más poderosas y activas. Su participación en la nueva administración será a inminente, y lo hará en concreto a través de la dirección de tres ministerios, notablemente el de Minas y Petróleo, cuya cabeza será precisamente el líder sindical Lechín Oquendo. Se creará la Corporación Minera de Bolivia que se haría cargo del control y administración minera.

Así, la Nacionalización de las Minas es un elemento central y consecuencia de la participación obrera del poder. Si bien no toda la nueva gestión estaba de acuerdo con esta reforma, la presión de los mineros y en particular de su central obrera fue la que determinó el cambio. Es claro que el resultado no necesariamente fue efectivo en términos reales, pues el salario de los trabajadores se redujo en un 42% entre 1950 a 1955, pero la nacionalización fortalece a la COB e introduce a los mineros al control del proceso productivo.

Una de las reformas más importantes de la época fue la del Voto Universal, que

---

[228]DUNKERLEY James, *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*, Ed. Quipus, La Paz, 1987, p. 18.

involucraba a la población analfabeta (cerca del 70% del total) y a las mujeres para participar de la vida electoral del país. La población votante crece de 200.000 a un millón de personas[229].

La Reforma Agraria, que si bien no estaba comprendida dentro del programa político del MNR, se logra en agosto de 1953 sólo después de una fuerte presión de los campesinos; esto implica a la vez su "incorporación" a la vida nacional, la destrucción del sistema de haciendas y el pongueaje.

El Colegio Militar es clausurado en el 52 y se organizan milicias armadas en las fábricas y minas con fuerte presencia movimientista y obrera. En el seno del gobierno suceden conflictivas discusiones, pues si bien Lechín y los obreros están por la disolución completa del Ejército y su substitución por las milicias populares, Paz Estensoro no va en la misma dirección. Así, 7 semanas después de la Revolución es abierta una Escuela Militar de Aviación, que sería el reinicio de la organización militar. La perspectiva de Paz será crear nuevos militares que se mantengan fieles a la Revolución -por tanto al MNR-, y apoyarse en los militares nacionalistas. Así al poco tiempo se abre nuevamente el Colegio Militar, lo que en principio causó impacto popular, pero poco a poco fue diluido hasta aceptar nuevamente su presencia. Como bien afirma Dunkerley, si bien "la situación de las Fuerzas Armadas a nivel oficial era extremadamente grave y tampoco estaban en condiciones de equiparar a las milicias; (...) a pesar del golpe mortal que fue su derrota, habían sobrevivido"[230], y eso habría sido lo importante.

La semilla del Ejército crecerá como el trigo sembrado en campos regados, hasta tener en sólo 14 años, nuevamente un presidente que saliera de su seno. A pesar de la Revolución, Víctor Paz necesitaba un aparato represivo bien montado que le permitiera controlar a la COB y equilibrar las fuerzas. Se las ingenió para que todos los oficiales de ejército juraran al MNR, con la idea de tener un poderoso aliado bajo su control. La imposibilidad del MNR de controlar y cooptar a los obreros lo obligó a crear otro poder, pero que a su vez lo ponía en la situación contradictoria de tener que apoyarse en los trabajadores para que el pequeño recién nacido no se volcara en su contra, lo que en efecto sucedió en el golpe militar de 1964.

Las Fuerzas Armadas comienzan una paulatina reorganización, y Estados Unidos apoya entusiasta la "profesionalización" de los militares, lo que significa entre otros, intercambios de alumnos, materiales, etc. El presupuesto de las FFAA aumenta del 6.8% en 1958 al 16.8% en 1964. Sus efectivos se incrementan de 5.000 a 15.000 en el mismo período, y alrededor de 1200 oficiales son enviados a la "Escuela de las Américas" del Canal de Panamá[231].

---

[229]KLEIN, Op. Cit., p. 232.
[230]DUNKERLEY, Op. Cit., p. 55.
[231]Ibid., p. 105.

Al poco tiempo de la gestión del MNR, el país ingresa en una dura crisis económica, la inflación anual llega al 900%, el índice de los precios de alimentos en La Paz sube de la siguiente manera:

1931	100
1952	7.036
1955	52.627
1956 (marzo)	86.010
9 meses siguientes	390.492

El índice del costo de vida en su conjunto aumenta:

1952	100
1956	2.270[232]

La crítica situación económica del país obligó tempranamente a Víctor Paz a acudir a otros recursos como la ayuda internacional, y lo hizo particularmente hacia Estados Unidos, quien cobró muy caro ya que implicó la inminente participación e influencia de los americanos en la conducción económico-política del país (en 1957 los desembolsos de E.U. representan el 32% del ingreso estatal boliviano)[233].

A pesar de los resultados económicos de la Revolución, en las elecciones de 1956 el MNR gana todavía con una mayoría de 790 000 de votos, sin embargo ya aparece un sector de la clase media que no se ve identificada con el gran partido de la Revolución y que le da su confianza a Falange Socialista Boliviana (FSB), con 130 000 votos[234].

Con la intención de recuperar el voto clasemediero y estabilizar el problema económico, Hernán Siles Zuazo, el presidente emenerrista resultante de las elecciones, comienza una política de aplicación de las normas del FMI, lo que le permitiría equilibrar la economía nacional con el apoyo de Estados Unidos. Este proceso se llevó a cabo a través del "Plan de Estabilización", que tuvo cierto éxito en cuanto al control de la inflación.

Siles se encontró sin embargo con una lucha interna, donde los sectores de izquierda no estuvieron de acuerdo con las políticas llevadas a cabo, esto condujo a la confabulación por parte de E.U. hacia el líder minero Juan Lechín, intentando anularlo políticamente a partir de todos los medios. Se le inventa en este afán un supuesto vínculo con el narcotráfico.

Para las elecciones de 1960, que sería la segunda administración de Víctor Paz, el acompañante de fórmula para la vicepresidencia será el General René Barrientos, militar cuya presencia implica la reorganización y participación del Ejército en la vida política nacional.

Así, se van perfilando los militares como co-conductores. Destacan Alfredo Ovando y René Barrientos. El primero más bien militar institucionalista, de importante trayectoria militar y cercano tanto a Paz como al MNR. Barrientos al contrario, de origen humilde (nace en Tarata-Cochabamba) y poco aplicado en los estudios, concentra cierto populismo que

---

[232]Ibid., p. 83.
[233]Ibidem.
[234]KLEIN, Op. Cit., p. 242.

hacían de él una personalidad fuertemente carismática, y con importante apoyo de Estados Unidos. Ellos serán los principales protagonistas del golpe de noviembre del 64.

2. El período militar: golpe de Barrientos

En noviembre de 1964 se produce el golpe de estado de Barrientos y Ovando que abrirá una nueva época en Bolivia, el período de 20 años de dictaduras militares.

Hay que destacar que si bien el período militar boliviano coincide con los regímenes militares de la región (Brasil o Argentina), "en este caso había un profuso anticomunismo, pero apenas muy rudimentarios vestigios de una 'doctrina estatal de seguridad nacional'"[235]. Barrientos conduce el país en una "incierta combinación de caudillismo a la antigua y control institucional"[236]. Buscó combinar la popularidad (que de hecho la tenía) con un cierto rostro "democrático", teniendo sin embargo que recurrir repetidas veces al autoritarismo violento para controlar al movimiento obrero.

Los primeros meses de Barrientos no fueron marcadamente dictatoriales, en una primera instancia no se tocan las milicias obreras y el nuevo Presidente remarca que sus acciones tendrían el objetivo de garantizar los logros de 1952. Es hasta mayo de 1965 que se anuncia la liquidación de la COB y comienza la persecución, exilio o clandestinidad de líderes obreros izquierdistas, la ocupación militar de las minas y otros. Esto implicó la desmovilización de la fuerza minera, quienes se quedaron sin dirigencia activa y por tanto muy debilitados y desmoralizados.

El 18 de septiembre de 1965 los mineros se rebelaron contra la ocupación militar tomando las oficinas de la policía de Llallagua y expulsando tropas de Catavi. El Ejército se retiró esa noche pudiendo los mineros tomar los cuarteles de Catavi. Sin embargo, al día siguiente la represión militar reforzada con ayuda de guarniciones del interior, retoma el control de las minas Llallagua, Siglo XX y Catavi. El resultado: 200 muertos en 3 días y la reorganización del sistema de represión estatal. La agresión hacia los mineros irá entonces de la ocupación explícita, persecución y muerte a sus líderes, hasta el recorte de sus salarios.

La administración gubernamental de Barrientos tampoco fue muy alentadora: "la economía prosperó prácticamente al mismo ritmo que el resto de América Latina y se mantuvo un bajo nivel de inflación, pero la deuda siguió aumentando, la distribución de la riqueza fue cada vez menos equitativa y el gasto social declinó. La política de entrega de los sectores más rentables de la industria nacionalizada a las empresas extranjeras no pudo dar una respuesta al subdesarrollo estructural y aceleró la depreciación de valiosos recursos con un mínimo de acumulación de ganancias para el Estado. La planificación de la economía en este sector se redujo a poco menos que un saqueo sistemático y la economía del país se cubrió con un aura de estancamiento, corrupción y deterioro"[237].

En cuanto a la cuestión política, Barrientos se apoya en pequeños partidos sea de su propia creación (como el Frente Revolucionario Barrientista) o externos como el recién creado Partido Demócrata Cristiano (PDC) y FSB.

---

[235]DUNKERLEY, Op. Cit., p.110.
[236]Ibid., p.111.
[237]Ibid., p.118.

Con respecto al campesinado, se impulsa el "pacto militar-campesino", como un importante soporte político. La intención es que las Fuerzas Armadas debieran garantizar "el respeto a las conquistas de las clases mayoritarias, tales como la reforma agraria, educación básica, derechos sindicales y otros"[238]. Gracias a su origen de clase, su manejo del quechua y su particular personalidad, Barrientos se convierte en uno de los líderes más populares en el campo (después de Víctor Paz).

Sin duda una de las acciones de mayor envergadura del gobierno de Barrientos fue la captura y asesinato del Che. El legendario guerrillero se había introducido en el país meses antes en la perspectiva de la formación del Ejército de Liberación Nacional que condujera a Bolivia hacia el socialismo. La tarea implicaba la creación de focos guerrilleros. Si bien a nivel interno el Che no logró el apoyo esperado, es evidente que su muerte implicó ocupar la primera plana de alguna prensa internacional que quedó impactada con el acontecimiento. Además, no es despreciable la simpatía que generó el Che, una vez muerto, en los jóvenes universitarios que fueron a Teoponte tres años más tarde.

Paralelamente, en las minas hubieron reacciones en la misma época que incluso apoyaron explícitamente a la guerrilla. En Catavi en abril de 1967 hubo una Asamblea General donde resolvió entre otros el plegarse a los revolucionarios. El gobierno de Barrientos e vio entonces obligado a decretar Estado de Sitio que impida esas actividades. Estos hechos dieron lugar a que en la noche de San Juan, 23 de junio del mismo año, se realice una de las matanzas mineras más sangrientas de nuestra historia, con la intervención militar de los centros mineros utilizando bazucas y ametralladoras durante dos horas.

Por parte de las organizaciones universitarias, Barrientos y Ovando fueron declarados "enemigos del pueblo" y la Universidad de La Paz se declaró territorio libre (situación rectificada con ayuda de gases lacrimógenos).

La guerrilla de Ñancahuazú otorgó "una especie de salto cualitativo de la órbita del 52 y un desafío para reconsiderar posiciones para los sectores ubicados entre las masas populares, la pequeña pero políticamente belicosa burguesía y el Ejército"[239]. Ese proceso guerrillero entonces, si bien no generó un trascendental impacto en la sociedad boliviana, es claro que obligó a tomar posición frente a un hecho que, así no se quisiera, sobrepasaba las fronteras nacionales. El fruto más claro será Teoponte.

Barrientos muere en un espectacular accidente aéreo en abril de 1969, y lo sucede el General Ovando, quien da un golpe al vicepresidente civil Siles Salinas en septiembre de 1969. Se abre así una crisis que durará dos años hasta la instauración del banzerismo en agosto de 1971. Siguiendo a Dunkeley, esta crisis sería el "producto de los legados de 1952 y Ñancahuazó, que se combinaron de manera compleja y a menudo contradictoria para colocar la independencia proletaria, la lucha armada y el poder popular nuevamente en la agenda política"[240]. Según este autor, tanto Ovando como Torres buscaban el mismo objetivo complementando algunas características del 52 y de noviembre de 1964.

Ovando ingresa al gobierno llamando a un proyecto de reconstrucción nacional, para

---

[238]Citado por DUNKERLEY, Op. Cit. p. 119-120.
[239]Ibid., p. 137.
[240]Ibid., p. 142.

lo cual conforma un gabinete "cívico-militar", con personalidades de la izquierda como Marcelo Quiroga Santa Cruz, quien nacionalizaría la Gulf Oil; Alberto Bailey como ministro de informaciones; José Luis Roca, democristiano progresista como ministro de agricultura; y Mariano Baptista Gumucio. Sin embargo se equilibra el equipo con gente de la minería mediana como Oscar Bonifaz al ministerio de minas, Antonio Sánchez de Lozada a finanzas. El ministerio del interior sigue en manos del militar Juan Ayoroa, que continuó el mismo nivel de represión de Barrientos.

En una primera parte de la administración de Ovando se nacionaliza la Gulf Oil (octubre del 69), se permite nuevamente la presencia legal de la COB y el regreso de su exiliado líder Juan Lechín, se reestablecen relaciones con la URSS, Rumania, Hungría y Checoslovaquia; sin embargo bastaron pocos meses para que la derecha retome el poder al interior de la coalición lo que signifique la renuncia sistemática de los ministros "izquierdistas". El 28 de julio renuncia el Ministro de Informaciones, Bailey, argumentando que "...está a punto de producirse uno de los crímenes políticos más graves de la historia nacional...(...) -mi- renuncia tiene dos motivaciones: la primera es una denuncia y una vehemente protesta por los hechos que están ocurriendo, con los cuales estoy en radical desacuerdo, la segunda es una apelación a las fuerzas progresistas y revolucionarias..."[241], critica al movimiento guerrillero de infantil y antinacional y de que promueve los objetivos del imperialismo, critica además la ocupación de la UMSA por parte de la derecha; "...La derecha cerca al Presidente"[242] concluye.

Ovando presenta su dimisión ante las Fuerzas Armadas, pero éstas la rechazan y le dan todo su apoyo. El 3 de agosto se da una crisis de gabinete, con la renuncia de todos los ministros, que durará una semana, y se pasarán las fiestas patrias con ministerios vacíos. El 10 de agosto, será posesionado el nuevo gabinete. El corte de este nuevo cuerpo ministerial será más conservador, sin la presencia de aquellos importantes intelectuales "progresistas" que habían identificado el primer gabinete de Ovando. El Presidente recibió presiones de los sectores más conservadores, estaba entre la espada y la pared. La "derechización" de su gobierno era inminente, y no se podía dar marcha atrás.

Ovando tiene que enfrentarse a una serie de eventos que lo ponen en jaque. En primer lugar le toca lidiar con las guerrillas de Teoponte, evento que por su importancia para nuestra investigación lo desarrollaremos en un apartado específico. La semana siguiente del levantamiento, muere en un accidente el hijo del Presidente. Un hecho de mucha repercusión en el momento, es la toma de la Universidad por parte de sectores fascistas, quienes actúan con prepotencia y completamente armados. Dicho evento, genera gran descontento general, y obliga a que varios sectores sociales, entre ellos la Iglesia, ingresen en una intensa necogicación para solucionar el conflicto.

Queda claro que el Gobierno vio complicadas sus operaciones después del conflicto de Teoponte, y tuvo que recurrir a múltiples mecanismos para que no se le vaya el control de las manos. En general, el clima de tensión en el país es muy elevado, las marchas estudiantiles, el conflicto con el magisterio, los atentados terroristas (no se sabe de dónde vienen, si del propio gobierno o de otra organización), los pleitos con la Universidad, con la Iglesia, con los normalistas, la muerte de un estudiante en enfrentamientos callejeros, la toma del Ministerio de Educación por parte de alumnos de colegio fiscal Ayacucho (se suspenden

[241]El Diario, 28-julio-70, p. 1
[242]Presencia, 28-julio-70, p.1

las clases con carácter indefinido), etc., hacen que el gobierno de Ovando se enfrente a meses muy difíciles para su gestión, y todo se le vaya complicando cada vez más, teniendo presiones internas y externas.

Indudablemente, de una u otra manera, la sociedad había sido movilizada, el contexto ya no era el mismo. Tal es así que el 4 de octubre hay un levantamiento militar poniendo en difícil situación a Ovando. Al día siguiente se ve obligado a renunciar a la presidencia presionado por varios sectores sociales. Primero asume el poder un triunvirato militar, para luego dar paso, después de confrontaciones internas, a Juan José Torres, que rápidamente instaurará un gobierno abiertamente popular.

3. Juan José Torres y la Asamblea Popular

Torres llegó al gobierno luego de una controvertida batalla al interior del Ejército entre militares de distintas tendencias. De hecho su ingreso tuvo que significar la victoria sobre el militar Miranda que tenía la firme intención de acceder a la silla presidencial luego de tumbar a Ovando. También es por eso que el nuevo Presidente debe apoyarse en organizaciones populares y en una parte del Ejército.[243]

En su discurso presidencial Torres dice que "El Pueblo se ha impuesto sobre sus verdugos..."[244]. Los grupos de generales de derecha piden asilo en las embajadas. El discurso de Torres sin embargo, sigue apelando fuertemente a las Fuerzas Armadas; siendo él un miembro de éstas, propone que en su gobierno se presente una alianza del Ejército con su pueblo, con ese pueblo a quien se deben.

Torres invita a la COB a formar parte de la administración estatal, quien luego de arduas negociaciones internas, acepta hacerse cargo de la conducción de la mitad de las carteras ministeriales. La COB ofrecería así "...luchar hasta el último momento contra la bestia fascista, para aplastarla allí donde se encuentre" y advierte que "en el primer indicio de desviarse o retroceder, seremos igualmente, los trabajadores, los primeros en denunciar ante el pueblo y ocupar la barricada que nos corresponde"[245].

El gabinete de Torres fue finalmente menos izquierdista que el de Ovando, de hecho sus objetivos políticos no se alejaban de lo que habría sido la propuesta de su predecesor; sin embargo, la carga simbólica sí marcaba una gran diferencia, así como los acontecimientos que sucedieron.

En el gobierno de Torres se produjo la irrupción de algunos movimientos sociales en el escenario político sin mayores mediaciones. Tal fue el caso de la toma de los periódicos "El Diario" (tradicionalmente órgano de la derecha boliviana), "Los Tiempos" y la Radio Indoamericana en octubre de 1970. El Diario pasó a convertirse en una cooperativa laboral, y de hecho fue la voz de la izquierda durante varios meses hasta que llegara el golpe banzerista en septiembre del siguiente año (hasta nuestros días El Diario tiene una frase inscrita debajo de su logotipo central que dice: "Usurpado el 7 de octubre de 1970 por defender la libertad y la justicia. Reinició sus ediciones el 1 de septiembre de 1971").

---

[243] Para un análisis de las distintas tendencias dentro del ejército boliviano véase LAVAUD Jean Pierre, *L'instabilite politique …*, capítulo II.

[244] El Diario, 9-octubre-70, p. 1.

[245] Citado por Dunkerley, Op. Cit., p. 155.

Otra acción que tuvo importante impacto político fue la ocupación del Centro Boliviano Americano en La Paz y Sucre, institución dependiente directamente de la Embajada de Estados Unidos que fuera formalmente ocupada por un "Comité Revolucionario de San Andrés", siendo golpeados algunos "marines" americanos y expulsados de las instalaciones. Este hecho costó caro a las relaciones con Estados Unidos, quienes exigieron indemnización y realizaron una dura crítica a los eventos. En ese mismo orden, se ocupó el centro católico IBEAS. Torres no osó intervenir militarmente porque le hubiera significado devolver a la población la imagen del ejército represor, imagen de la cual difícilmente estaba intentando desafanarse luego de las matanzas mineras, Teoponte, Ñancahuazú, etc.

También destacó en Torres la liberación del escritor francés Regis Debray, quien había sido capturado en el operativo de Ñancahuazú y era celosamente custodiado como motín de guerra por parte del Ejército. A riesgo de provocar desacuerdos internos, Torres lo liberó en una operación casi clandestina, lo que levantó dura crítica por parte del jefe militar Reque Terán y una buena cantidad de oficiales.

A su vez, Torres realizó declaraciones que irritaban a la institución armada. Por ejemplo propuso que en caso de que el Ejército no estuviera con el pueblo, se otorgarían armas a los trabajadores.

Esta seguidilla de sucesos generaron importantes anticuerpos en las FFAA que poco a poco fueron adquiriendo un nombre: Hugo Bánzer. Este coronel que había sido ministro de Ovando y destacado entre su institución, tuvo que realizar una serie de intentos antes de que su golpe fuera exitoso. De hecho plantea, junto a otro militar llamado Edmundo Valencia, un primer golpe en enero de 1971, que fuera sofocado por la movilización popular. Esta situación obligó a radicalizar el discurso de Torres denunciando la existencia de "un pequeño grupo de fascistas" y se compromete a ofrecer armas al pueblo, acción que nunca llevará a cabo.

La situación internacional deviene cada vez menos favorable: el presidente norteamericano Nixon anuncia que lanzaría al mercado sus reservas de estaño, lo que implicó una baja enorme del precio del mineral. Se suspenden los préstamos del Banco Interamericano de Desarrollo y Banco Mundial.

Se genera así a nivel interno una ola inti-imperialista, algunos sectores mineros piden la expulsión de los "gringos" y la violencia armada para ello. Torres se ve en la necesidad de expulsar al Cuerpo de Paz y cerrar algunas instituciones cercanas de la embajada americana. Se vive un clima general de excitación de las masas izquierdistas que en varios lugares del país empiezan a "hacer justicia por sus propias manos" en acciones directas como la ocupación algunas oficinas privadas y estatales, obligando a la renuncia de oficiales, etc. Es un período de relativo caos, y efervescencia popular, así como contención de energías por parte de algunos sectores militares que, indignados ante la situación general, seguían acumulando las ganas de instaurar su propio orden, sueño que se les haría realidad meses más tarde.

A mediados de 1971 se logra la formación de la Asamblea Popular, que para la COB estaba definida como un "órgano de poder popular" donde se "ejecutaría sus decisiones

utilizando los medios de la lucha que corresponden a la clase obrera"[246]. Su composición era de la siguiente manera:

132 delegados mineros (60%)
53 delegados a "organizaciones de clase media"
23 delegados a campesinos
13 delegados a partidos de izquierda (PCB, PCML, PRIN, POR (Lora), PDCR y Grupo Espartaco)[247].

Se da inicio a las sesiones de la Asamblea Popular el 22 de junio, en el local del Palacio Legislativo y tuvo en total sólo 10 sesiones. A los primeros días de funcionamiento, la Asamblea se autodefine como "dirección y centro unificador del movimiento antiimperialista y su fin fundamental consiste en lograr la liberación y la instauración del socialismo en Bolivia. Es un frente anti-imperialista dirigido por el proletariado. Está constituido por la COB; las confederaciones y federaciones sindicales de carácter nacional; las organizaciones populares, y por los partidos políticos de orientación revolucionaria"[248].

La primera sesión de la Asamblea Popular es clausurada el 2 de julio, con la intención de que los resultados fueran llevados a los respectivos sindicatos de base y reanudar sesiones el 2 de septiembre.

Los sectores conservadores, excluidos completamente del escenario público, se repliegan a la preparación del golpe de Bánzer, acción en la cual, después de mucho tiempo, la derecha actúa en forma de bloque más o menos compacto con un solo objetivo: derrotar al gobierno y restaurar el "orden". Se inició un sabotaje económico que generó el aumento del precio de productos de primera necesidad como pan, leche, azúcar. Bánzer contaba con apoyo tanto en lo militar como en lo civil con partidos como el MNR y FSB, sin contar los varios otros grupos que reaccionaron frente al "peligro comunista", como ser el Opus Dei, los francomasones, etc.

Se inició la rebelión golpista el 18 de agosto, y fue ganando apoyo de distintos sectores derechistas poco a poco (la "ayuda" es incluso internacional, una vez tomada la ciudad de Santa Cruz por el coronel Andrés Selich, aterrizan aviones brasileros repartiendo ametralladoras para el FSB, quien forma rápidamente el "Ejército Nacionalista Cristiano", encargado de apoyar el golpe). Se toma así en Santa Cruz la Universidad con un saldo de 98 asesinatos y 506 heridos, siendo que Selich había dicho que no quería "ni presos ni heridos en el operativo". En La Paz, dos días después comenzaron las acciones tremendas de enfrentamiento entre unas fuerzas armadas completamente volcadas en favor de Bánzer (salvo los Colorados de Bolivia que fueron fieles a Torres), y una población poco armada e instruida para ese tipo de combate urbano. El 21 de agosto habían terminado todo tipo de enfrentamientos y la suerte estaba echada, la experiencia gubernamental de Juan José Torres terminaba junto a las pocas luces que se dispersaban al caer el día, iniciaba el período banzerista que duraría siete largos años.

La enorme resistencia popular al golpe de Bánzer implicó muchos muertos y una

[246]Citado por Dunkerley, Ibid., p. 166.
[247]Ibidem.
[248]Citado por Dunkerley, Ibid., p. 167.

movilización social que no se veía desde abril del 52, aunque el resultado final fuera en contra.

II La situación de la Iglesia.

La Iglesia en Bolivia jugó un rol central en los procesos políticos y sociales desde la llegada de los españoles al continente hasta nuestros días. El país tiene una elevada adhesión al catolicismo (aunque en los últimos años va disminuyendo poco a poco) y el artículo tercero de la Constitución Política del Estado reconoce y sostiene la religión católica (dejando abierta la libertad de culto).

Para los años cincuenta, nos encontramos con una Iglesia tradicional que tiene centrada su acción en la misión de ser guía espiritual. El Concilio Vaticano II (1962-1965) tiene un importante impacto en la Iglesia local que comienza un proceso de transformación acelerada, que comentaremos brevemente en las páginas que siguen.

Desde la Revolución del 52 hasta el 64, es decir el período movimientista, la Iglesia no se pronunció significativamente con respecto a los importantes acontecimientos socio-políticos que venían desatándose en el país. Esto fue, entre otros, por la vigencia del sistema de Patronato Nacional, herencia del Real Patronato, que estipulaba la intervención del Estado mediante ternas en los nombramientos episcopales que tenían que ser enviados a Roma para la decisión final, lo que implicaba cierta ingerencia del Estado en la Iglesia. El Patronato Nacional fue suprimido en 1961, lo que dio mayor movilidad a la Iglesia con respecto a su relación con la administración estatal[249].

La Conferencia Episcopal Boliviana se crea recién en 1962, lo que hace que la Iglesia empiece a actuar como cuerpo mejor estructurado a nivel nacional, aunque se encuentre recién al inicio de esa tarea, y todavía carece de capacidad de aglutinación de las distintas diócesis del país.

La Iglesia pre-conciliar identifica como los principales dificultades (entre otros) el comunismo ateo, la indiferencia religiosa, el protestantismo, las supersticiones y prácticas paganas[250].

La disminución progresiva de sacerdotes y la crisis estructural de vocaciones (de 138 sacerdotes seculares bolivianos en la diócesis de La Paz en 1888, se disminuye a 29 en 1968[251]), hacen que se realice un llamado a la Iglesia mundial para que se nutriera el país de

---

[249]ROSAZZA Teresa, *La Iglesia boliviana durante los regímenes militares (1964-1982)*, Policopiados, La Paz, 1996, p. 5.

[250]"Bolivien", *Pro Mundi Vita*, 1965, N. 8, p. 37.

[251]La dramática disminución se presenta de la siguiente manera:

Año	Sacerdotes bolivianos seculares en La Paz
1888	138 sacerdotes
1898	122 "
1908	102 "
1918	90 "
1928	74 "
1960	39 "

misioneros extranjeros, lo que dio como fruto que el rostro de la Iglesia en los años 60 sea mayoritariamente exógeno, como lo vemos en el siguiente cuadro:

Sacerdotes en Bolivia

	Bolivianos			Extranjeros			
Año	secular	orden	Total	secular	orden	Total	TOTAL
1950	204	?	-	21	223	244	448
1960	193	22	215	45	482	527	742
1964	172	30	202	100	513	613	815
1968	150	47	197	205	511	716	913

[252]

El total de los sacerdotes en Bolivia en 1968 es 913. Como se observa en los datos, a partir de los años 50 empieza la importante migración de religiosos extranjeros, que poco a poco, año tras año, logran convertirse a finales de los 60 en el 78% de la población sacerdotal. Es interesante destacar que de los sacerdotes que llegan a Bolivia, la mayoría pertenece al órdenes específicas (716 mientras que los seculares son 197), lo que les da un carisma y actuar particular ligado a su propia subestructura, distinta al clero secular. Las familias religiosas más numerosas en la época son los franciscanos, jesuitas, redentoristas, salesianos y oblatos[253]. La procedencia es mayoritariamente de Estados Unidos y España (más del 50%)[254], lo que implica que cada sacerdote que llega a Bolivia estará marcado por el contexto de su país de origen y por su orden religiosa.

En la estructura eclesial, la Iglesia en la época es poseedora de una importante red de instituciones católicas que abarcan distintos campos: los movimientos de jóvenes (Juventud Obrera Católica y Juventud Universitaria Católica), Acción católica, centros de educación (varios colegios privados, universidades y seminarios), centros de información (como el periódico PRESENCIA, la radio Fides, etc.), organizaciones de asistencia (hospitales, orfelinatos), organizaciones de desarrollo (cooperativas), etc[255]. De varias maneras, la Iglesia se encuentra en el seno de la sociedad boliviana.

En cuanto a la cuestión teológica se refiere, el Concilio Vaticano causó un importante impacto en la Iglesia en Bolivia, generó una "crisis de identidad, un buen número de sacerdotes se laicizaron. Otros religiosos abandonaron los conventos, disminuyeron dramáticamente las vocaciones sacerdotales, se cerraron noviciados y seminarios; factores que crearon una cierta desestructuración de la Iglesia boliviana"[256]. Por otro lado, a nivel ideológico es claro que la Iglesia luego del Concilio tuvo que enfrentarse a nuevos desafíos,

---

1968 29 "

Según la proyección realizada en 1968, a ese ritmo para 1990 la arquidiócesis de La Paz no debería contar con sacerdotes nativos. (PONCE Jaime y UZIN Oscar, *El clero en Bolivia*, Ed. IBEAS, La Paz, p. 10).

[252]Fuente: "Estudio sobre el clero en Bolivia. Nota Especial", *Pro Mundi Vita*, 1969, p. 2 y PONCE Jaime y UZIN Oscar, Op. Cit.

[253]PONCE y UZIN, Ibid., p. 6.

[254]ALONSO Isidoro (Ed.), *La Iglesia en Perú y Bolivia*, Ed. FERES-OCSHA, Madrid, 1961, p. 197.

[255]LAVAUD Jean Pierre, *Mobilisation non-violente contre dictatude martiale en Bolivie. La grève de faim des femmes des mines (1977-1978)*, Policopiados, Lille, 1998, p. 103.

[256]ROSAZZA, Op. Cit., p. 6.

que le obligaron tomar una posición en momentos particularmente delicados en el país, como fue el caso de la guerrilla de Teoponte, el gobierno de Torres, el golpe de Bánzer, etc.

La Iglesia se encontraba en un proceso acelerado de modificación de sus perspectivas en distintos niveles. El Concilio Vaticano II demandaba a los clérigos nacionales una "aplicación" de las nuevas reflexiones que estaban circulando en los pasillos romanos. La instancia más cercana y que servía de mediación entre Roma y América Latina sería la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), que de alguna manera explicitaba cierta práctica eclesial que se venía desarrollando en el país, y abría nuevos caminos de reflexión más concretos con respecto a la realidad del continente (por ejemplo para el análisis se substituye la pareja "subdesarrollo-desarrollo" por "dependencia-liberación")[257]. Es entonces la Iglesia latinoamericana en su conjunto que estaría atravesando por un proceso de reconstitución, afectada por eventos como la Revolución Cubana (1959), las dictaduras latinoamericanas y su agresión a la Iglesia (Brasil 1964), la participación de Camilo Torres en la guerrilla y su muerte (Colombia 1966), el crecimiento de las movimientos revolucionarios armados en distintos países, la muerte del Che (Bolivia 1967), etc.

Estos diversos acontecimientos internacionales, unidos a la especificidad boliviana, hacen que surjan grupos y discursos progresistas del interior mismo de la Iglesia. Como lo veremos luego, el caso de la juventud universitaria católica es particularmente ilustrativo. Pero la experiencia no termina ahí, también se cuenta con el caso de los "sacerdotes de las minas", el grupo Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), el propio discurso oficial de la Iglesia, etc.

Con respecto a la cuestión minera, la pastoral no se había modificado significativamente en este importante sector de la sociedad boliviana sino hasta 1952, año en el cual llegan varios misioneros oblatos que se hacen cargo de las parroquias de los centros mineros Llallagua, Siglo XX y Catavi. Como lo analizaremos en otro apartado, la inquietud primaria de los misioneros es el alcohol y el ateísmo comunista, que son los principales enemigos contra quien pelear: "'Modernización' significa en aquellos momentos una atención sacerdotal menos rutinaria, una mayor preocupación por la formación religiosa, un esfuerzo por formar la Acción Católica Obrera como línea de choque anticomunista, un recurso a los medios de comunicación (Radio 'Pio XII')"[258].

La vida cotidiana de los mineros, económica y socialmente trágica por las distintas agresiones por parte del gobierno, unido a una serie de elementos hacen que en pocos años se cree el grupo de los "sacerdotes mineros", quienes se desplazarán lejos del punto inicial, convirtiéndose en aliados políticos y estratégicos de los mineros, participando activamente en la defensa de los derechos de los trabajadores y el apoyo a sus líderes y reivindicaciones, buscando convenios con el Gobierno para mejorar su situación de vida. Se da un tránsito de la "conciencia social" a la "'conciencia política', descubriendo las verdaderas causas de la situación y buscando soluciones más apropiadas que la simple asistencia. Los resultados fueron evidentes: si antes la Iglesia jugaba el rol de 'gendarme del orden' frente al Sindicato, ahora se había puesto al servicio de los pobres; de un enfrentamiento injustificado había pasado a la evangélica solidaridad; si antes el aparato eclesiástico servía de polea de

---

[257] *La Iglesia de Bolivia ¿compromiso o traición?. De Medellín a Puebla, ensayo de análisis histórico*, La Paz, mimeo, 1978, p. 38.

[258] Ibid., p. 41.

transmisión al Estado, ahora tomaba sus distancias del Poder y se convertía en tribuna del pueblo"[259].

Los "sacerdotes mineros" entran así rápidamente al escenario público nacional, se convierten en la voz de los mineros y en uno de sus interlocutores frente al Estado. En 1965 se envía una carta a los co-presidentes Ovando y Barrientos denunciando por "las medidas injustas tomadas contra los pobres"; dicha carta cuenta con el respaldo de los Obispos Manrique, Abel Antezana y el Cardenal Maurer. A partir de 1966 se comienza un proceso de articulación de los distintos sacerdotes, religiosos y laicos que trabajan en las minas en búsqueda de una acción común, lo que da como fruto una serie de acciones de repercusión nacional. La reacción estatal tampoco se hace esperar, las radios católicas de los centros mineros son cerradas e invadidas en distintas ocasiones, hay varias acusaciones de intromisión en asuntos que no involucran a la pastoral religiosa, y finalmente la expulsión de algunos de ellos. Un fruto concreto de la experiencia será la fundación del ISAL, que se convertirá en una plataforma de discusión ideológica nutrida, en parte, por el caso minero.

En efecto el ISAL se convierte en el espacio de discusión de los sectores de izquierda en el país; participan tanto los grupos progresistas eclesiales (la JUC,JEC, sacerdotes y religiosas, algunos pastores protestantes) como algunos intelectuales de izquierda líderes universitarios y sindicales[260].

ISAL surgió años antes por iniciativa del Consejo Mundial de Iglesias, quien en 1957 había realizado una serie de consultas en América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales. La inquietud de los cristianos es "buscar en el evangelio una vía para la liberación y el cambio rápido de las estructuras opresivas del continente". La primera consulta se realiza en Perú en 1961 y en febrero de 1962, con la adhesión de varios otros grupos, se da nombre a ISAL[261].

Con el espíritu ecuménico progresista, varios sectores de la izquierda católica se incorporan al movimiento sobre la base de una praxis cristiana en miras del cambio social. Rápidamente ISAL se identifica con el socialismo y se solidariza con las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos.

En el caso boliviano, ISAL, más bien con rostro católico que protestante, inicia encuentros informales a partir de 1966, pero es recién en agosto de 1968 que se realiza el primer congreso en el cual se definen las bases del compromiso y se denuncian las injusticias del régimen de Barrientos. ISAL se va convirtiendo una "tribuna permanente de análisis sociopolítico y de toma de conciencia" cristiana. Para 1969 se realiza un segundo congreso analizando el cambio de gobierno en el país y la propuesta de instauración del socialismo en Bolivia[262]. Se abre un amplio espacio de debate público en la prensa sobre temas polémicos como el cristianismo y el socialismo, la violencia, los sacerdotes y la política, el cristiano y la política, etc., lo que provoca la reacción del gobierno que, en voz de su canciller realiza una "advertencia amistosa pero firme" en sentido que "si los extranjeros en general no pueden intervenir en asuntos internos de Bolivia, tampoco lo pueden hacer los sacerdotes

---

[259]Ibid., p. 42-43.

[260]Lavaud, Op. Cit., p. 105.

[261]NEGRE Pedro, "ISAL: un mouvement chretien de liberation", in *La Bolivie aujourd'hui. Etudes et documents*, Paris, 1972, p. 22.

[262]Ibid., p. 23.

extranjeros"[263], haciendo alusión a la nacionalidad de los religiosos miembros de ISAL. Los grupos cristianos conservadores del país también reaccionan de manera similar. Se realiza finalmente el tercer y último encuentro en Cochabamba en febrero de 1971, donde se ratifica su opción por el socialismo[264].

Con la vuelta de los meses, el ISAL se consolida como el espacio desde donde se elabora el perfil ideológico de la izquierda cristiana en el país. Sus varios documentos y su activa participación en la prensa y en la vida política ubican a la organización en una situación privilegiada para emitir lineamientos. Repasemos rápidamente su producción:

1968	"Informe de Bolivia. Consulta ISAL"
1969 (agosto)	"Cuáles deben ser las características de la vanguardia en América Latina?"
1970	"Perspectivas ISAL"
1970	"ISAL y el socialismo"
1970 (mayo)	"Presentación de ISAL al ampliado de la COB"
1970 (julio)	"ISAL frente a los últimos acontecimientos" (guerrillas)
1970 (agosto)	"Al pueblo boliviano"
1971	"Cristianismo y lucha de clases"
1971 (feb)	"Mensaje de ISAL a Bolivia. Tercer Encuentro"

El contenido de estos documentos es altamente revolucionario. Se denuncia el pecado colectivo, la violencia institucionalizada, la falta de compromiso, la injusticia para con los pobres. Se habla de la toma de conciencia cristiana y la necesidad de involucrarse en política, a la luz de la fe, para cambiar el orden establecido. La opción por el socialismo es explícita así como la denuncia al capitalismo, como analizaremos en detalle adelante.

El ISAL entra en contacto con los movimientos universitarios y líderes políticos y sociales de izquierda, abre el debate entre marxistas y cristianos, el padre Mauricio Lefebvre funda la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, los líderes de la Confederación Universitaria Boliviana respaldan constantemente sus acciones[265], se escribe una carta dirigida a la Central Obrera Boliviana donde se sostiene que el ISAL es un "grupo de cristianos preocupados y comprometidos en la tarea de la revolución (...). Los del ISAL somos socialistas. No creemos en un Gobierno de alianza de clases...", y se ponen al servicio de las luchas de liberación de los trabajadores[266].

El protagonismo de los padres del ISAL en el momento político del país es muy

---

[263]Presencia, 3-VI-69.

[264]*La voz de los sin voz. Organo oficial de ISAL-Bolivia*, Marzo-abril 1971, ps. 8-9. Una rápida presentación de ISAL encontramos en AGUILO Federico, "Iglesia y Sociedad en América latina (ISAL)", en *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, 4, 1998*, Sucre 1999, p. 117- 145.

[265]Por ejemplo ante la acusación de la intromisión en política de los sacerdotes, el entonces presidente de la CUB y luego guerrillero del ELN Adolfo Quiroga Bonadona afirma: "Nos extraña la forma en que se quiere coartar el derecho de los sacerdotes jóvenes que, con auténtico espíritu de consecuencia cristiana, quieren para nuestro pueblo la supresión del hambre y la miseria de los sectores populares, causada por el imperialismo. A un pueblo hambriento no se le puede hablar de redención humana ni cristiana, cuando sus condiciones materiales están sujetas a la flagrante violación de sus elementales derechos que asiste como personas humanas (...). Los universitarios de Bolivia, alentamos la Combatividad y la Decisión de los sacerdotes jóvenes de contribuir con todo el derecho moral que sus conciencias les dicta a esta tarea de redimir a los pueblos de la explotación y la miseria, tarea que no es de ellos sino también de la jerarquía eclesiástica" (Presencia, 4-VI-69)

[266]Mayo 1970. Policopiados.

importante. Son ellos los mediadores entre algunas peticiones del sector minero con el Gobierno; se interviene en los actos en homenaje al "Che" (7-octubre-68); participan en las protestas contra la visita a Bolivia de uno de los miembros de la potentada familia estadounidense Rockefeller (31-mayo-1969); aparecen constantemente con comunicados de prensa opinando sobre los procesos políticos del país (uno de ellos, José Prats tiene una columna periodística titulada "Columna para el Hombre Nuevo"); iniciado el levantamiento de Teoponte (julio-1970), se acude a ellos para que se medie el conflicto; participan en la huelga de hambre para recuperar los cadáveres de los guerrilleros muertos; participan en marchas y homenajes a los caídos (el padre José Prats presenta a los caídos como "mártires de la Iglesia de hoy y testigos del amor de Cristo"[267]). Todo esto conduce a su violenta expulsión en septiembre de 1970 (cuando se expulsan 4 sacerdotes y un pastor protestante miembros del ISAL, como lo veremos luego); la culminación será el asesinato planificado de Mauricio Lefebvre en el golpe banzerista.

La experiencia de ISAL en Bolivia fue una de las más intensas en América Latina, bien dice Julio de Santa Ana:

> "El ejemplo más claro de la acción del ISAL, fue el grupo de ISAL en Bolivia: un verdadero espacio de resistencia a la dictadura militar del general Barrientos (1964-1969), se tenía en un foro de convergencia de los representantes de las fuerzas populares. A partir del gobierno progresista del general Torres, el grupo del ISAL se tenía que transformar en una fuerza de movilización en el seno de la Asamblea Popular (noviembre 1970-julio 1971) que jugaba el rol del parlamento"[268].

A nivel institucional, los cambios también son importantes, se realizan "cursos de pastoral" donde se cuestionan los problemas internos de la Iglesia; se vuelca los ojos hacia la pastoral indígena, traduciendo el Nuevo Testamento en Aymara e integrando a campesinos al diaconado para con sus comunidades; se organizan encuentros de colegios católicos; se crean centros de educación e investigación (ERBOL, Escuelas Radiofónicas de Bolivia; CIPCA Centro de Investigación y Promoción del Campesinado; DESEC Desarrollo Social y Económico; etc.).

Por su parte los padres Dominicos fundan el Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social (IBEAS, 1966). En un espíritu más progresista que el anterior, los padres Oblatos crean el Centro de Desarrollo Integral (CEDI, 1969), que realizó varios encuentros de cristianos y marxistas así como publicaciones particulares sobre el tema.

Oficialmente, la Iglesia creó el "Secretariado Nacional de Estudio y Acción Social" en 1966, que estuvo directamente manejado por padres como Mauricio Lefebvre, José Prats, Pedro Negre, y otros, es decir los curas progresistas de la época. Desde esa trinchera, se elaboran documentos de análisis y evaluación de la situación política y social del país, tomando clara opción por medidas políticas de izquierda y apoyando a reivindicaciones

---

[267]El 10 de noviembre de 1970 se realiza un acto en homenaje a los caídos en la Universidad Mayor de San Andrés titulado "El Cristianismo y la Revolución". Uno de los oradores dice: "Un cristiano no pudo olvidar a un marxista; por eso Teoponte no pudo olvidar a los creyentes. En Teoponte se produjo el diálogo de la Biblia y El Capital". *La Iglesia en Bolivia...*, p. 78.

[268]SANTA ANA Julio de, "Du libéralisme à la praxis de libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américain de la libération", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre 1990, N. 71, p. 81.

mineras[269].

La jerarquía de la Iglesia juega también un importante rol en este proceso. Un breve repaso por los títulos y fechas de los mensajes pastorales de la época dan cuenta de ello:

1965	"El cristiano y lo temporal" (Monseñor Armando Gutiérrez)
1968	"La Iglesia en Bolivia y el desarrollo Integral" (Conferencia Episcopal de Bolivia CEB)
1969	"Mensaje en la fiesta del Trabajo" (CEB)
1970 (mayo)	"Un nuevo Cristianismo para una nueva Bolivia" (Monseñor Manrique)
1970 (mayo)	"Mensaje sobre la opresión y la liberación" (CEB)
1970 (julio)	"Doctrina sobre la empresa católica" (Cardenal Maurer)
1970 (agosto)	"Una nueva política para Bolivia" (Monseñor Manrique)
1970 (octubre)	"El Socialismo y la Iglesia en Bolivia" (Monseñor Manrique)
1971	"Nuestro compromiso cristiano al servicio de los pobres" (Cardenal Maurer)[270]

Tanto el contenido, cuanto la rapidez de los documentos muestran la necesidad de una Iglesia que tenía que reaccionar y reubicarse frente a los nuevos acontecimientos que le toca enfrentar. Incluso en la alta esfera eclesial los lineamientos ideológicos abren espacios simbólicos que hasta años antes habían estado cerrados. En 1967, momento crítico por la presencia del Che en Bolivia, si bien una importante parte de la Iglesia condenaba todo tipo de violencia armada, el Monseñor Gutiérrez argumentaba que la paz se la debía conquistar por la restauración de la justicia; en 1970 se admite la prudente posibilidad de una compatibilidad en algunos aspectos del socialismo con el cristianismo, y en 1971 el Cardenal Maurer emprende una campaña para traspasar el patrimonio eclesiástico al servicio de los pobres.[271]

Queda claro sin embargo, que este rostro de la Iglesia no estará desprovisto de conflictos internos y distintas tendencias contradictorias dentro del amplio paraguas eclesial. Particularmente, uno de los puntos más conflictivos y de encuentros apasionados en el discurso, es el tema de violencia vs. no violencia y su relación con el cristianismo. La pregunta será ¿puede un cristiano usar la violencia para combatir la injusticia? Las distintas

---

[269]Uno de los documentos particularmente significativos es "La Iglesia en Bolivia y el Desarrollo Integral" (agosto, 1968), donde por ejemplo se apoya la nacionalización de la Gulf. Véase *La Iglesia en Bolivia...*, p. 51.

[270]*La Iglesia en Bolivia...*, p. 55-56. Por ejemplo el Arzobispo Jorge Manrique dice en 1970: "Es especialmente urgente, en Cristo-Luz, que el derecho personal a la vida, y a una vida cada vez más humana, sea respetado y promovido en los barrios pobres, entre los campesinos, y particularmente en todo nuestro pueblo indígena, porque estos son los elementos de nuestra patria que sufren más el flagelo de la despersonalización" (p. 5-6). Adelante condena el colonialismo internacional y el colonialismo interno que oprime al pueblo: "unos bolivianos devoran a otros. Así, elementos privilegiados, sean personas o grupos, se aprovechan de los sectores desposeídos para su propio enriquecimiento (...). Ante esta situación, el clamor universal de nuestro pueblo es el exigir la liberación total" p. 15. "Cristo-Esperanza es el único liberador permanente de nuestro pueblo en su marcha histórica (...). Debemos buscar constantemente la liberación total en Cristo-Esperanza, libertador Divino. Precisamente hoy, en uno de los períodos más importantes y más difíciles para nuestro pueblo, es urgente que los cristianos colaboremos con todo nuestro esfuerzo y sacrificio a la liberación de nuestro pueblo. Y la victoria será nuestra en Cristo-Esperanza..." p. 19-20. MANRIQUE Jorge, *Un nuevo cristianismo para una nueva Bolivia. Carta Pastoral*, Ed. Talleres Gráficos, La Paz, mayo 1970.

[271]*La Iglesia en Bolivia...*, p. 56.

respuestas a la complicada interrogante abrieron un espacio simbólico que obligaba tomar posición y clarificar las ideas; aparecen así quienes equiparan la violencia al cristianismo (para Néstor Paz Zamora, el mejor representante de este discurso, Dios mismo usó la violencia por tanto es legítima), los que condenan la violencia pero también condenan la injusticia (los sacerdotes del ISAL y algunos comunicados de la Iglesia oficial), y finalmente los que condenan completamente retomando la idea que el cristiano no tiene nada que hacer con la violencia (un sector de la Iglesia y particularmente los grupos más conservadores como la Liga Anticomunista, la Asociación de Profesores de Religión -liderizada por Pedro Martínez que "denuncia" constantemente la "infiltración comunista" en la Iglesia-, y otros que se manifiestan constantemente a través de "solicitadas" en la prensa local).

Con lo hasta aquí expuesto no se quiere decir que el clero en bloque asumiera una posición progresista. Lejos de esto. De hecho a los pocos meses empezaron importantes conflictos que hicieron que los obispos quitaran todo el apoyo al ISAL (calificándolo como movimiento que no tiene nada que ver con la Iglesia Católica[272]), cerraron el Secretariado Nacional de Estudios y Acción Social; ante las protestas del ISAL hacia el Nuncio en sentido que éste se intrometería en asuntos de la Iglesia boliviana, los jerarcas dieron todo el apoyo a la nunciatura y condenaron la voz del ISAL[273]. En la jerarquía la visión tampoco es homogénea, mientras que unos obispos condenan y realizan un "complot" contra todo movimiento progresista al interior de la Iglesia (empezando por el desmantelamiento de ISAL), algunos otros los apoyan fervientemente (tal es el caso de Mons. López de Lama quien renuncia irrevocablemente por la falta de confianza de la CEB).

Este proceso de inestabilidad y reacomodo de posiciones en la Iglesia boliviana será un reflejo de lo que venía aconteciendo en el país. Como lo habíamos afirmado, con el golpe de Estado de Bánzer en agosto de 1971 cambia el rayado de la cancha. Mauricio Lefebvre, uno de los líderes del ISAL es asesinado el mismo día del golpe, varios sacerdotes tienen que salir exilados y otros son tomados presos, la Iglesia redefine su relación con el Estado, el Presidente Bánzer se autodenomina como un Gobierno Católico, se allana instalaciones de la Iglesia, etc. En resumen, se cierra una etapa y comienza otra. Nuevos cantos marciales suenan en Bolivia.

III. Los intensos días de Teoponte.

Dedicamos varias páginas a la experiencia de Teoponte porque es precisamente en este acontecimiento que se desenvuelven los actores de nuestra investigación: Néstor Paz Zamora, Mauricio Lefebvre y los sacerdotes del ISAL.

Luego de la muerte de Ernesto Che Guevara el 8 de octubre de 1967, en el país continuaron de alguna manera los intentos de nuevos grupos guerrilleros. El núcleo básico del ELN buscaba su rearticulación. Inti Peredo, uno de los pocos sobrevivientes de la

---

[272]Dice el Comité Permanente de la CEB: "ISAL tiene origen protestante; no es un movimiento oficial de ninguna Iglesia; no cuenta con la aprobación del Vaticano ni la de los Obispos de Bolivia; cuanto digan los sacerdotes que militan en ISAL es a título personal" (Presencia, 21 de noviembre de 1970).

[273]Dice por ejemplo el Obispo de Oruro, Monseñor René Fernández: "Este pequeño grupo de sacerdotes al que se les han unido algunos dirigentes sindicales, unas cuantas religiosas y un pastor protestante, no representan el sentir del clero ni del pueblo cristiano de Bolivia. Todos los sacerdotes que han firmado esta carta y el documento que salió en PRESENCIA -se refiere al documento de crítica al Nuncio- son extranjeros y de ninguna manera pueden ser nuestros representantes. Lo único que hacen en el país es crear confusión y problemas" (12-diciembre-1970). *La Iglesia en Bolivia...*, p. 74.

guerrilla del Che que habría logrado escapar, lanzará en junio de 1968 el documento "Volveremos a las montañas", donde propone la recomposición del ELN; sin embargo, en septiembre del año siguiente, Inti será asesinado.

El ELN retoma operaciones en diciembre de 1969. Serán acciones que se concretizarán en el inicio de operativos militares en Teoponte en julio de 1970, donde la alta dirigencia universitaria nacional, unida a otros sectores, se trasladan al monte con el pretexto de realizar un plan de alfabetización, iniciando así una nueva etapa del ELN y creando el conflicto más difícil de la gestión de Ovando.

La cuestión religiosa en este acontecimiento es de suma importancia, pues desde el primer día, hasta el último, la Iglesia estará presente y será apelada para actuar y eventual mediación. Tanto en las solicitudes de los guerrilleros, como en las exigencias de la sociedad civil, la Iglesia será convocada, formando parte de todas las Comisiones Pacificadoras y ubicándose en el centro de la tormenta. Además, en el caso de Teoponte, la Iglesia se verá afectada por el Estado al ser expulsados sus sacerdotes, lo que la impulsará a jugar un rol todavía más protagónico en la solución del conflicto armado.

La respuesta por parte del gobierno de Ovando a la insurrección de Teoponte siguió un mismo hilo conductor de inicio hasta el fin. La política aplicada siempre fue muy dura, radical y de "aniquilamiento" (como lo expresaron varias veces los líderes militares), sin permitir casi ningún espacio de diálogo. El primer día del inicio del conflicto, el presidente Ovando afirma que "si en realidad el grupo de hombres armados que sometió a la población de Teoponte por algunas horas, tiene alguna finalidad guerrillera, el resultado será su aniquilamiento"[274]. De alguna manera esas palabras fueron las que condujeron la acción gubernamental durante el conflicto. Al día siguiente del levantamiento, el gobierno dicta Estado de Sitio y declara Zona Militar a las provincias de Caupolicán, Larecaja y Nor Yungas del departamento de La Paz, lugares por donde se movía el ELN.

La información sobre lo que acontecía en Teoponte fue hermética, el Ejército no permite el ingreso de la prensa a toda la declarada "Zona Militar", por lo que sólo se cuenta con información oficial ofrecida por las propias Fuerzas Armadas. A dos semanas de iniciado el conflicto, sólo se sabe de un enfrentamiento (30 de julio) en el cual muere un cabo. Sobre el resultado de bajas por parte del ELN se dice: "Fue imposible lograr datos sobre la identidad de los guerrilleros muertos. Las declaraciones militares sostienen que sus cuerpos no han sido identificados. Algunas versiones sostienen que luego de la batalla fueron enterrados en el lugar mismo de los hechos, sin recabar ningún dato relativo a la procedencia de los miembros del ELN"[275].

El descontento por la imposibilidad de tener mayores datos sobre los acontecimientos en Teoponte es general, el editorial del periódico católico Presencia del 28 de agosto apela: "...La disposición de impedir el acceso de periodistas a la zona donde opera un grupo guerrillero y de limitar toda información a comunicados oficiales, ha resultado contraproducente, opuesta a los intereses de las operaciones y al propio prestigio de las Fuerzas Armadas (...) Ante todo, la medida es tan absoluta que es posible afirmar que va contra el derecho que el pueblo tiene de estar ampliamente informado de cuanto atañe a los negocios públicos (...). Todos los argumentos que se han dado para prohibir el acceso a la

[274]El Diario, 21-julio-1970, p. 1.
[275]El Diario, 1-agosto-70, p. 1.

zona, de parte de los periodistas, son tan poco sólidos como los anteriores. Por eso, lo racional es permitir que aquéllos puedan cubrir directamente estas informaciones"[276].

Tan cerrada es la información que la primera vez que aparece una cronología de los hechos en la prensa a través de las declaraciones de los sobrevivientes guerrilleros Chato Peredo y Mario Suárez es recién en noviembre, luego de 5 meses de las operaciones militares[277]. En tal ocasión se informa los días de choque con el ejército, bajas, recorrido, etc. El ingreso final de la prensa a la zona de conflicto se logrará varios meses después de terminado el conflicto, cuando ya no quedaba ni un guerrillero en pie[278].

Esta actitud va generando descontento general ante una población sedienta de noticias. Más aún cuando empiezan a filtrarse los rumores de que algunos guerrilleros no habían caído en combate, sino más bien fusilados por el Ejército una vez que se habrían dado de baja del ELN y se hubieran retirado de la zona de conflicto, completamente desarmados, con la esperanza de volver con vida a La Paz. Las movilizaciones fueron varias y masivas, todas con el tema de Teoponte, reclamando los cuerpos, pidiendo información, protestando por la matanza. La respuesta del gobierno seguirá siendo hermética, ofreciendo muy poca información. Varios sectores sociales intentan entrar en contacto con el Gobierno con pocos resultados[279].

Recién el jueves 20 de agosto, el general Rogelio Miranda, dijo que en 48 horas se darían a conocer la identidad de los muertos en la guerrilla. La explicación de tal demora es poco creíble, pues asegura que fue para dar con seguridad la nómina de identidad de los caídos, tomándoles huellas dactilares. Se dice que los muertos tuvieron cristiana sepultura[280]. El viernes 21 de agosto se dan a conocer la identidad de 5 guerrilleros muertos.

Luego de que la sociedad en general protesta contra los posibles fusilamientos de los guerrilleros detenidos o dados de baja, el General Lafuente contra ataca iniciando una querella criminal contra los que acusan a las FF.AA. de fusilar guerrilleros; afirma que "los culpables no somos nosotros, sino ellos, que buscan el enfrentamiento armado con el Ejército. Han debido comprender desde el comienzo que esa actitud tiene muchos riesgos"[281].

El tema del fusilamiento nunca fue aclarado. Meses después los familiares seguirán reclamando los cuerpos de los suyos. El interés se irá desvaneciendo con el tiempo, sin lograr jamás su esclarecimiento[282].

---

[276]Presencia, 28-agosto-70, p. 3.

[277]El Diario, 30-octubre-70, p.1

[278] El hermetismo hacia la prensa es radical hasta el último día. El 5 de noviembre cuando los guerrilleros están en el Aeropuerto Internacional de El Alto, todavía no dejan que tengan contacto con periodistas. La actitud sigue siendo la del principio, expulsan violentamente a los periodistas que intentan acercarse, un oficial dice "debían meterles bala a éstos..."(El Diario, 6-noviembre-70, p. 1); cuando los reporteros gráficos intentan tomar fotos, la guardia carga sus fusiles, los rodea e intenta quitarles las cámaras (El Diario, 6-noviembre-70, p. 1).

[279]Entre ellos tenemos el Rector de la UMSA Pablo Ramos, o instituciones como la Cruz Roja, organización que, representada en su presidente Celso Rossell, solicita a las Fuerzas Armadas poder ingresar a la zona de conflicto (El Diario, 28-agosto-70, p. 3).

[280]El Diario, 20-agosto-70, p. 1.

[281]El Diario, 2-septiembre-70, p. 1.

[282]Tal es así que el cadáver de Néstor Paz Zamora fue encontrado 20 años después, en 1992, cuando su hermano Jaime Paz, entonces Presidente de la República, instruye paradójicamente al Ejército Nacional para que realice una búsqueda que diera como resultado encontrar los restos de Néstor, restos que se los traslada a la

En el transcurso de estos acontecimientos se da la transición de Ovando hacia el gobierno de Juan José Torres, quien aparece con un discurso más conciliador para con los guerrilleros[283]. Sin embargo, la suerte del ELN estaba jugada, para esta fecha ya habían sido aniquilados la mayoría de sus miembros, y sólo se contaba con pocos combatientes que se debatían entre la sobrevivencia en la selva y el escapar del Ejército, buscando sobre todo salir con vida de la difícil situación en la que se encontraban.

Analicemos ahora algunos detalles del proceso guerrillero.

1. El intercambio de rehenes.

El 20 de julio el ELN toma dos rehenes alemanes que trabajaban en la South American Placer en el norte de La Paz y solicitan un intercambio con 10 presos militantes del ELN; se pide que el "medio informante" sea José Prats S.J.[284]

El embajador alemán Alexander Hampe se puso en contacto con el padre Prats. Juntos fueron a la residencia del Ministro del Interior a establecer conversaciones. El embajador declaró a la prensa el mismo día que el Ministro no había prometido nada, y que se debía tener una reunión de gabinete para tomar la decisión. La respuesta del gobierno es nula ante los intentos de mediación.

También a los pocos días ingresa en escenario la jerarquía de la Iglesia Católica, el arzobispo Jorge Manrique, quien junto a las esposas de los rehenes y el embajador alemán, intentan entrevistarse con el Presidente Ovando.

Tras la captura de los rehenes y el impacto nacional e internacional que esta acción generó (el propio gobierno alemán solicita al gobierno boliviano que se realice el cambio), ingresan en acción, todavía no de una manera institucionalizada, varios actores religiosos. Se conforma la Comisión Mediadora con José Prats, el Arzobispo Manrique, el sacerdote oblato Gregorio Iriarte, el pastor Arias y el pastor Aníbal Guzmán como representantes religiosos, junto a otras personalidades como el embajador alemán.

La participación de Prats es fundamental "todo está arreglado" afirma el sacerdote después de las negociaciones, sólo se están "ultimando los detalles para que 'los detenidos volaran a Arica'"[285]. En su mensaje al ELN informando que se había realizado el compromiso de liberar a los presos, Prats dice que "El gobierno boliviano ha cumplido... esperamos que de inmediato el Ejército de Liberación cumpla también su palabra liberando a los rehenes..."[286], e intenta enviar un mensaje de paz. Así, se daba curso a uno de los pedidos

---

elegante finca privada del Presidente en Tarija.

[283]El 22 de octubre Torres da garantías de vida e integridad física a los guerrilleros que se entreguen: "Ni una gota de sangre y ni una lágrima derramada por esta revolución" (El Diario, 22-octubre-70, p. 1). Indudablemente hay un cambio, el militar a cargo de las operaciones ya no es el mismo, tampoco el ministro de interior. A pesar de ello, todavía el problema no está solucionado, y por ejemplo la prensa todavía seguirá privada de cubrir los hechos de Teoponte.

[284]El comunicado dice textualmente: "La noticia de la salida al extranjero de los compañeros detenidos, deberá ser dada a conocer en todos los informativos radiales por el P. José Prats. Esto se debe a que consideramos a dicho sacerdote no comprometido con el gobierno y con dotes de honestidad como para no prestarse a un engaño urdido por las autoridades" (Presencia, 21-julio-70, p. 1)

[285]El Diario, 23-julio-70, p. 1.

[286]Presencia, 23-julio-70, p. 1.

del ELN, que el mediador religioso sea quien informe los hechos[287].

Luego de dicha mediación, son liberados los 10 presos del ELN y enviados a Chile. A su vez, los dos rehenes alemanes recobran la libertad. Esta primera acción del ELN resulta victoriosa, pues se logra consolidar el intercambio, será el único momento de gloria de la guerrilla.

2. La expulsión de los sacerdotes.

La conformación y crecimiento de sectores progresistas en la Iglesia, y su creciente participación en la política nacional incomodó a la administración gubernamental que atravesaba por un momento difícil. Tras del levantamiento de Teoponte, fueron estos sacerdotes quienes estuvieron en el centro de las protestas y huelgas de hambre solicitando que se devuelvan los cadáveres de los guerrilleros y que cese la masacre en la selva.

En una abierta respuesta a esa situación, Ovando lanza dos decretos que tienen como objetivo básico el legitimar la expulsión de los sacerdotes más "conflictivos" para el gobierno y el eliminar legalmente la posibilidad de huelga de hambre.

El primer decreto propone en su artículo primero que "...Todo boliviano nacionalizado o súbdito extranjero que con sus actos, escritos o prédica altere el orden público o coopere a la realización de hechos con contenido político contrarios a la ley y los intereses del pueblo de Bolivia perderá el goce y ejercicio de los derechos que confieren las disposiciones legales pertinentes a la naturalización o extranjería y será expulsado del país en el término de 24 horas"[288].

El decreto obviamente iba dirigido hacia los 4 sacerdotes expulsados, pues todos eran extranjeros (tres españoles y un canadiense) y nacionalizados. Además menciona, de manera explícita que la "prédica" religiosa también estaría contemplada dentro de la posibilidad de ser un espacio que "altere el orden público". Queda así respaldada legalmente la decisión de expulsión.

El segundo decreto complementa la intención gubernamental de frenar el movimiento de petición de los cuerpos: "...La decisión de no ingerir alimentación en forma pública y ostensible, por una o más personas, constituye tentativa de suicidio sujeta a las precisiones del artículo 519 del Código Penal..."[289]. Esta imposición iba dirigida a evitar nuevas protestas

---

[287]La acción del padre Prats despierta a su vez reacciones en la derecha cristiana boliviana, quienes lo identifican como un representante de la "Iglesia Progresista". Dice una carta abierta del Dr. Gastón Ledezma Rojas (abogado graduado de la Escuela de Altos Estudios Militares): "...Usted, padre Prats, viene confundiendo, lamentablemente, su 'preocupación' con una manifiesta intervención en esos problemas y, lo que es peor, no para solucionarlos apostólicamente, sino para agravarlos hasta crear y originar, muchas veces, situaciones harto difíciles para el país, al amparo de la tradicional ingenuidad, condescendencia y tolerancia de los bolivianos y protegido por una sotana (...), que cree equivocadamente representa luz verde para ingresar a vías que no deben estar en su itinerario y de país extraño al suyo (...). Ese mensaje cristiano -se refiere a los documentos eclesiales-, Padre Prats, no debe confundir usted con meterse, inmiscuirse ni intervenir -mucho más si no es nacional- en nuestros asuntos en la forma como está haciéndolo, sin ápice de recato ni vergüenza pasa propios y extraños, en grupos, centros, instituciones y lugares donde quiera u usted acuda para satisfacer los impulsos de su mente afiebrada y desmerecida, inspirando, apremiando e instigando con falsa pose jesucristiana, a actitudes de franca beligerancia y rebelión..." (El Diario, 25-julio-1970, p. 3.)

[288]El Diario, 17-septiembre-70, p. 1. El subrayado es nuestro.

[289]El Diario, 17-septiembre-70, p. 1.

utilizando como instrumento la huelga de hambre, pues ésta había resultado un buen medio de presión, y de alguna manera se había obligado al gobierno a negociar la devolución de los cadáveres.

En este marco, Ovando toma presos a 4 sacerdotes católicos y un pastor metodista aplicando así de manera inmediata los dos decretos promulgados. El primero en ser detenido es el jesuita José Prats en Sucre el 15 de septiembre de 1970. Ante esta detención, las autoridades eclesiales piden libertad y explicación oficial en un documento firmado por el Obispo Auxiliar de Sucre Mons. Alfonso Nava y varios sacerdotes jesuitas:

> "Al secuestrar al R.P. José Prats no hacen otra cosa que agudizar la tensión que vive el país y obligan a un enfrentamiento en defensa de los Derechos Humanos.
> Por tanto, el Obispo Auxiliar y los sacerdotes jesuitas responderemos enérgicamente la agresión contra el padre Prats quien vino a Sucre cumpliendo una misión no política"[290].

La detención de Prats tuvo respuesta en los estudiantes e Iglesia, quienes se movilizaron en Sucre a través de marchas de protesta fruto de las cuales hubieron varios heridos y un muerto.

Sucesivamente, luego de Prats son detenidos los otros religiosos. Ante este hecho conflictivo, y al ser cuestionado el Presidente su actitud no alteraría las relaciones Iglesia-Estado, Ovando responde que éstas son buenas, "además, no es un problema con la alta jerarquía, a la que respetamos y admiramos"[291], dando por entendido que el conflicto más bien estaba con sacerdotes de base.

Los sacerdotes son acusados de que sus acciones han causado conmoción al país, que distorsionan la mente de los jóvenes y ponen en peligro la estructura familiar. "La opinión pública conoce la actividad de esos sacerdotes, es un deber del Estado, por lo tanto, proteger y velar por la unidad de la familia boliviana", concluye Ovando[292].

Los padres expulsados a Argentina "por sus actividades subversivas" son: José Prats, Federico Aguiló, Pedro Negre y Mauricio Lefebvre (los tres primeros jesuitas y el último oblato); así como el pastor metodista es Aníbal Guzmán. Todos miembros del ISAL, José Prats presidente del Comité de Defensa de los Derechos Humanos, Pedro Negre catedrático de la Universidad Católica Boliviana.

La reacción por parte de la jerarquía eclesial fue inmediata[293]. El arzobispado de La Paz, en un comunicado firmado por los Obispos Jorge Manrique, H. Bernardo Schierboff, Adhemar Esquivel y Jesús López de Lama dice:

---

[290]Presencia, 16-septiembre-70, p. 7.
[291]El Diario, 17-septiembre-70, p. 1.
[292]El Diario, 17-septiembre-70, p. 1.
[293]Es importante señalar que también existieron sectores religiosos que dieron su apoyo a la decisión de la expulsión de los sacerdotes. Tal es el caso de algunas iglesias evangélicas, y algunos sacerdotes católicos. Los Evangélicos acusan a Aníbal Guzmán de no ser cristiano y más bien apoyar al comunismo (El Diario, 27-septiembre-70, p. 3), declaran su oposición a las "actitudes que venía desarrollando el Metodista expulsado..." (El Diario 1-octubre-70, p. 6). Por su parte, los sacerdotes Manuel Bruno y Luis Rojas, de la diócesis de Santa Cruz, envían una nota de respaldo al gobierno por haber expulsado a los religiosos (El Diario, 29-septiembre-70, p. 3).

"...1) Lamentamos profundamente que el supremo gobierno haya tomado esa decisión por motivos muy discutibles y en circunstancias de todos conocidas en las cuales la propia jerarquía había mediado con espíritu de sincero patriotismo evitando conflictos y tensiones.

2)...reconocemos el alto valor humano y la generosa toma de posiciones en pro de la justicia de los expulsados. Si bien sus ideas y actitudes pueden ser discutidas (...), ellas están de acuerdo a la Doctrina Social de la Iglesia y sus actitudes, mal interpretadas por el gobierno, fueron inspiradas por su misión sacerdotal...

...En este sentido hemos de lamentar los acontecimientos que han provocado esta decisión, y protestamos enérgicamente por las medidas adoptadas. Confiamos que se darán los pasos positivos y leales que están reclamando grandes sectores del pueblo para evitar situaciones más graves que pueden comprometer la paz social de nuestro pueblo..."[294].

El documento que consta de 7 artículos, continúa con una reflexión de condena a la violencia y promulga la lucha por la justicia.

De igual manera, tanto la Compañía de Jesús en Bolivia como la Iglesia Metodista se pronuncian repudiando el hecho y en solidaridad con los expulsados[295]. La reacción de la Compañía de Jesús es enérgica, se condena explícitamente la acción del Gobierno, y se la identifica como una abierta violación a los derechos humanos y ejercicio de violencia sobre los expulsados. Existe una identificación total con las tareas que ellos venían desarrollando, "apoyamos y compartimos plenamente...", y se las entiende como acciones en el camino del seguimiento de Jesús y de la Iglesia. Se rechaza el último decreto del Gobierno a través del cual se condenaba toda "...prédica que altere el orden público o coopere a la realización de

---

[294] El Diario, 17-septiembre-70, p. 3.

[295] El comunicado de los jesuitas dice:

"1.- Denunciamos y condenamos la manera como tres de nuestros hermanos han sido detenidos y expulsados, juntamente con el Pastor Aníbal Guzmán y el P. Mauricio Lefebvre, por las autoridades del Ministerio del Interior, después de haberlos mantenido ocultos e incomunicados, sin haber probado los cargos que pesaban contra ellos ni haberles permitido una legítima defensa. De esta manera se han conculcado los elementales derechos de la persona humana y se ha consumado un acto de violencia.

2.- Nos solidarizamos con nuestros hermanos Prats, Negre y Aguiló como personas, y compartimos y apoyamos plenamente su voluntad de establecer en Bolivia un orden social más humano y cristiano, según las directivas de la Iglesia, de los Obispos Latinoamericanos reunidos en Medellín y el Episcopado Nacional, prescindiendo de algunas actuaciones personales.

3.- Rechazamos terminantemente las acusaciones de violencia que sobre la Compañía de Jesús se hayan podido vertir, por ignorancia, por mala interpretación o por mala voluntad. Quede bien claro que repudiamos cualquier clase de violencia.

4.- ... Pedimos a todos cuantos les apoyan -a los expulsados- abstenerse de responder con nueva violencia a la violencia que se ha empleado contra ellos.

5.- Asimismo, en nombre de la libertad del Evangelio, ponemos en guardia a todos los fieles ante las tentativas de acallar a la Iglesia, interviniendo en su legítimo derecho de orientar con su mensaje a todos los órdenes humanos, <u>incluido el social y político</u>, según lo expresado por el Concilio Vaticano.

6.- Hacemos un llamado a todos los ciudadanos de buena voluntad (...), se abstengan de juzgar o condenar fácilmente en uno u otro sentido, y adopten en estos momentos una actitud de serenidad (...).

7.- La Compañía de Jesús está decidida a tomar las medidas de hecho que correspondan, <u>llegando incluso al cese total de todas sus actividades</u>, ante esta violación de los derechos humanos perpretada contra tres de sus miembros". El Diario, 17-septiembre-70, p. 5. El subrayado es nuestro.

hechos con contenido político...", señalando que la misión del sacerdocio implica "...orientar con su mensaje a todos los órdenes humanos, incluido el social y político...". Por último, se amenaza con el cese total de las actividades de la Compañía de Jesús en Bolivia, caso totalmente extraño para la historia de los jesuitas en Bolivia, salvo la expulsión de la Compañía de todo el territorio colonial en el siglo XVIII.

Los sacerdotes Oblatos protestan amenazando con cerrar todas las obras y servicios religiosos si no se derogan los decretos[296]. El gobierno les responde diciendo que "no tolera plazos ni imposiciones"[297].

Por su parte, la Junta General de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia también emite un comunicado rechazando la expulsión, apoya al pastor Aníbal Guzmán y pide que se revoque la extrema medida[298].

Finalmente, la Conferencia Episcopal Boliviana, en un documento firmado por su presidente Mons. Armando Gutiérrez Granier, fue más tenue en su opinión, lamentando sin embargo, la expulsión de los sacerdotes[299].

---

[296]El documento firmado por el provincial José Trifiro define:
"1.- Dar plazo al Gobierno hasta el domingo 27 -10 días- del presente para derogar estos injustos decretos y permitir el retorno al país de los cinco religiosos; de no ser así, clausuraremos todos los servicios religiosos en nuestras parroquias de todo el país.
2.- En caso de que estas medidas no surtieran efecto tomaremos otras más radicales...". Presencia, 18-septiembre-70, p.1.

[297]Presencia, 19-septiembre-70, p.1.

[298]"...La Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia deja constancia de su más vehemente protesta por esta injustificada como precipitada decisión del gobierno revolucionario, que no sólo desconoce elementales derechos humanos, sino que manifiesta también una inadecuada comprensión del ministerio cristiano en nuestros tiempos y nuestros pueblos, a la vez que una deficiente o tergiversada información sobre el sentido y alcance de las actividades del Pastor Aníbal Guzmán.
Sin entrar por el momento a discutir la lógica de un decreto que niega a la Iglesia cristiana la universalidad de su misión al hacer una clase aparte de los "sacerdotes extranjeros", y que desvirtúa el mismo sentido de la "nacionalización" al negar el ejercicio de derechos políticos a los "ciudadanos nacionalizados", nos sorprende la ligereza con que los funcionarios del ministerio del Interior han procedido al aplicar dicho decreto al Pastor Aníbal Guzmán, nativo boliviano, perteneciente a una de las familias más caracterizadas en la historia de nuestro país (...).
Por todas estas consideraciones, entendemos que el gobierno boliviano debe revocar esta medida extrema y debe permitir al Pastor Aníbal Guzmán regresar a su país para continuar su ministrerio por una mañana mejor para Bolivia". El Diario, 17-septiembre-70, p. 5.

[299]"1.- Es deber de los obispos velar por la libertad física y espiritual de todos sus fieles, especialmente de los sacerdotes.
2.- Reconocer y agradecer la labor que vienen cumpliendo con dedicación y sacrificio en nuestro país los numerosos sacerdotes, religiosos y laicos llegados de otras naciones en plan de colaboración pastoral en comunión con los obispos y superiores religiosos.
3.- Lamentar la expulsión y pedir al Supremo Gobierno las pruebas concretas de dicha medida.
4.- Caso de existir hechos delictivos en tales personas, manifestar nuestra disconformidad...
5.- En caso de no existir tales hechos pedimos se repare la injusticia que tal expulsión supone: asimismo para orientación debida a todos los fieles debo recordar aquí que conforme a la doctrina claramente expresada en las conclusiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, tenida en Medellín, principalmente deber de nosotros los Obispos es "defender según mandato evangélico los derechos de los pobres y oprimidos". Somos conscientes de este deber; sin embargo ante la complejidad de los problemas actuales en que hay que denunciar muchas veces injusticias contra la dignidad humana de gobiernos y sectores de oposición que y ante el peligro de que nuestra denuncia sea aprovechada para fines políticos, hacemos un llamado a todos los bolivianos que estén con el Gobierno constituido o estén en oposición para que dejen de usar en cualquier momento de medios que atentan contra la dignidad del hombre y nos reservamos el derecho de ser nosotros los obispos quienes juzguemos de la oportunidad de denunciar los hechos, y los sacerdotes y religiosos que estrechamente nos

La respuesta de Ovando ante las quejas por parte de los religiosos volvió a ser negativa, y el gobierno asumió que no iba a considerar la decisión tomada, sus palabras fueron: "para los que conspiran no hay revisión"[300].

Indudablemente la respuesta del gobierno fue dura e intransigente, sin permitir ningún espacio de diálogo, no se quiso dar marcha atrás pese a la reacción que había generado la agresión a la Iglesia. Ovando se veía forzado a asumir posiciones cada vez más radicales. De alguna manera, se continuaba con la lógica de guerra que se había abierto desde iniciado el conflicto de Teoponte.

La expulsión causó impacto también en otras esferas como los periodistas, el Gobierno de España, la Nunciatura, la COB, la UMSA, sacerdotes del interior, etc. que protestaron por el hecho pidiendo explicaciones, pero la respuesta fue la misma.

Con la salida de Ovando y el ingreso de Torres la situación se relaja y existen más posibilidades de que regresen los expulsados. Los jesuitas vuelven a solicitarlo. Piden además que se deroguen los dos decretos del anterior gobierno. La nueva administración accedió a dicha petición, quedando así el 12 de octubre sin efecto los decretos promulgados por Ovando el mes pasado.

Los religiosos expulsados regresaron de Argentina periódicamente, cerrando así el capítulo que habría marcado uno de los momentos más claros de enfrentamiento entre Iglesia y Estado en el país.

El regreso de José Prats, Mauricio Lefebvre y Pedro Negre fue simultáneo (el 22 de octubre), fueron recibidos por una comisión especial de la Universidad que los llevó en caravana hasta la UMSA. Gran cantidad de gente los siguió, y entraron en hombros por el atrio de la Universidad. Lefebvre dijo: "cuando sea el pueblo quien nos expulse, recién nos consideraremos echados"[301].

3. Fusilamientos, recuperación de los cuerpos y el entierro de los guerrilleros.

Como lo dijimos, luego del primer enfrentamiento del ELN con el Ejército el 30 de julio, el gobierno da como noticia oficial la muerte de algunos guerrilleros que todavía no habían sido identificados. Otras versiones que llegan a La Paz por otros canales, informan que más bien los muertos se habían dado de baja del ELN y habrían sido fusilados por el Ejército cuando fueron descubiertos. Sólo tres semanas después, el 22 de agosto se revela la identidad de 5 de los 8 guerrilleros muertos en un escueto comunicado oficial:

> "El Consejo Superior de las F.F.A.A., de la Nación comunica a la opinión pública que, de acuerdo a los comunicados Nos. 05/70 y 06/70 en que efectivos militares chocaron con insurgentes en la región de Teoponte, de cuyo resultado hubieron ocho muertos por parte de estos, han sido identificados los siguientes:
>
> Adolfo Huici
> Juan José Saavedra

---

colaboran podrán hacerlo también siempre y cuando actúen en común acuerdo con la jerarquía". Presencia, 17-septiembre-70, p. 1.

[300]El Diario, 18-septiembre-70, p. 1.

[301] El Diario, 23-octubre-70, p. 2.

Adolfo Quiroga Bonadona
José María Gerardo Antonio Figueroa Guzmán (...)
Ricardo Oscar Puente (Argentino)

Los 3 restantes no han podido ser identificados por lo que se presume sean extranjeros que actúan en las guerrillas; todos ellos han sido sepultados cristianamente.

Fuera de esas acciones con saldo de bajas, las F.F.A.A. no han tenido ni tienen en su poder prisioneros ni heridos guerrilleros"[302].

Frente a esta acción, empiezan las movilizaciones por los cuerpos y las sospechas de fusilamiento. Uno de los editoriales de Presencia del 23 de agosto critica duramente al Ejército. Dice que luego de un mes del primer choque armado entre guerrilleros y Ejército, recién se dan los nombres de los guerrilleros muertos. Critica que ni la prensa ni instituciones internacionales de paz puedan entrar a la zona de conflicto para denunciar posibles "abusos, torturas, muertes gratuitas y tantos otros medios de lucha indigna de un organismo oficialmente constituido y amparado en una Constitución". Luego de que las Fuerzas Armadas dicen no tener ningún prisionero ni herido, el editorial se pregunta "¿Se trata de un plan de exterminación total de la guerrilla, fusilando a cualquier prisionero? ¿O de provocar choques armados y muertes injustificadas cuando es posible la simple rendición o captura?... Por el momento es imposible dar ningún criterio ni hacer acusación fundada alguna contra el Ejército, pero tenemos el deber y el derecho de sospechar... dado el secretismo y la guerra psicológica que ellos mismos han creado"[303].

---

[302]Presencia, 22-agosto-70, p. 1.

[303]Presencia, 23-agosto-70, p.3. Este artículo genera un importante impacto nacional, pues es la primera vez en prensa que se hace una denuncia (en forma de "sospecha") con tanta contundencia. El Ejército no hace esperar su respuesta, acusando al jesuita Pedro Negre de ser al autor de la nota, dice en un comunicado entregado por el General Miranda: "Ese documento (...) abunda en apreciaciones personales totalmente carentes de fundamento, evidencia la profunda animadversión del autor extranjero hacia las Fuerzas Armadas de Bolivia, y constituye prueba de complicidad, cuando menos intelectual, con el movimiento guerrillero (...). En ningún otro país del mundo se atrevería un extranjero, aunque se prevaliese de su condición de sacerdote, a inmiscuirse tan descaradamente en asuntos internos de orden político, y menos calumniar a las Fuerzas Armadas, con suposiciones absurdas e infamantes (...). Los miembros de las Fuerzas Armadas a quienes se ha encomendado el control del movimiento guerrillero no han ido a la selva a matar. Han ido a defender al país de una agresión que, a título de "Liberación Nacional", pretende implantar en Bolivia la ley del paredón, de la miseria y de la trágica sumisión a una potencia extranjera (...). Desde hace muchos años se pretende convencer a nuestro país que lo blanco es negro, que lo malo es bueno, que el fracaso es un éxito, que la derrota es una victoria (...). El problema planteado es bien claro: las guerrillas representan para nuestro país un desafío de vida o muerte. La misión constitucional de las Fuerzas Armadas y su deber es liquidar el foco guerrillero, y devolver la tranquilidad al país. Ningún comentarista "revolucionario", por sacerdote que sea, y por prestigioso que sea el periódico que acoge sus exoneraciones biliares, podrá apartar a las Fuerzas Armadas del cumplimiento de su deber" (Presencia, 25-agosto-70, p. 6-7). Negre a su vez responde con las siguientes aclaraciones: "1.- Aconsejo de nuevo la lectura de mi artículo para que conste que en él no se habla sino de "sospechas" nunca de "acusaciones, difamaciones o calumnias". 2.- No soy yo, sino el pueblo, el que duda y sospecha después de los comunicados de las Fuerzas Armadas... 3.- La guerra no es nunca problema meramente interno de un país, sino que afecta a la humanidad entera. Cualquier hombre tiene que sentirse solidario de la muerte violenta... 5.- En ningún lugar de mi artículo defendí a la guerrilla, ni aún "intelectualmente". Más aún, he desaconsejado siempre en público este camino violento. Pero tampoco estoy de acuerdo con esto que el documento llama "orden, seguridad, estabilidad". NO está en orden un país en el que existen tremendas injusticias, desigualdades, hambre y muerte prematura, mientras unos pocos viven de privilegios y abundancias explotando a las mayorías. 7.- Me creo no sólo con el derecho, sino con la obligación de hablar sobre estos asuntos sobre todo cuando las Fuerzas Armadas hacen referencia a sus sentimientos cristianos. Soy cristiano y sacerdote católico y tengo que esclarecer a mis fieles sobre el verdadero sentido del cristianismo tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra, tanto en la vida privada como en la pública. Más aún, el Concilio y el Episcopado Latinoamericano, reunidos en Medellín nos impone el sagrado deber de luchar por la justicia social y la liberación de nuestros pueblos. Todos los sacerdotes estamos obligados a aplicar estos textos a nuestro país, al igual que los Señores Obispos, sean estos

El hecho del probable fusilamiento de los guerrilleros dados de baja generó conmoción en la sociedad boliviana, que se movilizó a través de varios canales para la recuperación de los cuerpos. Son frecuentes en la prensa los comunicados y las solicitudes de recuperación de los cuerpos y cese de los fusilamientos. Entre los varias protestas tenemos al ISAL, la UMSA, la Universidad Católica Boliviana y otros. En un acto en la UCB, el padre José Prats sostuvo que los guerrilleros muertos eran mártires de la Iglesia y testigos del amor de Cristo: "Estos compañeros han aceptado el camino de la violencia contra la violencia institucionalizada. Son cristianos valerosos"[304].

En estos eventos, toman la palabra varios representantes tanto de instituciones religiosas, como familiares y universitarias. Todos declaran a los caídos mártires de la Liberación Nacional y se apela a la devolución de los cadáveres. La Iglesia, los familiares, la Universidad y varios otros grupos de la sociedad civil presionan por la devolución.

Así, se inicia una huelga de hambre encabezada por los familiares de los fusilados en Teoponte. Esta, se desarrollaría "hasta las últimas consecuencias"[305], es decir, la devolución de los cadáveres. A la huelga se suman varias instituciones, y es notoria la incorporación de elementos religiosos, tanto sacerdotes como religiosas.

Externamente se conforma la comisión de mediación, con el Arzobispo de La Paz Mons. Manrique y el Obispo de Cochabamba Armando Gutiérrez Granier, quienes inician contactos con el alto mando militar para solucionar la huelga de hambre.

La petición de los huelguistas es la devolución de los cadáveres y el esclarecimiento de su muerte; la respuesta del gobierno, en voz del General Miranda es que los devolverán cuando las operaciones en Alto Beni haya concluido[306]. El Presidente Ovando a su vez, rechaza la solicitud de entrega de cadáveres a sus familiares, y frente a la posibilidad de que esta actitud genere desorden y movilización social, dice que "el gobierno no es juguete ni va a permitir estas cosas tampoco (...). Si hay desorden público se lo sancionará como tal"[307].

Finalmente, luego de varias negociaciones, la Comisión mediadora logra un convenio y se suspende la huelga de hambre, los cadáveres serían entregados en 20 días[308]. El 27 de septiembre se entregan los cadáveres de: Adolfo Quiroga Bonadona, Juan José Saavedra,

---

nacionales o extranjeros" (Presencia, 27-agosto-70, p.3).

[304]Presencia, 25-agosto-70, p. 3.

[305]Presencia, 1-septiembre-70, p. 7.

[306]El Diario, 25-agosto-70, p. 1.

[307]Presencia, 26-agosto-70, p. 1.

[308]El convenio dice: "1.- Se suspenderá la huelga en escala nacional, a partir de la firma del presente Convenio entre el Gobierno, el Comité de Huelga y la Comisión Mediadora. 2.- La exhumación de los cadáveres reclamados se efectuará en presencia de dos médicos especialistas: uno de parte del Gobierno y otro de parte del Comité de huelga, aceptados por amabas partes. 3.- Una vez exhumados los cadáveres serán trasladados a Teoponte donde serán identificados por la Comisión conformada por los médicos designados, un familiar dentro del tercer grado directo por cada uno de los fallecidos; el Arzobispo de La Paz, el Obispo de Cochabamba y un representante del Gobierno. 4.- Identificados los cadáveres, serán entregados a los familiares para su entierro en el lugar que ellos dispongan. 5.- La exhumación y entrega de los restos se hará dentro del plazo fijo de 20 días, computables a partir de la firma del presente convenio. 6.- Las direcciones Universitarias se comprometen a garantizar un entierro respetuoso y sin desórdenes en las respectivas ciudades". (Presencia, 10-septiembre-70, p. 9). El convenio está firmado por Luisa B. de Quiroga, José Prats S.J., Gregorio Iriarte O.M.S., Mons. Jorge Manrique, David La Fuente (Ministro de Defensa), Juan Ayoroa (Ministro del Interior), Obispo Armando Guitérrez.

Adolfo Huici y Antonio Figueroa. Se dice que murieron en Teoponte el 30 de julio luego del enfrentamiento. Los restos se velarían en el paraninfo de la UMSA.

Tanto los familiares como las autoridades solicitan que el acto de entierro se realice de una manera pacífica. Así, el 29 de septiembre se trasladan los restos desde le paraninfo de la UMSA hasta el Cementerio General, con una participación masiva en dicho recorrido.

El cotejo fúnebre estuvo encabezado por el Mons. Manrique, el rector de la UMSA Oscar Prudencio, y otras autoridades. Hubo presencia de religiosos, que en el camino realizaron varias oraciones.

4. La entrega final de los guerrilleros.

Mientras corría el mes de octubre, la lucha guerrillera casi había concluido.

Son capturados en Tipuani los guerrilleros Chato Peredo y Mario Suárez, el primero principal líder de la guerrilla y el segundo vicepresidente de la Confederación Universitaria Boliviana (CUB) y ex-militante del PDC.

Los dos guerrilleros capturados emiten declaraciones anunciando el fin y fracaso trágico de la guerrilla y realizando una dura y desalentadora autoevaluación crítica.

Tras las noticias de la sobrevivencia de algunos guerrilleros, se constituye una comisión para ir en su búsqueda; el objetivo es evitar que se los mate en acciones militares. La Comisión se reúne con el Presidente Torres quien les da garantía de que se respetará la vida de los guerrilleros, pudiéndolos traer a La Paz y acceder al derecho de exilio.

A estas alturas, el nuevo Comandante en jefe del Ejército Luis Reque Terán, anuncia el repliegue de las tropas cercanas a la población de Teoponte para facilitar la tarea de la Comisión. Se pide que las emisoras del país transmitan en viaje para evitar cualquier abuso, se pretende rescatar con vida a los guerrilleros.

El 3 de noviembre, finalmente se logra encontrarse con guerrilleros sobrevivientes que son: Jorge Gustavo Ruiz "Omar", Arturo Celis Gonzales "Alberto", Calixto Pacheco Gonzales "Rogelio", Guillermo Vélez Gonzales "Gastón", Juan Edison Zegada "Jesús" y Cancio Plaza Artola "Santiago". El principal mediador con los guerrilleros es el sacerdote Jimy Zalles, quien ingresa al monte, después de tres días de caminata, y toma contacto con los guerrilleros que se rinden y piden no tener contacto con el Ejército y salir exilados a Chile[309].

En su entrega, los guerrilleros ingresan a la casa parroquial de Tipuani, con un impresionante cordón de mineros alrededor. Llegan a La Paz a la Nunciatura Apostólica. En su bajada, son escoltados por vagonetas de la Dirección Nacional de Investigación Criminal (DIC), 8 jeeps de carabineros y sacerdotes de la nunciatura.

Los guerrilleros duermen una noche en la Nunciatura, donde son visitados por Monseñor Jorge Manrique y varios otros familiares y representantes de instituciones. Salen el 5 de noviembre rumbo a Arica con aplausos de la gente que se aglutina para verlos. La

---

[309]RUIZ PAZ Gustavo, "Diario de Combate", en ASSMANN Hugo, *Teoponte una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971, p. 159.

guerrilla de Teoponte había terminado.

IV. La transición y ruptura en el seno del Partido Demócrata Cristiano

Nos interesa describir cómo se dio el proceso de ruptura dentro del Partido Demócrata Cristiano ya que de esta agrupación política provienen varios líderes cristianos que luego pasarán a la militancia activa en el ELN (y consiguiente participación en la guerrilla de Teoponte) o el MIR, representando una nueva generación que ingresa al escenario político.

El Partido Demócrata Cristiano nace el febrero de 1954 (dos años después de la Revolución del 52) bajo el nombre de Partido Social Cristiano. La transformación de PSC a Partido Demócrata Cristiano es en 1964, cuando un grupo de derecha pretende inscribirse a la Corte Electoral bajo ese nombre, por lo que el cambio de nomenclatura no implicó mutación en el contenido. Entre sus principales figuras tenemos Remo Di Natale, Benjamín Miguel y otros que serán los ideólogos durante algunos años. De filiación cristiana, el PDC se inspira en pensadores europeos como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Nicolás Berdiaeff, Joseph Lebret y la Doctrina Social de la Iglesia. Su perspectiva política será de negación tanto del capitalismo como del comunismo y la búsqueda de una "tercera vía". Por el contexto en el que se encuentra, es un partido ambiguo, profesa el antiimperialismo, apoya las transformaciones revolucionarias del país, en principio no participa en golpes de Estado; pero a su vez es ferviente defensor de los derechos individuales, la familia, la Iglesia Católica, etc.

En su Declaración de Principios, el PDC se autodefine como: "un movimiento popular que, inspirado en los valores morales cristianos, lucha por instaurar en Bolivia un régimen político, económico y social caracterizado por la primacía de lo humano y en el que imperen la libertad y la justicia", pretende colaborar al "desarrollo pleno de la persona humana en todos sus aspectos, la liberación total del proletariado y la defensa del hombre ante el proceso de proletarización a que está sometido"[310].

El nacimiento del PDC no se encuentra alejado del proceso latinoamericano. En la misma época se crean el PDC chileno (con Frei a la cabeza que luego será Presidente); Venezuela (con Caldera); Argentina y Perú. Se constituye así en 1955 una red latinoamericana llamada Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) a la cual los líderes bolivianos estarán constantemente vinculados. Por otro lado, en Europa habrá también un crecimiento considerable de esta afiliación, y consiguientemente, se convertirán en un apoyo fundamental, tanto a nivel económico como ideológico, para la situación en nuestro continente. Es evidente que una de las características del PDC y de sus militantes será las posibilidades de conexiones internacionales, lo que hace que su reflexión y acción estén constantemente vinculadas a un proceso global de los demócratacristianos[311].

---

[310] ROLON ANAYA Mario, *Política y Partidos en Bolivia*, Ed. Juventud, La Paz, 1966, p. 546.

[311] "Los militantes demócrata-cristianos tenían distintas referencias: la participación en seminarios de formación en un país vecino, Chile, donde la DC venía recientemente de acceder al poder (1964); la participación en organismos políticos de coordinación a nivel continental; el financiamiento de organismos alemanes de trabajo con los campesinos y barrios populares en las grandes ciudades (proyectos de cooperación para el desarrollo del grupo "Misereor"); trabajo de alfabetización, educación popular y organización comunitaria; y, por qué no, en una perspectiva a largo plazo, la formación en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), de cuadros técnicos superiores de futuros gobiernos demo-cristianos (becas de estudio)" FAVREAU Louis, *De l'Option Democrate-Chretienne à l'Option Revolutionnaire: L'Evolution Politique de Militants Chretiens en Bolivie (1960-1975)*, Mimeo, Montréal, 1976, p. 14.

Si bien el PDC no tuvo un rol preponderante a nivel general, sí abrió un espacio importante de participación a la juventud. Tanto Barrientos (y por tanto el militarismo) cuanto el MNR habían frenado las posibilidades de la participación del movimiento universitario autónomo (además de que los estudiantes son considerados como grupo completamente secundario con respecto a los actores del 52 con respecto a los obreros, los militares, la clase media, etc)[312]. Es por eso que el PDC adquiere fuerza en la juventud y particularmente en las universidades: la única esfera de participación política será a partir de las motivaciones cristianas. Aquella inspiración cristiana de hacer algo por el otro, que habían recibido algunos jóvenes bolivianos católicos de clase media, sólo la pueden dar curso en la Universidad a través de un partido cristiano que está en el escenario político. Ahí estaría el origen de esta participación: la anulación de nuevos espacios de participación política, la necesidad ética cristiana de actuar, y la necesidad generacional de tener una voz propia luego del aplastante impacto de tener una generación encima que había participado de una Revolución.

Es importante la ubicación del PDC (y el futuro resquebrajamiento de su juventud que dará como fruto el PDCR) dentro de las cuatro generaciones políticas luego del 52: "primero, las élites tradicionales, constituidas por los partidos de la oligarquía; segundo, las antioligárquicas y revolucionarias como el MNR, el POR y el PCB; tercera, las élites post-revolucionarias como el PDC y FSB y cuarto, las élites revolucionarias recientes, configuradas por un amplio y diverso espectro de agrupaciones izquierdistas"[313]. La Juventud del PDC pertenece a la última generación, que será precisamente el fruto de un fraccionamiento del PDC, pero que retoma el impulso de la Revolución del 52 en la intención de actualizarla al nuevo contexto, lo que significa una revolución socialista.

La frustración del 52 marca entonces un escenario que coarta el impulso de una generación socializada en la necesidad de construir y participar. "Los jóvenes de ese tiempo pertenecían a una generación que no participó en la Revolución de 1952, el acontecimiento que conmovió a las anteriores generaciones políticas. Ellos no habían vivido la germinación y la eclosión revolucionaria de abril del mismo modo que la vivieron hombres como Hernán Siles, Juan Lechín, Víctor Paz y los centenares de hombres y mujeres que sintieron y construyeron apasionadamente este episodio de la historia moderna de nuestro país. Tampoco participaron en el entierro del régimen oligárquico, en el inicio de las realizaciones revolucionarias y en la constitución del orden revolucionario, garantizado por las milicias obreras y campesinas, dueñas factuales del país en los días esplendorosos que siguieron a abril. Todo lo contrario, esta nueva generación vivió la declinación de la Revolución y sintió como se vive el día posterior a un intenso día de fiesta"[314].

En este sentido, es ilustradora la reflexión de Almaraz al referirse al problema generacional de la época: "...nacimos demasiado tarde para las grandes corrientes en Bolivia, como el nacionalismo y el marxismo. Y nacimos demasiado pronto para enfrentar la crisis que está sacudiendo al mundo. Nuestra preparación humana cultural no es sólida para buscar soluciones a esos grandes problemas"[315].

---

[312]Véase FAVREAU, Ibid. Es interesante notar que en el texto de Jean Pierre Lavaud (*L'instabilite...*) los grandes ausentes son los estudiantes; y tiene razón el investigador francés, pues la imposición de la Revolución Nacional relegó a toda la generación que venía después, sin dejarle espacios de actuación.

[313]PEÑARANDA DE DEL GRANADO y CHAVEZ ZAMORANO, Op. Cit., p. 21.

[314]Ibid., p. 23.

[315]Almaraz, 1968:20, citado por PEÑARANDA y CHAVEZ, Op. Cit., p. 23. "Praxis" (revista) La Paz.

Habría que añadir a esta reflexión que estamos hablando particularmente de los jóvenes de clase media urbana y universitaria de la época (puesto que los jóvenes obreros o campesinos tienen otros mecanismos de acción y participación). El problema es básicamente de los jóvenes de clasemedieros que no encuentran un espacio. Hay que destacar que la particularidad universitaria de estos jóvenes hacen que en realidad sean solamente un 3,6% de la juventud de la época, situados mayoritariamente en La Paz y Cochabamba (4,500 y 1,400 estudiantes respectivamente)[316]. No es casual que el PDCR, y luego el MIR y ELN estén conformados básicamente por estudiantes, y no por mineros o campesinos. En otro ámbito, los jóvenes cadetes por ejemplo, tendrán sus propias maneras de ascenso y participación política dentro de las Fuerzas Armadas[317]. La explicación entonces es compleja. Hay un problema de clase y de socialización en una clase que sí había vivido esa participación política, pero que no había dejado espacios para el relevo generacional.

Este grupo entonces no habría nacido en las grandes corrientes ideológicas pero socializaron e inculcaron la necesidad de estar en la cima de la ola, piloteando los procesos políticos; esta habría sido la característica de los líderes del 1952, que sin buscarlo explícitamente, se hicieron cargo de un país cuando sus líderes bordeaban los 30 años. Eso situación ya no se podía repetir, pues la generación del 52 estaba bien anclada en el escenario político. ¿Cómo solucionar esta tensión existencial? creando nuevas opciones políticas, reconstruyendo un discurso con las ideas que la boutique intelectual que el momento ofrece, coordinando nacionalismo revolucionario (es decir las viejas ideas y frustraciones del 52), con lo que está de boga en la época y que no pertenece a los viejos actores, es más, obliga a superarlos: el Socialismo.

En este sentido es cierto que aquel grupo humano "eran parte de una generación disponible y casi desesperada por la ausencia de una pertenencia sólida a alguna entidad ética y política históricamente consistente; eran un conjunto de actores ansiosos por tener un papel en un libreto escrito por ellos mismos"[318].

Por estas múltiples razones, la Juventud Universitaria Católica de Cochabamba tomó la Federación Universitaria Local (hasta entonces dirigida por juventud comunista) en 1958, lo que dio como fruto la fundación del Frente Universitario Independiente que fue creciendo a nivel nacional, aunque todavía en una perspectiva tradicional. Fruto del contacto internacional (becas a Europa y reuniones con organismos latinoamericanos), y el aroma de los nuevos tiempos, el movimiento católico va cambiando de posición y a su vez tomando fuerza en la Universidad. Se crea el Frente Revolucionario Universitario Cristiano en Cochabamba, que estará articulado nacionalmente con la Organización Nacional de Universitarios Demócrata-cristianos, que poco a poco asumirán la dirección del movimiento estudiantil en general, llegando a la dirección de la Central Universitaria Boliviana (máxima órgano de representación estudiantil en el país) en 1961. En 1963 la JUC de Cochabamba contaba con 800 adherentes[319].

Los jóvenes demo-cristianos en la dirección del movimiento estudiantil tuvieron que vivir una serie de acontecimientos que necesariamente iban a dar resultados extraordinarios.

---

[316]"Bolivien", in *Pro Mundi Vita. Boulletin*, N. 8, 1965, p. 17.

[317]Para la participación y ascensos de los oficiales en el seno de la institución armada, véase LAVAUD Jean Pierre, "L'art du coup d'Etat. Les militaires dans la société bolivienne (1952-1982)", in *Revue française de sociologie*, N. XXX, 1989, p. 107-136.

[318]PEÑARANDA y CHAVEZ, Op. Cit., p. 23.

[319]*La Iglesia en Bolivia...*, p. 40.

El golpe de Barrientos cuenta con el apoyo del PDC. A su vez inicia la represión a los universitarios que, uniendo sus reivindicaciones a las de los trabajadores que habían sido masacrados por los militares, tienen que luchar defendiendo la autonomía universitaria[320]. Eso implica de hecho contradicciones en el seno del partido con su juventud, sin considerar que un año más tarde les tocará tener una posición frente a la guerrilla del Che.

La Juventud Demócrata Cristiana se convierte en un espacio de participación joven de clase media a nivel nacional (espacio inexistente, y medianamente similar a lo que pudo haber sido el MNR del 52). Las divergencias con la dirigencia son cada vez mayores, y a finales de los 60 la juventud ya está lejos de los principios iniciales del Partido. Entra en el debate el tema de la lucha armada, ineludible para el contexto ya que el Che está en Ñancahuazú y la interpelación e invitación a los jóvenes es constante. Si bien en un principio los jóvenes no estuvieron completamente de acuerdo con la participación violenta, su simpatía hacia las lecturas marxistas se hace cada vez más evidente.

Así, en el Congreso Nacional del Partido en Potosí en 1969, se dejarán ver las graves diferencias del PDC y la JDC, cuando los jóvenes criticaran la participación y apoyo a Barrientos y se dejaran las puertas entreabiertas para plantear el problema de la guerrilla de manera distinta. En el congreso se impulsó la renovación de la dirigencia partidaria, lo que dio como fruto la ruptura interna. Se acusó de tener "infiltración de comunistas" en el seno del PDC a través de sus jóvenes, lo que implicará que el Comité Nacional expulsara a los líderes de la JDC, consolidando su rigidez doctrinaria y negando toda posibilidad de relevo generacional o cambio ideológico. Así narra los hechos con cierta melancolía José Vidaurre:

> "Lamentablemente, el PDC tuvo que afrontar la inevitable crisis. Con sentido cristiano y basada su doctrina en los principios del cristianismo, el PDC vio desviarse a muchos de sus hombres. Cierta identificación con la esencia de la doctrina marxista, sus hombres olvidaron en una incompatibilidad: espiritualismo y materialismo. Un grupo abiertamente identificado con el castrismo, se sumó a sus filas abandonando las filas del PDC para crear el Partido Demócrata Cristiano Revolucionario.
> Inicialmente, tal vez quiso radicalizar su lucha en favor de las clases desvalidas. Fue ganado ese grupo por la habilidad marxista. Hoy, varios de jóvenes de ese partido militan en las filas del ELN, formado en base al idealismo de la figura del Che Guevara, quien, no obstante, representa el materialismo ateo. La incompatibilidad de doctrina, paradójicamente, sirvió de nexo de unión"[321].

Acto seguido a la expulsión, los involucrados convocan a una Conferencia Nacional para fundar el Partido Demócrata Cristiano Revolucionario (PDCR) con los jóvenes dirigentes como Jorge Ríos Dálenz, Antonio Araníbar Quiroga, Adalberto Kuajara, Tonchi Maricovic y Alfonso Camacho.

A estas alturas el tema de la lucha armada ya es central en la plataforma política del PDCR, si bien no abogan abiertamente por ésta, el partido se convierte en una especie de rostro público y legal del ELN. Así narra Alberto Kuajara, el proceso:

---

[320]FAVREAU, Op. Cit., p. 13

[321]VIDAURRE MENDOZA José, "Partidos políticos en Bolivia", en *Presencia*, 6-agosto-70, Segunda sección p. 15.

"En esa oportunidad nacemos como una concepción todavía de izquierda cristiana, identificados de manera emocional con el movimiento revolucionario latinoamericano de tipo guerrillero. Nos constituimos como una especie de brazo político del ELN de la época. El núcleo fundamental del nuevo PDCR creía en la lucha armada, en la necesidad de ésta. Pensábamos organizarnos como una estructura político-militar. Las condiciones del país, la lucha de masas, la resistencia al Gobierno de turno, todo ello constituía para nosotros la necesidad de articular una respuesta que a partir de las masas pudiera culminar en una victoria revolucionaria armada..." [322].

Si realizamos un breve repaso de los principales líderes nacionales de la Juventud Demócrata Cristiana y su respectiva trayectoria política, tenemos que por lo menos siete de los jóvenes demócratacrisitanos pasan a las filas del ELN mientras que otros se entusiasman con el proyecto de crear el PDCR:

PDCR	ELN	Varios
Jorge Ríos Dálenz	Antonio Figueroa	Edgar Prieto
Antonio Araníbar	Adolfo, Emilio y Fredy	Jorge Kohler
Alfonso Ferrufino	Quiroga Bonadona	Feliz Suárez
Alfonso Camacho	Juan José Saavedra	Alfonso Leaño
Adalberto Kuajara	Ricardo Justiniano	Fernando Salazar
Oscar Eid	Mario Suárez	Carlos Gerke
Guillermo Capobianco		Gustavo Portocarrero
Gonzalo Valda		Pedro Shimose
Wálter Delgadillo		Hans Müller
Franz Barrios		
Gastón Encinas		
Fernando Aguirre		
Jorge Baldivieso		
Tonchi Maricovic		
Ronald Jiménez		
Luis Soruco		
Bismark Kreyler		

[323]

Es claro entonces que el ELN y el PDCR de alguna manera son hermanos mellizos que tenían bastante en común (aunque cada uno con sus especificidades) y que se diferencian en parte por la estrategia distinta, el ELN se vuelca directamente a las armas, el PDCR no lo hace todavía, aunque no descarta la idea. El código diferenciador será que el ELN se apoyará en la "teoría del foquismo", seguros que su pequeño grupo guerrillero era el "fósforo en la paja" que iba encender la revolución, mientras que para el PDCR el objetivo era "una nueva estrategia que combina lo político y lo militar sin trasplantes mecánicos de las experiencias revolucionarias de otros pueblos", es decir proponían la "lucha de masas", que implicaba todo el pueblo en revolución armada, como lo afirmaba su líder Antonio Araníbar[324].

Es en este contexto que los líderes del PDCR que a su vez formaban parte de la

[322]KUAJARA Alberto, entrevista citada en PEÑARANDA, Op. Cit., p. 28.
[323]Datos tomados de PEÑARANDA y CHAVEZ, Op. Cit., p. 26. Construcción personal del cuadro.
[324]Antonio ARANIBAR, citado por PEÑARANDA y CHAVEZ, Ibid., ps. 30-31.

cúpula de las direcciones universitarias como la CUB y la Federación Universitaria Local de La Paz (nos referimos a Mario Suárez, Adolfo Quiroga Bonadona, José Saavedra y Antonio Figueroa) parten convencidos hacia la guerrilla a Teoponte, formando parte de las filas militares del ELN y abriendo un nuevo debate para todos los democristianos.

Cuando los nombres de los guerrilleros asesinados se conocen, y por lo tanto sale a la luz pública el pasado demócrata-cristiano de algunos de ellos, las reacciones son distintas. Jorge Ríos Dalens, dirigente del PDCR, luego de saber que varios de sus miembros habían ingresado a la lucha guerrillera, 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. Consideramos que en cada circunstancia histórica existen una serie de formas de lucha convergentes. La convergencia se establece en la identidad del objetivo: expulsión de los imperialistas yanquis y la instauración de un gobierno popular vanguardizado por la clase obrera (...). Respetamos profundamente la decisión personal de los camaradas demócratas cristianos que se adhirieron al ELN..."[325].

Diferente será la actitud del PDC de Remo di Natale, Benjamín Miguel, uno de los fundadores del Partido, reacciona: "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. Consecuentes con su pensamiento, guiados por su ideal, los 3 guerrilleros fallecidos gloriosamente y con honor han demostrado con su muerte que la lucha armada no es aún posible en Bolivia. Este es el aporte de Juan José Saavedra, Adolfo Quiroga Bonadona y Antonio Figueroa han hecho a la historia..."[326].

Indudablemente, la posición del PDC fue más crítica frente a la participación de los guerrilleros, condenando la actitud de los tres exmilitantes, tomando incluso el hecho de su muerte como la negación a cualquier posibilidad de confrontación armada.

A estas alturas ya las posiciones están claramente definidas y el PDCR se consolida cada vez más, adquiriendo organización a nivel nacional, presencia política y claridad en su perfil ideológico. Para principios de 1970, las ideas de André Gunder Frank ("*Desarrollo del Subdesarrollo*"), Martha Harnecker ("*Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico*"), entre otros, están en el seno de los argumentos ideológicos. Jorge Ríos Dalens dice que la búsqueda de una nueva sociedad implica analizar el problema de la dependencia, se trata de hacer un frente con la clase obrera, campesinos, pequeña burguesía urbana, intelectuales revolucionarios para "romper la cadena de la dependencia", y lograr la liberación de los pueblos, se busca un "desarrollo no capitalista impulsado por un gobierno nacional y popular", lo que implica la construcción del socialismo[327].

Luego de los intensos eventos sociopolíticos en el país, el PDCR dará un salto

---

[325]Presencia, 22-julio-70, p. 7.

[326]Presencia, 23-agosto-70, p. 6.

[327]RIOS DALENZ Jorge, *Los Caminos de la Revolución. Partido Demócrata Cristiano Revolucionario*, Ed. Imagen-Federación Universitaria Local, Cochabamba, 1970. Hay que señalar que en este documento el autor apela a la participación de los cristianos en el proceso revolucionario, e intenta explicar por qué los cristianos deben luchar por el socialismo.

importante en su vida política para ser uno de los pilares fundadores del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). En junio del 71, el MIR se presenta a las elecciones de la Federación Universitaria Local en La Paz y logra tomar el control[328]. Meses más tarde, en septiembre del mismo año se funda formalmente el partido con miembros del PDCR, el Grupo Espartaco (Dulfredo Rua), algunos "marxistas independientes" (Pablo Ramos, Jaime Paz) y algunas personalidades disidentes del MNR (como René Zavaleta).

Este nuevo partido, que entrará a la clandestinidad inmediatamente después de su fundación dado que en la misma época se produce el golpe de Hugo Bánzer que no dejaría ningún espacio a alguna organización de izquierda, trazará una "Estrategia Revolucionaria" cuyo eje estará marcado por:

> "El objeto político de nuestra guerra insurreccional es la conformación del Estado nacional boliviano y la liberación de las clases trabajadoras a través de la construcción del socialismo por un gobierno popular dirigido por el proletariado revolucionario"[329]

El contenido insurreccional de este documento es evidente, lo que muestra lo lejos que se había llegado.

Así terminaba la búsqueda de identidad política del PDCR y comenzaba la historia de un nuevo partido que hasta nuestros días jugará un rol central en el escenario político boliviano, y que a su vez aglutinaría en su seno las expectativas de una generación que vio en el MIR al instrumento para llevar a Bolivia al socialismo, sueño que nunca se le hizo realidad.

---

[328]Su emblema es un Cristo con un fusil al hombro (Ultima Hora, 3-5-71).
[329]DNC-MIR, Bolivia, enero, 1972:21, citado PEÑARANDA, Op. Cit, p. 11.

TERCERA PARTE:

LA TRANSICION SIMBOLICA

EN TRES ESTUDIOS EMPIRICOS

CAPITULO IV

IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMERICA LATINA (ISAL)

"Yo no soy comunista; pero no soy anticomunista, porque creo que ser anticomunista es ser anticristiano"

Sergio Méndez Arceo
Obispo de Cuernavaca

"Los tiempos han madurado en tal forma que, quien escribe o habla de Cristo tiene que definir si lucha por la iglesia o por el cristianismo"

Porfirio Miranda,
El ser y el Mesías

INTRODUCCION

Como se vio en el contexto general, los procesos sociales de los cristianos progesistas en Bolivia dieron como resultado una institución que se denominó Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) y que tuvo una acción particularmente crítica durante varios años. En su seno se aglutinó el discurso político religioso de la "izquierda cristiana".

En este capítulo queremos analizar cómo se conformó el simbólico social y cómo fue su transformación en el caso de ISAL. Para ello se ha dividido el trabajo en dos partes. Primero analizamos el primer período de la llegada de los misioneros a Bolivia (1950-1960). Ya que no se contaba con materiales de la época, para este capítulo se tuvo que recurrir a las entrevistas en profundidad, que se las realizó a los principales líderes de ISAL, buscando analizar la mentalidad con la que partían de sus respectivos países.

Es evidente que, ya que se hicieron las entrevistas con casi 30 años de distancia, los actores hacen una relectura de los hechos, que no es necesariamente fiel a lo que pensaban en ese momento. Por ello, se tuvo especial cuidado en la interpretación final, tomando siempre en cuenta que "contar las cosas" después de varios años implica repensarlas.

Las entrevistas se las realizó en Barcelona, La Paz y Cochabamba entre 1997 y 1999. Fueron grabadas en su integridad (salvo José Prats quien no quiso registrar el encuentro), luego se las transcribió y finalmente se las analizó aplicando el método de análisis de contenido y la teoría del simbólico social. El cronograma se lo puede consultar en el anexo 1.

En la segunda parte utilizamos los documentos públicos de ISAL (Anexo 4).

Para cada caso seguimos la misma metodología de análisis y de exposición, para proponer en las conclusiones líneas finales de la transformación simbólica. En los anexos se puede verificar los documentos que fueron la base de este trabajo.

I. LA LLEGADA DE LOS MISIONEROS A BOLIVIA (1950-1960)

1. Principales ejes discursivos

Como se adelantó, una buena parte de los msioneros extranjeros que llegaron a Bolivia eran de origen extranjero. La condición de ser europeo y español, da una característica peculiar a la visión misionera y a la comprensión de sí. Existe una continua referencia a la "culpa" de la nacionalidad por haber causado la colonia, la opresión y la explotación. Aparece como una responsabilidad personal de "remisión" del pasado histórico en la misión de hoy, el deshacer lo que sus ascendientes han provocado: condiciones de miseria, complejo de inferioridad, conformismo y resignación ante la realidad.

A su llegada como sacerdotes, los entrevistados se confrontan y perciben una reacción manifiesta, un rechazo por el europeo y más por el español. Los misioneros son conocedores de la imagen dejada históricamente por la colonia en la memoria colectiva de la sociedad boliviana:

> "La colonia había dejado un complejo de inferioridad. Entonces yo me di cuenta que era un proceso de psicología profunda, o sea que es la servidumbre de muchos siglos"

(FDAG, 2).
"Yo ya me había mentalizado rápidamente sobre lo que había significado la colonia y el colonizador" (JBL, 6).

"Ser español significaba "dominación y daño" (PN, 3) "generaba una actitud de desconfianza, aversión y desprecio, mezclada con sumisión" (FDGA, 2-3)[330].

También en el clero se percibe esta situación. Los frecuentes choques entre misioneros y clero nacional suelen tener por raíz el complejo de inferioridad o el sentimiento culposo de ser extranjero:

" - Extranjero significaba ser - en ese momento alguien que no tenía posibilidades de opinar nada, sino que tenías que someterte a lo que los nacionales dijeran porque uno venía de afuera" (JBL, 6). "Y los nacionales (diocesanos) se defendían de nosotros, porque veían que éramos gente que tenía mejor formación... nos veían como en una competición muy fuerte... nos veían como un potencial enemigo" (JBL, 6 - 7).

En las relaciones intraeclesiales se dan incluso susceptibilidades, de uno u otro lado, y de parte de los "extranjeros" inicialmente el sutil temor de avasallar con la cultura local:

"Era necesario ser más humildes y no había que arrollar con la cultura, la religiosidad local, etc., sino, soportar, pero, no colonizar de nuevo" (JBL 6).
"Por lo mismo existe de parte de los sacerdotes y religiosos de la "Gran Misión", un particular interés por el estudio de la sociología, la antropología cultural" (FDAG, 2), "el aprendizaje de los idiomas nativos, el quechua y el aymará" (PN, 2), y en definitiva, "el deseo de encarnarse" (PN, 3) y "hacerse boliviano" (FDAG, 2), en un acto de remisión de la culpa de ser español: "A mí me apasionó y estudié mucho la antropología, toda la cuestión del pasado. Sentí la culpabilidad de lo que hicimos los españoles" (FDAG, 2).

En esta perspectiva, se evidencia el deseo de sacar al boliviano de su sumisión y concientizar para que, especialmente las jóvenes generaciones, los universitarios, "sintiesen aprecio por la historia y por el propio pasado y puedan superar este complejo de inferioridad, que se tiene de cuatro siglos de dominación española" (FDAG, 3).

Incluso, pese al recelo del clero nacional, se busca desde el inicio, dar paso a una Iglesia con rostro boliviano, evitando el misionero hacerse protagonista: "estar en las cosas bolivianas, que las dirigieran los bolivianos, estructuras del pueblo, no hacer nada como extranjeros, ni como curas; estar allí de puente; si hay un cura boliviano, nosotros lo apoyamos y vamos detrás de él... para que surja una Iglesia boliviana, para que surja la cosa del país" (PN, 4).

En definitiva, el sentido de culpa por el origen español, de varios de los misioneros, así como el complejo de inferioridad en la memoria del boliviano, se encuentran y se entrelazan en una interrelación de ambigüedades, contradicciones y emotivas susceptibilidades.

Será éste posiblemente un móvil para lograr la transformación simbólica de los

[330] Para facilidad del lector, citaremos las entrevistas abreviando los nombres y poniendo el número de página de la transcripción al lado de cada cita.

misioneros que llegaron en las décadas 50-60 a evangelizar un continente católico, lastimado históricamente por la presencia foránea desde época colonial.

2. Análisis del simbólico social

2.1. Relación consigo mismo

En la relación con el sí, influye mucho el contexto histórico que estaba marcado con tintes triunfalistas y heroicos presentados tanto en el seminario como en las organizaciones o grupos de animación misionera:

> " - Los dos elementos que marcaron la apertura religiosa - eran la visión religiosa y el espíritu altruista y de heroísmo... La idea de heroísmo estaba implícita. Yo tenía que ser necesariamente un héroe y el camino era ese... tenía que ser por el lado religioso" (JBL, 2).

El modelo de sí era del cristiano con conciencia. Se busca el sacrificio como expresión de donación del sí a los demás, en algunos casos enfatizando con arquetipos espiritualizados e idealizados de la vocación misionera:

> "Nuestro ideal de jóvenes misioneros se vinculaba justamente con el sacrificio, el heroísmo... ser misioneros en cualquier parte del mundo, sin mirar el sacrificio, sin exigencias" (GI, 4, 16).

En esa misma correspondencia con el modelo de cristiano y de misionero que proponía la Iglesia católica de ese entonces, se sintetizan la vivencia de fe y la espiritualidad heredada desde la familia y el ambiente religioso del entorno en que surgía la vocación personal. Se percibe casi una mística de la vocación al servicio de los demás y a la entrega total por altos ideales religiosos y sociales, a la vez:

> "Había una especie de desprendimiento, alentado por una espiritualidad profunda, aunque quizás un poco ingenua... Yo venía con la idea de entregarme totalmente a los mineros. Un idealismo religioso, realmente era **llevar la salvación, la Palabra de Cristo**" (GI, 4, 16).

Esa dimensión religiosa de la propia vocación y de la visión de sí mismo va unida a una concepción de destino; un destino que halla su fin en la "salvación" propia y de los demás, en correspondencia a la búsqueda vital:

> "Yo llegué a la conclusión en cierto momento que yo solamente podía salvarme si me dedicaba a **ayudar a los demás a salvarse**" (JBL, 2).

Progresivamente, el modelo de sí va convirtiéndose en un proyecto personal que traduce el heroísmo en "misión", en aventurarse a lugares más lejanos, ir a los pobres y a los necesitados. La relación consigo mismo se expresa siendo sacerdote y haciéndose misionero.

En algunas personas, al origen de la propia vocación existe una cadena de compromisos que era, por ejemplo, la de ser scout, participando y sometiéndose al riesgo imprevisto, con la finalidad de servir:

> “El deber de un scout empieza en casa, adquiriendo compromisos con heroísmo, donde, un compromiso te prepara para el siguiente, porque la meta es servir” (PR, 6).
> “Por otra parte, este servicio de donación a los demás parte de un idealismo juvenil, en un sentido muy religioso, recibido desde pequeño” (GI, 1).

Por lo general esta relación del sí, está vinculada al idealismo misionero, que implica sacrificio y entrega total:

> “Nuestro ideal de jóvenes misioneros se vinculaba justamente con **el sacrificio**, algo que es evidente y después se lo analiza. Un ideal que se nutre con la autorealización personal, **con el sacrificio y el heroísmo**” (GI, 4).

Se trata de un ideal no solamente personal o individual. Es un ideal compartido con todos aquellos que, de algún modo se sienten llamados a servir y a donarse a los demás:

> “En el grupo, muy entusiastas, todos querían ser misioneros en cualquier parte del mundo, sin mirar el sacrificio, sin exigencias, con una especie de desprendimiento, alentado por una **espiritualidad profunda**” (GI, 4).

Siempre en esta perspectiva, ser misionero, ser cristiano comprometido, suponía “tener bastante **conciencia**” (PN, 4) y respectivamente tomar opciones, poniéndose del lado de los más necesitados: “Yo quería hacer algo diferente en mi vida y darme al Señor, más que todo a través de la misión, de las **misiones difíciles**” (JW,1).

El hecho de solidarizarse con los necesitados de algún apoyo, significa salvar vidas. El papel del sacerdote se convierte en una acción no restringida de ninguna clase de riesgo, porque al adquirir un compromiso, se tiene que enfrentar a cualquier desafío que se dé en el más inesperado momento; si éste se presenta es: “... un riesgo para servir” (PR, 6).

Una vez en los lugares de misión, la relación con el sí, adquiere la exigencia de “encarnación” con las nuevas realidades encontradas; se intuye la necesidad de hacerse uno con el pueblo y comprometerse de por vida:

> “La perspectiva era hacerse boliviano, encarnarse donde uno iba. Era olvidarse de España, olvidarse de todo (…). No había ninguna duda, se iba a dejar los huesos ahí. Los padres se morían en España y uno se quedaba años allí” (PN, 3).
> “Nosotros queríamos estar más cerca de la sociedad, y fue esta misma sociedad que nos enseñó las demandas sociales” (FDAG, 4).

Además, es necesario poseer un temperamento adecuado para brindar todo de sí a los demás, conjuntamente con el espíritu que genere la fuerza necesaria que retroalimente la motivación de perseverar en la vocación misionera y sacerdotal:

> “ Ese espíritu idealista de hacer lo más posible, hizo que la **vocación de ser sacerdote** complete la expectativa de la realización personal” (JW, 1),

La concepción de cristiano estaba solidificada en una base de estructuración ideal, éste se convierte en un dato de relación con el sí positivo. Poseer un modelo de cristiano sólido basado en “**asistir permanentemente a misa los domingos, llevar una vida pública normal, y recibir los sacramentos** (…) los buenos cristianos eran aquellos que daban el ejemplo de vida y sabían ayudar a los demás” (JW, 2). En este mismo molde se adecúa la figura del “sacerdote clásico, consejero espiritual... dentro de una misión intraeclesial” (GI, 3).

Otro elemento del sí positivo es la entrega, entendida como un don de sí a los otros y abandonar cualquier otra opción fuera del proyecto vocacional: "Dedicarse a los demás es renunciar al matrimonio y volcarse totalmente a **entregarse en función a Dios y a la predicación del Evangelio**" (JW, 3).

Un aspecto importante de la relación con el sí positivo es el de mantener una secuencia en la solidaridad siempre con el fin de ayudar a los demás: "Hacer el bien e insertarse" (JW, 3). La opción propuesta como motivación principal es la de salir buscando nuevas experiencias y llevar a Dios a quienes no lo conocen:

> "Yo creo que queríamos una cosa nueva, no digo aventura, pero sí salir de los moldes conocidos, la necesidad de **ver gente que no conocía a Cristo en otros países**, por lo tanto era lindo **dar la vida en territorios nuevos** con gente nueva **que necesitaba en realidad a los misioneros**, era interesante ver otros campos necesitados" (JW, 2) y esto conducía a "la acción y al mismo tiempo a la satisfacción personal de ir descubriendo nuevas maneras de hacer cosas" (JW, 2).

Se manifiesta la tensión de la indiferencia como relación del sí negativo:

> "El ser humano necesita ser defendido si tiene problemas, eso es para mi, y debería serlo para cualquier persona. En todos nosotros existe solidaridad, hay una solidaridad – un día por mi y otro día por ti – **uno no puede ser indiferente**". (PR, 4).

Como complemento a la relación del sí negativo están las personas alejadas de Dios, con pecados públicos, como el concubinato, la borrachera, o el hurto; aquel que se confiesa y no comulga, no llevando así una vida correcta.

2.2. Acciones

Comenzaremos por las acciones en el plano positivo, donde primeramente está el tema de las misiones. El objetivo que figura en primera instancia es "ser sacerdote sobre todo en **función de las misiones** (…) **ir con los pobres**, con la gente que necesitaba más curas y también ver si se podía hacer alguna obra social" (PN, 1-2).

Así, partir hacia el exterior significaba ante todo solidarizarse y sensibilizarse con la gente pobre y necesitada, aquella que había sufrido agresiones físicas y psicológicas, donde la finalidad era pelear por los derechos humanos:

> "estar en contacto con la gente en misión en el sentido personal, no realizando trabajos de un estatuto, sino fundamentalmente para hacer el bien y **hacer el bien espiritual**" (JW, 1). "Además, hacer el bien espiritual implicaba un compromiso personal y una particular dedicación a **los deberes religiosos - sacerdotales, a la misa, la parroquia, la predicación, el bautismo, los enfermos, moribundos, entierros, preparar para la catequesis, para la confirmación, para el casamiento**" (GI, 3).

En definitiva, en palabras de los actores, hacer el bien significaba "preparar bien mi catequesis. Me dedicaba a estar al día en cuanto a catequesis, los últimos modelos de afuera y traducidos de francés; me parecía que estaba actualizado" (JW, 3).

La acción apostólica a favor de los obreros estaba fundada en las prédicas ofrecidas, además de los sermones y orientaciones, sobre

todo en tiempos de conflictos sociales, incluso visitando enfermos:

"Yo me dedicaba en mis primeros años estrictamente a **visitas de hospital, catequesis y visitas de familia, es decir, más al aspecto espiritual**" (JW, 1).

Una acción muy particular es la del desprendimiento de todo lo material para dedicarse completamente a los necesitados, en este caso la elección de dejarlo todo por ir más allá, llevando consigo al Señor.

Toda esta acción apostólica y misionera tiene su fundamento en la opción cristiana, "un compromiso social hacia los demás inspirado en el compromiso evangélico" (JW, 4). Sobre todo, se pone en relieve la dimensión religiosa de la opción, asumiendo los votos y la consagración a Dios.

2.3. Ayudantes y Opositores

La familia es uno de los principales ayudantes para este modelo simbólico:

"La conciencia cristiana de **mi familia** fue un paso importantísimo en este sentido. **Era una familia religiosa, de misa todos los domingos y de valores cristianos**" (JBL, 1-2). "Nosotros somos siete hermanos, una familia muy religiosa, dos de mis hermanas son religiosas" (GI, 1). " - La vocación - surgió en ese **ambiente familiar**... yo tengo un hermano en Montserrat que se salió (de la vida consagrada), tengo otro hermano jesuita que todavía sigue... como tengo un tío jesuita que había estado en la India, y claro, **entré en la Compañía con la condición de irme a las misiones**" (PN, 2).

Las respectivas congregaciones, en el caso de los religiosos (oblatos y jesuitas, particularmente), se presentan como ayudantes para el proceso vocacional sacerdotal, religioso y misionero.

Las prácticas de piedad, los Ejercicios Espirituales, la oración, la espiritualidad profunda que se cultivaba en las comunidades religiosas y en las casas de formación, así como la mística que emanaba de todo ello, se convierten en elementos influyentes para vitalizar la vocación y la misión:

"Los Ejercicios Espirituales que anualmente llevábamos desde el Seminario con toda la mentalidad de los ejercicios de la Compañía de Jesús (…), los directores espirituales, la formación de algunos profesores" (JBL, 2), "la **espiritualidad profunda**" (GI, 4).

La fe, que se presenta como una fuerza interior, es otro elemento fundamental:

"Hay un grado de fe que te da fuerza, pero si las condiciones de vida implican un riesgo, lo acepto. Estamos acostumbrados a enfrentar situaciones, el miedo está pero la voluntad decontinuar también (…). Vivir o morir para nosotros es casi lo mismo porque la fe te da otra visión de tu existencia, no había una indiferencia porque siempre hay riesgos..." (PR, 3).

El Evangelio es un ayudante, que entrega en forma escrita y clara un mensaje de Cristo. Están de igual forma las revistas misioneras, las conferencias o charlas que hacen

posible el conocimiento de otras alternativas para la propia vocación en países de misión:

> “Llegué a interesarme por las misiones en general, a través de las revistas misioneras, por los misioneros barbudos, cazadores de leones... todo eso me intrigaba mucho y a la vez me gustaba leer este tipo de cosas” (JW, 1); “Estuve en contacto con muchas personas que venían a dar charlas y a dar conferencias, leía revistas” (JBL, 2).

Entre estos ayudantes están los cazadores de vocaciones que incentivan a integrarse a la congregación, el cura o párroco del sector donde uno vive para adquirir la guía y la vocación religiosa sacerdotal, los ritos religiosos, y particularmente los sacramentos.

> El poder aparece como un opositor, un peligro: "El sacerdote tenía como responsabilidad dar ánimo, **no una motivación e poder en sí**" (PR, 2).

Entre los elementos negativos está también el comunismo como opositor, “... **habían muchos comunistas y claro estos eran los enemigos... hablaban todo el tiempo en contra de la Iglesia...**” (JW, 3); también se hace referencia al marxismo que era algo detestable.

2.4. Actores Sociales

> Primeramente se habla de la gente pobre, “... los más deshumanizados: es decir los más olvidados, los despreciados...” (PR, 5).

La mayor representatividad de los pobres son los mineros y los obreros, en aquel mundo sumergido en la desgracia, opresión e injusticia social, igualmente que los habitantes de los lugares alejados.

> Como negativo, se menciona a la gente opresora o burguesa que mantiene la injusticia hacia los pobres. Se refuerza la idea del mundo pagano que está alejado de Dios como un actor contrario.

2.5. Espacio

> Se valoriza la parroquia, donde están los misioneros. Para los misioneros, su base primordial es la de “ir afuera”, estableciendo que el salir significa llevar consigo a Dios, a sitios donde está el mundo pagano, a lugares alejados donde está el riesgo. Se habla de salir de los moldes conocidos e ir a otros campos necesitados: “Pensando en **misiones difíciles**... ciertamente **lejanas a la rutina de Europa**” (JW, 2).

Se da a entender que el espacio europeo no significa ningún riesgo, ahí está Dios, mientras que en Africa y América Latina no está Dios y se asumen riesgos al pisar estos territorios, llevando la palabra de Dios a países alejados.

2.6. Destinador

> Se hace referencia a Cristo y a Dios:

"Cristo es nuestro acompañante, nuestro amigo, nuestro ejemplo" (JW, 2).
" Vivir o morir, para nosotros era casi lo mismo, en todo caso morir era un camino hacia un encuentro con Dios. (...). Si Dios ama a toda la gente, cualquier ser humano es mi hermano" (PR, 3).

2.7. Búsqueda Vital

Como misioneros el objetivo vital es el de la conversión, "... íbamos a convertir paganos, si había un mundo pagano, entonces había que ir a convertirlo" (PR, 1).

Las acciones solidarias hacia los necesitados eran consideradas primordiales:

"La solidaridad con los demás era primero, y para los cristianos era un deber. Había que **recristianizar a los países alejados de Dios, rehabilitar y proteger a la persona humana**" (PR, 2).

En dimensión misional, la salvación de los demás y la propia, se presenta como un objetivo determinado e irrenunciable: "**Un sacerdote está para salvar las almas, salvar al hombre**"(PR, 3).

El propósito será defender al ser humano ya que se ha asumido un compromiso con la persona. Si "ese ser humano necesita ser defendido si tiene problemas, en mí y en cualquiera debe nacer una solidaridad..." (PR, 3), para defender su dignidad, su libertad. Se intenta establecer el respeto a la persona, sometiéndose al reto de arriesgar la vida para servir a otros.

Por eso el interés primordial es el de las misiones:

"Yo quería ir a misiones, yo quería hacer algo diferente en mi vida y darme al Señor más que todo a través de la misión, de las misiones difíciles, **ir a los más pobres y salvar almas**. **Yo quería dar la buena noticia a los negritos y a todos los países que no habían escuchado...**" (JW, 1).

Se pretende llevar espiritualmente al Señor, "**hacer conocer a Cristo**, hacer conocer la buena nueva, el deseo de salir y conocer otros mundos, pero ante todo el dedicar la vida a Dios y a Cristo..." (JW, 2). "Yo quería que **aprendan el catecismo**, que cumplan sus misiones para **que se casen por la Iglesia**" (JW, 3).

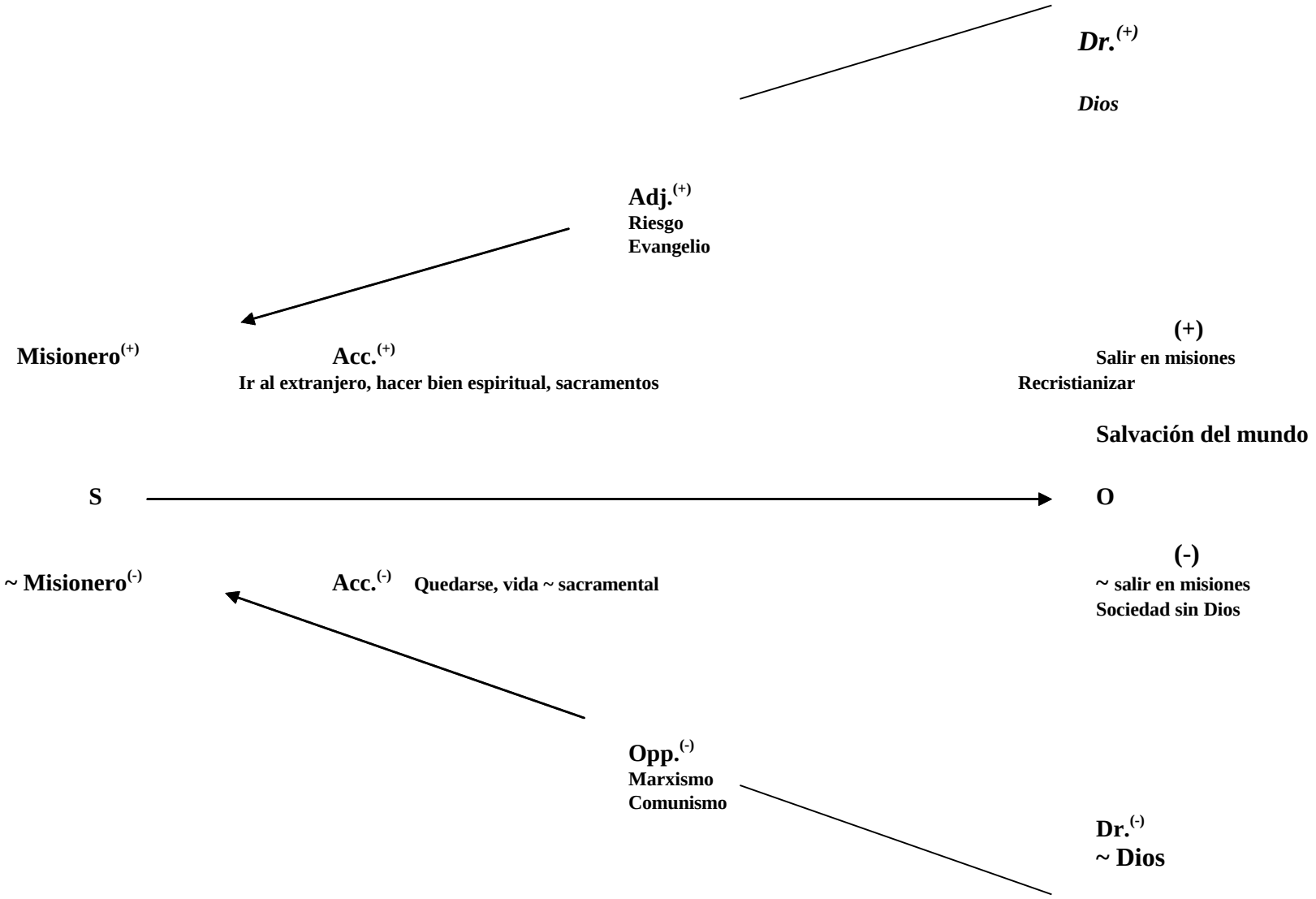
La antítesis a la búsqueda vital es la privación de la libertad, la opresión, las ofensas físicas y psicológicas, el mundo pagano que se enlaza con el ateísmo, el movimiento comunista, a los cuales se debe convertir.

3. Cuadros analíticos

3.1. Cuadro sintético del orden simbólico

	Sí (+)	Sí (-)
Relation con el	- Tomar riesgos - Poseer heroísmo, sacrificio y desprendimiento - Ser sacerdote y misionero - Encarnarse - Olvidarse de España y de todo - Hacerse boliviano - Tener conciencia - Compromiso social humano - Ser misionero	- Encerrarse a sí mismo - Ser indiferente - Ser nada - No sacrificio - No salir
Acciones	- Ir de misión - Ir con los más necesitados - Sensibilizarse y solidarizarse - Vivir con los pobres - Predicar sermones de conciencia en parroquias - Hacer el bien espiritual - Ir a misa - Realizar los sacramentos	- Ejercer opresión - No asistir a misa ni sacramentos
Ayudante/Oponente	- La fe - El riesgo - Las revistas misioneras - Campañas - Los misioneros - El Evangelio - Formación religiosa - El párroco o sacerdote - La doctrina social de la Iglesia	- El poder político - El marxismo - El comunismo
Actores	- Los pobres - Habitantes de lugares alejados	- La gente opresora - Los no creyentes
Tiempo	- No hay importantes referentes temporales	- No hay importantes referentes temporales
Espacio	- La parroquia - Mundo religioso - Lugares alejados	- Mundo pagano - Lugares cercanos
Destinador	- Dios, Señor, Cristo	- No Dios, no Señor, no Cristo
Búsqueda Vital	- Salvar al mundo del comunismo - Entregar la vida a otros lugares - Salvación de Iglesia y del mundo - Salvar a la gente - Recristianizar - Defender al ser humano - Salvar almas - Ir con los pobres - Reivindicar la personalidad de la persona humana - Servir a otros - Hacer conocer a Cristo	- La privación de la libertad del hombre - La opresión - El mundo pagano con ateísmo, marxismo y comunismo

3.2. El esquema de la búsqueda



II. IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMERICA LATINA (ISAL)

Luego del análisis del simbólico de origen de los misioneros que llegaron a Bolivia, ahora corresponde mostrar la experiencia de los mismos actores que, unos años más tarde, se aglutinaron en ISAL para dar línea político-espiritual al país en su conjunto.

Los textos analizados presentan una serie de estructuras simbólicas que las hemos reordenado por ejes temáticos y que presentamos en las páginas que siguen. Primero realizamos comentarios generales que intentan presentar los argumentos estructurantes del discurso de ISAL, y luego desarrollaremos planos de percepción particular para ver cómo se construye el "simbólico social" en los documentos estudiados. Hay que señalar que la numeración no implica una jerarquía simbólica, simplemente un orden de exposición.

Para la elaboración del capítulo se ha recopilado una serie de materiales que presentamos en el anexo 4. La mayoría de ellos son documentos públicos de ISAL firmados por distintos de sus miembros. También se ha incorporado al corpus algunos artículos de los líderes publicados en revistas de ciencias sociales en Bolivia. Finalmente se utilizó la "Columna del Hombre Nuevo" elaborada semanalmente por José Prats en un diario local. En total fueron 32 documentos analizados.

1. Principales ejes discursivos

1.1. La relación con los obreros

Como ya lo dijimos, el momento en el que surge ISAL es de particular movilización sindical. Los mineros, organizados en la COB, son actores centrales de la vida política nacional. Por otro lado, sabemos que el inicio de ISAL está en lo que se llamó los "sacerdotes mineros", es decir aquellos religiosos que tenían trabajos pastorales en las minas y que empezaron a agruparse en un órgano crítico y progresista que luego dará como fruto el ISAL, con características menos sectoriales.

Así, ISAL hará una presentación en el ampliado de la COB en mayo de 1970, afirmando lo siguiente:

> "Creemos que - los trabajadores - principalmente pueden agitar, subvertir y destrozar este orden injusto, quienes no gozan de él, porque sólo ellos pueden tomar plena conciencia de la alienación en que vive todo el país, sometido al imperialismo extranjero del dinero y del poder. No excluimos, por otra parte, en esta lucha a ciertos grupos más conscientes de otras clases, que están rompiendo poco a poco las ataduras de la alienación y se **están liberando de su mentalidad de explotadores y privilegiados**. Pero estos grupos, **entre los que nos incluimos nosotros**, tienen que servir de apuntalamiento de las masas obreras y tienen que ponerse enteramente **bajo su dirección y servicio**, nunca pretender sustituirles en la dirección de las tareas revolucionarias, y menos en el **control del poder**" (4p2)[331].

Como vemos, tenemos una estructura simbólica dicotómica donde de un lado está

[331] Para todas las citas se pondrá primero el número del documento (de acuerdo a la numeración del anexo 4) y luego el número de página.

la COB (y por tanto los obreros), y del otro ISAL (los sacerdotes, cristianos revolucionarios). Los obreros están asociados a los poseedores de la plena conciencia, tienen la tarea de dirigir las tareas revolucionarias, y por tanto deben tener el poder. Los cristianos progresistas por el contrario no poseen originariamente la "plena consciencia", es más, tienen un pecado original que es su "mentalidad explotadora" (origen de clase) de la cual tienen que liberarse. Aún liberándose de ella, éstos están llamados a ponerse al servicio de los obreros, y por tanto jamás pueden tener acceso al poder. En otro pasaje, se afirma que las decisiones, los caminos y las formas de seguir la lucha vienen del diario vivir el sufrimiento "y vosotros vivís este drama" (4p3), por lo que de alguna manera los "pensadores" son los de ISAL, y los que viven la experiencia son los trabajadores.

Hay una valoración extrema del sindicato como el lugar donde empieza la liberación, la dinámica pura y salva sindical tiene que ser nacional, luego revolucionaria y finalmente mundial. "Nuestra liberación **empieza** a nivel sindical, pero tiene que llegar a abarcar a todo el mundo" (4p2).

1.2. Tipos de Iglesia: pre-conciliar / post-conciliar

Se identifican dos tipos de iglesias, la comprometida con los pobres (post-conciliar) y la que lo hace con la burguesía (pre-conciliar). La primera está del lado del socialismo, con el oprimido, comprende la división clasista de la sociedad y se radicaliza con las clases dominadas (los pobres), descubre en el lenguaje bíblico luces para leer la realidad histórica y su contexto político como lugar privilegiado para vivir la fe, y la liberación.

Por el contrario, la iglesia pre-conciliar, es aquella que se identifica con las clases dominantes y privilegiadas del sistema (los ricos), creen que el mensaje bíblico está centrado en "el más allá, la Tierra Prometida" y no en este mundo, favorecen a las clases burguesas, y no luchan por el socialismo sino que quieren reformar el capitalismo. Los primeros están con el verdadero Dios, los segundos no.

Para la Iglesia post-conciliar "abrirse al mundo" significa abrirse a los pobres, como sujetos privilegiados:

> "La nueva sensibilidad al problema de los pobres es el aspecto fundamental de la apertura al mundo. La Iglesia se ha vuelto a descubrir como Iglesia de los pobres. Ha intuido que convertirse a Dios quiere decir **convertirse a los pobres**. Pero el discurso se ha vuelto más complejo y turbador cuando se han ido poniendo en evidencia algunas implicaciones de esta conversión. Porque convertirse a los pobres no sólo quiere decir amarlos, sino **comprometerse** en su liberación, participar en su lucha, **oponerse abiertamente a los opresores**... Convertirse a los pobres es hacer una elección de algunos contra otros, de los **oprimidos contra los opresores, de los pobres contra los ricos**: no se puede estar sinceramente con los oprimidos sin alistarse **contra** los opresores" (6p2).

Los de ISAL identifican el código opresor / oprimido y con él las iglesias con cada bloque. Hay algunos que reprimen las huelgas, marchas, realizan masacres, y están asociados con los militares e incluso con un sector de la Iglesia. Por el otro lado, el oprimido es el que hace marchas y lucha por su mejor situación. El otro polo de la Iglesia -el ISAL-, se identifica con ellos: "Nosotros ya hemos escogido - nuestro lado -, y vuestra lucha es la nuestra" (4p3).

En la dirección de la división interna dentro de la Iglesia, se afirma:

> "Pero siempre el compromiso con el hombre, con el oprimido, con el marginado, ha pasado delante de cualquier **otro compromiso eclesiástico**, ya que a **Dios sólo se le puede encontrar en el rostro del que padece injusticia y lucha por la liberación de sus hermanos**. Y nuestra esperanza es que un día, no sólo un pequeño grupo de avanzada, sino toda la Iglesia pueda ser consecuente con lo que hace 2000 años predica" (4p1).

Es evidente la tensión entre el sector de la iglesia que se identifica con "el oprimido, el marginado" y el que no lo hace. El primer grupo es más bien pequeño, lucha por los demás, sigue la tradición de lo que se predica del cristianismo, y finalmente, tienen a Dios de su lado. La otra tendencia pre-conciliar, si bien son la mayoría, no cumplen con las enseñanzas tradicionales del cristianismo, y por tanto su compromiso no está avalado por Dios. Se valora el avenir en sentido de que algún día ese pequeño grupo será mayoritario, que su tipo de compromiso se impondrá a los demás. ISAL critica duramente a los sectores de la Iglesia que se apoyaron en las clases burguesas, y que incluso algunos de sus miembros (obispos, sacerdotes y pastores) se convirtieron en portavoces de la burguesía. Estos son "hijos de otra época", pre-vaticano II, donde se miraba "su mundo" en vez de ver "el mundo de los pobres". Hoy es el tiempo de una nueva opción, que es la opción por las clases dominadas, abandonando a los opresores.

Es interesante destacar que el hecho de hablar de "otra época", más bien pasada, para identificar a la Iglesia Tradicional, empata muy bien con la visión escatológica de la historia, donde se está en un camino inevitable hacia el socialismo futuro, por lo que en "esta época actual", sólo tiene cabida la opción popular. Y no hay que olvidar que de telón de fondo está la racionalidad sociológica que organiza "científicamente" todo este proceso.

La fe así juega un rol muy importante, y va a ser resignificada de manera particular: "ya no podemos comprender más una **fe que no tome cuerpo en la historia de la liberación**, una fe que no sea un **compromiso con el hombre y con su historia real**" (16p14).

El verdadero cristiano es aquel que tiene que estar de lado de los oprimidos y luchando contra las injusticias: "El cristiano no puede pactar con los grupos extranjeros o nacionales que tienden a mantener el "status quo"; tiene más bien la **grave obligación** de luchar activamente por el cambio de las actuales estructuras" (7p12). El status quo es el pecado, y estar contra él es la salvación.

1.3. Iglesia vs. Mundo

Luego del debate iglesia post-conciliar o pre-conciliar, surge como tema central la relación entre iglesia y mundo. Como es sabido, el Concilio Vaticano II había puesto en duda la separación radical entre una u otra opción, tratando más bien de ponerlas de un mismo lado.

Fruto de esta reflexión, una de las ideas que atraviesa el discurso de ISAL es la dicotomía Iglesia / Mundo. La lectura de ISAL al respecto va por decir que se deben realizar acciones que estén al servicio del hombre, y por tanto "dirigidas hacia el mundo",

ese mundo injusto que se debe salvar. Iglesia y mundo entonces aparecen en un mismo lugar simbólico, y de hecho hay un movimiento particular en el cual la "misión" de la Iglesia es "ir al mundo".

En el mundo está la "historia", aquella historia profana que nunca se contaminó con la "historia sagrada". Es en esa historia que está el pueblo, y está Jesús, por lo tanto es ahí donde aparece Dios y la salvación. Dios está "presente en las fuerzas que dinamizan al mundo" (26p1).

Si la historia de Jesús es la de la humanidad, esto implica **tener a la historia de su lado**, lo que ofrece mucha seguridad al movimiento cristiano de la época. Este discurso atraviesa no sólo a los cristianos, sino a la reflexión progresista de la época. Por ejemplo cuando fueron apresados y expulsados del país los miembros de ISAL, el líder socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz dijo: "Hoy nos han demostrado que todos podemos ser detenidos. A la que **no podrán detener es a la historia**"; y uno de los expulsados añadió "sobre todo cuando sabemos que **esta es la Historia de Salvación**". Hay que rescatar entonces la fuerza simbólica de estar en un camino inevitable, en el sendero certero que llevará a la Gloria.

Esta visión de la historia es un punto de encuentro simbólico que abarca desde el cristianismo de Néstor Paz, hasta la perspectiva guerrilla del Che, atravesando por varias posiciones intermedias.

1.4. ISAL y los partidos de izquierda.

En un momento dado en el país existen varios intentos de la agrupación de la izquierda en un sólo frente que conduzca a las masas. Esto se ve particularmente en el momento en que, con el gobierno de Juan José Torres, varios grupos progresistas son invitados a participar de la coalición. ISAL reacciona con una contundente crítica a los partidos de izquierda, diferenciándose claramente de éstos. La izquierda está asociada a un "vacío político", generado por ellos y sus políticas elitistas, sectaristas y oportunistas. Por eso el pueblo no se identifica con este grupo que no toma en cuenta la "metodología revolucionaria", y no están en dirección de la implantación del socialismo y **toma del poder por el pueblo**. La izquierda tiene "prefijado el camino hacia la toma del poder", y no es flexible a "las diversas coyunturas" favorables.

ISAL por el contrario, se percibe a sí mismo como aquellos que sí aprovechan la coyuntura revolucionaria para el pueblo y que rescatan sus "verdaderas inquietudes". Se trata de integrarse a las aspiraciones populares y no instrumentalizarlas como los Partidos de izquierda.

ISAL critica a la izquierda de no tener una política e ideología clara, tiene una orientación elitista e instrumentalista en lugar de la "concientización de las masas", se busca una nociva de toma del poder por parte de algunos sectores.

El ISAL sí se identifica con la "metodología revolucionaria de concientización de las masas", por lo que pueden colaborar a "la toma del poder." Afirman que "por nuestra condición de sacerdotes, pastores y cristianos comprometidos tenemos más acceso a estas clases populares y podemos concientizarnos de sus necesidades vitales, concientizándolas a su vez paso a paso hasta la contestación global del sistema". ISAL es un actor privilegiado

para esta tarea.

La solución para ISAL es una izquierda abierta, que no luche entre camarillas sectaristas y que por el contrario aproveche el "potencial revolucionario".

1.5. Lucha de clases vs. Alianza de clases

La lectura de ISAL implica considerar la "lucha de clases" en la perspectiva cristiana. En la época hay un debate en las ciencias sociales que sugiere dos opciones para la conducción del gobierno: la "alianza de clases", propuesta más bien ligada a los gobernadores, y la "lucha de clases", ligada al marxismo. La primera opción es, en la lectura de ISAL, un falso enfoque del problema, ya que pregona "la conversión de las clases opresoras", lo que es muy difícil. La segunda perspectiva analítica es la acertada, porque radicaliza las opciones. El sistema produce "el hambre, la muerte, la destrucción y desintegración incluso física de la persona humana", la solución no es la "reforma" de la sociedad, sino la "transformación de las actuales estructuras". Las estructuras son percibidas como el capitalismo mismo ("la propiedad privada de los medios de producción"), que generan egoísmo "ciego y verdugo". Por eso la solución es un reordenamiento a partir de principios socialistas (4p1).

La "lucha de clases" tiene dos componentes contrapuestos, el <u>hecho</u> (percibido como negativo), y el <u>método</u> (más bien positivo). El hecho es "la división de la sociedad en clases irreductiblemente antagonistas entre ellas, en sus intereses económicos, políticos y sociales (...), más precisamente, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan". Esto se considera como una "ley histórica", por lo que es una realidad inmodificable, y conlleva a su vez la idea de "la evolución histórica", como la posibilidad de que algún día se supere. Por otro lado, la lucha de clases es un método "que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido de que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de lucha de las clases oprimidas contra las clases dominantes" (6p3). Como método, la lucha de clases, no es incompatible con el amor, pues "el evangelio nos manda amar a los enemigos, no nos dice que no los tengamos o no los combatamos. Así que **no hay incompatibilidad entre amor y lucha de clases**" (6p7). De hecho la lucha es la única posibilidad de quitar los beneficios a los ricos y poderosos y dárselo a los pobres: "No sólo el amor no excluye la lucha de clases, sino que **la exige**. No se puede amar a los pobres sin alistarse **a su lado en su lucha de liberación**. La lucha de clases viene a ser para la **nueva conciencia cristiana un imperativo indisociable del mandamiento del amor**" (6p8). Estos dos elementos definen a la lucha de clases como una realidad negativa de alienación, pero a su vez una posibilidad de su solución.

En la propuesta de ISAL, para la Iglesia preconciliar la lucha de clases es concebida como opuesta a la voluntad de Dios, generadora de violencia y sangre; trata de cambiar el orden divino, no se acepta la realidad como es, por lo que promueve la anarquía y el desorden, facilitando el odio, los instintos animales, y se opone al amor, que es la premisa del cristianismo. Esta visión está ligada a la cultura dominante y a la clase burguesa.

Por el contrario, para la Iglesia post conciliar la perspectiva es diferente, y se propone precisamente que la Iglesia tiene que estar en el mundo, y no contra él, lo que hace que la lucha de clases pueda ser favorable.

1.6. El amor

El amor es un tema ineludible para cualquier discurso cristiano, ISAL lo sabe y no escapa al debate. Se abre un nuevo código reconceptualizando la idea del "amor". El amor ISAL lo entiende como un sentido nuevo dinámico, transformador, con la tarea de crear el hombre nuevo, un mundo nuevo; amor comunitario que dé una nueva visión de universalidad. Esta manera de ver el amor se opone a concebirlo como estático, no transformador, con la tarea sólo de reconocer que el hombre existe y no promover el hombre nuevo, amor individual no combativo ni militante.

El amor lleva a la opción por una clase, la clase de los explotados que deben ser liberados y deben liberar al mundo: "hay que amar a todos pero no a todos del mismo modo: a los oprimidos se les ama **liberándolos de su miseria**, a los opresores **liberándolos de su pecado**. **El amor tiene que ser clasista** para ser verdaderamente universal". (6p8)

Si el amor cambia, también cambia la noción del pecado, que es "la traición a la clase: el pecado contra la solidaridad, **contra la historia, contra el porvenir**" (6p8). El pecado adquiere una dimensión social.

ISAL define el "amor cristiano" como un "**acontecimiento social**, porque no podemos amar solamente el espíritu del hombre, sino también su realidad social". En esa perspectiva, cuando se habla del tema de la salvación, se afirma que "la salvación cristiana no puede ser una salvación esotérica sino que es un acontecimiento social".(9p1). Se ubica de un mismo lado el "amor cristiano", lo "social" y la "salvación", por lo que un amor no cristiano, es aquel que ve al hombre sólo como espíritu, y no como una integridad que abarca lo espiritual pero también lo material y social, por lo tanto ese amor sólo busca una salvación "esotérica", que no es cristiana por no involucrarse con la realidad.

Hay una importante noción de que Dios -el verbo- se "hizo carne", por lo que no se puede abusar del cuerpo que está poseído por Dios: "pues, cuando el Verbo se hace carne, ya no puede existir carne de cañón, carne de tortura, carne de esclavitud; porque se ve claramente consagrada la dignidad de todos los participantes en esta naturaleza humana que Dios asume como suya" (30p69). Por eso el amor cristiano está encaminado a salvar al cuerpo y al hombre como misión divina.

Hay que combatir a los cristianos que no luchan por el hombre: "Tolerar a los opresores porque son cristianos querría decir renunciar, porque son cristianos, a condenar su pecado y, por esto, volverse sus cómplices" (6p9).

Convertirse a los pobres, es convertirse a Dios, porque Dios está de este lado. La Iglesia tiene que ser así signo de "esperanza y libertad".

1.7. El dilema de ser "extranjero" y la culpabilidad de clase

Como lo vimos con anterioridad, el ser extranjero en Bolivia marcaba una parte del discurso de ISAL. Y no era para menos, ya que gran parte de su capital humano estaba nutrido por personas que venían de fuera. El código "extranjero vs. nacional" fue fundamental, y se abre en dos direcciones: por un lado por su propio origen extranjero, y

por otro lado la intromisión extranjera de Estados Unidos.

En cuanto a la posición de Estados Unidos, se critica particularmente su injerencia en nuestro país. La idea es que existe una potencia extranjera que oprime y explota la nación; pero en la nación, hay una burguesía local ("oligarquía nacional") que reproduce la dominación.

Por otro lado, en los momentos más críticos del debate nacional, ISAL fue acusado de tener en su seno "curas foráneos" que no entendían la realidad. De hecho, como lo vimos en el contexto general, el argumento para expulsar a cuatro sacerdotes miembros de ISAL fue su intromisión en asuntos internos. La reacción no se hizo esperar. Surge un contra-discurso que argumenta más bien que aquellos sacerdotes no son extranjeros en la medida en que están identificados con el pueblo boliviano y la clase trabajadora, con quien comparten su miseria y sus luchas. También se propone que existen otros grandes libertadores, como Bolívar y Sucre que, sin importar su nacionalidad, se entregaron al pueblo boliviano. Más extranjeros son aquellos grupos nacionales que, habiendo nacido en este país, se identifican con las oligarquías estadounidenses y permiten que éstos participen de la explotación del pueblo, "extranjeros son los que han permitido que el imperialismo foráneo y el capitalismo apatria avasallen y devoren hasta los huesos a Bolivia" (18p1).

Es evidente que pertenecer a otra cultura se convierte en un sentimiento de culpabilidad de origen, por lo que "ser bolivianos" e involucrarse con el país se lo puede y debe hacer sólo sometiéndose al sufrimiento. Esta actitud es la única manera de salvar su culpa original.

En esta dirección, también juega un rol la culpabilidad original de clase. Sabemos que los miembros de ISAL son, en su mayoría, de clase media. Esta situación se pone en contra suyo, y se crea un mecanismo de sentimiento de culpa que hace que tengan que zafarse de la parte de maldad que hay en ellos, tienen que purificarse. Cómo? Sirviendo a los trabajadores. El pecado carnal se hizo pecado social. Tenemos un pecado social muy fuerte que obliga a la búsqueda de salvación, que se puede lograr a través de la entrega al pueblo.

Es interesante que el ISAL va hasta el límite del apoyo y sometimiento al sindicato, pero a la hora de tomar decisiones, particularmente sobre la cuestión armada u otras, se desmarcan afirmando que "esto no lo podemos decir nosotros, sino vosotros, porque ésta es sobre todo y en primer lugar **vuestra lucha**" (4p3). Es decir que a pesar de todo lo dicho, la lucha de los obreros no les pertenece.

1.8. Socialismo vs. capitalismo

Un código particularmente recurrente es la dicotomía socialismo vs. capitalismo.

ISAL identifica su cristianismo con el socialismo, con la revolución: "Los del ISAL somos socialistas" (4-1). Esta afirmación compone un código que es central: Ser cristiano es ser socialista (como diría Néstor Paz), por lo tanto el que no es socialista, no es

cristiano, o por lo menos no tiene al Dios de los cristianos en su lucha.

El socialismo está definido por las libertades ciudadanas, por un humanismo liberador, por tanto un humanismo bíblico y cristiano, un momento de experimentar igualdad entre los hombres y que nadie tenga privilegios por encima de otro. Se trata de buscar un control estatal de las reglas del juego para que exista igualdad de oportunidades, así como dar poder a quienes necesitan reivindicar sus derechos, que son particularmente los obreros, marginados y oprimidos. Debe haber una distribución más justa de los bienes económicos y culturales. El socialismo se asocia al futuro, y territorialmente estará marcado por los países del tercer mundo, como Bolivia y América Latina. Finalmente, la opción socialista está ligada a una "ley sociológica", al curso de la historia; se trata de un proceso científico irrevercible contra el cual no se puede luchar y que se ampara en la racionalidad.

El socialismo "no es un vulgar robo de tierras y ganado, ni una desintegración de la familia o de la religión (...), no es un ataque, ni a los bienes de uso y consumo, ni a los derechos básicos del hombre". El socialismo así no sería una "mejor repartición del trabajo, sino un control y planificación de las fuentes de trabajo" (8p2).

En un documento se caracteriza el socialismo por tres elementos centrales:

i) "El socialismo significa la conformación de un gobierno popular. Lo que implica que desde el poder, las clases oprimidas liquidan el sistema y crean condiciones de una democracia genuina (...), basada en el esfuerzo, el trabajo y la participación responsable de todos los bolivianos".

ii) "En segundo lugar, la socialización de los medios de producción. Es decir de las principales fuentes de riqueza y de trabajo como minas, fábricas, servicios sanitarios, etc., son controlados por aquellos que los trabajan".

iii) "Se debe realizar una planificación nacional para que los recursos sean racionalmente utilizados y al servicio de la sociedad..." (16p8-9).

El capitalismo por el contrario es un sistema donde se privan las libertades ciudadanas, por lo que no es humanista ni cristiano y mucho menos liberador. Se trata de una lógica del "tener más", provocando la desigualdad. Se caracteriza por la competencia, explotación de unos cuantos sobre muchos y que provoca desigualdad, hay algunos privilegiados que disfrutan de los servicios capitalistas. El capitalismo es inhumano e injusto, y al estar de su lado, se va contra una ley histórica, contra la razón sociológica. Denota un ansia de lucro personal, un deseo de distinguirse de los demás por el consumo, se promueve así un "humanismo individual", donde lo que importa es el individuo sobre la comunidad. El mejor representante del capitalismo son los Estados Unidos.

Para ISAL el socialismo tiene una "dimensión humana": "el socialismo no es pues sólo una organización de la economía sino un cambio de actitud y una mayor humanización del hombre", lo que se vincula con la idea del Hombre Nuevo, del cambio de la actitud y los valores:

"Es el hombre, sus valores, y la opción por la historia y por los demás. Y es aquí donde se impone la **última opción ética de la persona por la revolución, única**

> **forma de vivir la fe y la esperanza en un hombre nuevo**. Este hombre se va conformando en la lucha cuando ésta es humana, cuando hace resaltar las culturas, y la historia en este caso de Bolivia, que es nuestro pasado y nuestro presente. El socialismo no será boliviano por una fórmula especial elaborada de antemano ni importada del extranjero, sino por asumir nuestra propia historia y valores culturales en la lucha. **Sólo el socialismo permite que lleguemos a ser nosotros; y sólo la lucha nos descubrirá, al independizarnos, nuestra verdadera esencia**" (8p4).

No hay duda que los cristianos deben estar del lado del socialismo, "ya no podemos comprender más una fe que no tome cuerpo en la historia de la liberación, una fe que no sea un compromiso con el hombre y con su historia real (...). - El que- no es capaz de acompañar este proceso de liberación del pueblo **no puede llamarse creyente**" (8p4). Los cristianos verdaderos están conminados a luchar por la liberación llamada socialismo. Además, se considera que hay dos "principios de inspiración cristiana" que son fundamentales para cualquier análisis político: "la ruptura total con el imperialismo deshumanizante y la justa revolución de las clases oprimidas" (10p1).

Una noción que transcurre los documentos y la definición del socialismo es la toma del poder:

> "En primer lugar, socialismo significa la conformación de un gobierno popular. Lo que implica que **desde el poder**, las clases oprimidas liquidan el sistema y crean las condiciones de una democracia genuina, nunca instaurada en Bolivia, basada en el esfuerzo, el trabajo y la participación responsable de todos los bolivianos. En segundo lugar, la socialización de los medios de producción. Es decir, que las principales fuentes de riqueza de trabajo, como minas, fábricas, servicios sanitarios, etc., son controlados por aquellos que los trabajan". (8p2)

La lucha por el poder es central, ya que es a través de éste que se lograrán todos los cambios. No está en debate si buscar o no el poder, sino qué se va a hacer con él. Podríamos decir que prima un paradigma de la toma del poder, lo que aparece como un consenso simbólico.

1.9. Violencia vs. no violencia

El tema de la violencia es particularmente mencionado en la época. Hay que considerar que en esos años muere el Che, quien proclamó la violencia como el camino para la Revolución socialista. La situación se complejiza cuando un grupo de jóvenes cristianos ingresa a la guerrilla de Teoponte apelando a lo religioso. Ahora el debate tiene otro elemento: Cuál la actitud de un cristiano frente a la violencia? ISAL realiza la siguiente reflexión.

Primero, se asume la existencia de una "violencia institucionalizada", es decir un ejercicio cotidiano y legal de distintas formas de violencia, que si bien no siempre atraviesa por la cuestión física directamente, sí involucra a las condiciones de vida del individuo, "vivimos en un mundo violento, no son los revolucionarios quienes están introduciendo la violencia". Así, se señala situaciones particularmente violentas como la pobreza de la población boliviana, la deuda externa, la dominación de países poderosos sobre los países del Tercer Mundo, la situación miserable de los mineros, la explotación, etc.

Ante esta realidad de "violencia institucionalizada" ISAL se pregunta qué hacer. La respuesta tendrá varias dimensiones. Por un lado, hay que concientizar a los sectores oprimidos de esta situación. Por otro lado se buscará la construcción de una sociedad más justa y que no esté basada en la violencia. Finalmente, no se invitará a la violencia explícita para el cambio del orden establecido (como ser la guerrilla), pero tampoco se condenará esta acción, argumentando sobre todo que el problema es de injusticia, antes que de uso o no de las armas.

De manera menos institucionalizada, el padre José Prats, activo miembro de ISAL, afirmaba en su columna periodística que la liberación no siempre significa violencia, sin embargo "cuando el clarín del oprimido toque a combate porque es la hora de luchar, no caben entonces los argumentos de pacifismo en nombre del Evangelio. La lucha es una opción y un recurso político. No es un problema de fe ni pro o en contra. El evangelio manda a amar y no odiar. La violencia no es odio y sobre todo no es desamor. Es en cambio muchas veces un amor más grande que el que obliga a aceptar la lucha porque de lo contrario seguirían la miseria y la marginación de las mayorías de todos" (32p2).

1.10. El pecado social vs. pecado individual

En ISAL se vive lo que hemos denominado la transición del pecado carnal en pecado social. En esta nueva perspectiva, el pecado no sólo está en acciones individuales que realizan las personas, sino en estructuras sociales de las cuáles todos somos culpables: "Como nos dice Medellín, el evangelio no es solamente un denunciar el pecado individual, sino también el **pecado colectivo**. Las estructuras sociales opresivas son la consecuencia de un pecado colectivo, son la situación de pecado en la cual nosotros nacemos y crecemos".

Siendo el pecado social un aspecto eminentemente político, se invita a la participación en esta esfera para cambiar las estructuras: "por ello, **no hay un cambio** de estructuras ni liberación de esta situación inhumana y anticristiana **sin participación política**. La toma de conciencia política se impone como tarea cristiana, la Iglesia debe tener una tarea política iluminada por la fe". Así, se condena fuertemente la falta de participación como una complicidad con el sistema injusto y no cristiano: "No denunciar y no comprometerse en este terreno es de hecho una toma de posición en favor del "statuo quo" y de la violencia institucionalizada" (29p21).

2. Análisis del simbólico social

Como lo anunciamos, ahora corresponde presentar los diferentes planos de percepción del discurso, para concentrar los datos en nociones similares que permiten ver la conformación del orden simbólico.

2.1. Relación consigo mismo

La relación con el sí y la búsqueda del "deber ser" va a estar marcada cuatro distintas y complementarias dimensiones.

a) Ser un luchador y transformador de las estructuras sociales.

ISAL busca la conformación de un luchador social que se arriesgue hasta las últimas consecuencias, intentando transformar el orden establecido y la situación de injusticia social: "nosotros vamos a luchar, si es preciso **hasta el martirio**, para **no conformarnos** con éste mundo tan mal hecho. Nosotros lucharemos para **cambiarlo, no para reformarlo**". El cristiano ideal es un gran luchador social, el denunciador, el agitador, el activista, el inconformista, el que no se rinde, el mártir. Esto implica involucrarse en la cuestión política: "- queremos- cristianos comprometidos en el proceso social y político de nuestro país (...). Ser auténticamente humanos en la comunidad" (2p1). Y yendo más lejos, "el cristiano tiene el **imperioso deber de establecer el diálogo con el marxismo**" (26p1).

Se asume que el cristiano debe ser aquél que opte por los pobres, se comprometa con ellos, luche por su liberación:

> "Creo que tenemos obligación de conocer la vida difícil de nuestros mineros, vibrar con cada uno de sus problemas, **sufrir con ellos para comprenderlos y comprenderlos para salvarlos**" (31p58). "...Debemos **salvar al hombre**" (31p61).

Se busca aquel cristiano que tenga el amor, entendiéndolo con un nuevo contenido liberador, como centro de su motivación. El ideal de cristiano es el que combate a los ricos, sean estos cristianos o no. Se busca la transformación social y no su conservación, se debe "liberar a los ricos de sus privilegios para hacerles efectivamente capaces de una fidelidad al evangelio", y liberar a los pobres de su situación de explotación. Hay que **ser fiel** al evangelio, Cristo, Dios, al Dios de los pobres.

Por el contrario, el no cristiano es aquel que no es solidario con los pobres, y por tanto está contra la historia y el futuro. No se compromete ni lucha por la liberación de los explotados, es indiferente, no quiere reformar el mundo y se conforma con él. Es el que tiene "la ambición groseramente materialista de "**tener más**" sobre el concepto ético cristiano de "**ser más**"" (1p1). Estos personajes a veces son cristianos, pero hay que combatirlos.

b) El ser "consciente".

Para ISAL las personas tienen que ser "conscientes" de la realidad injusta por la cual atraviesa la sociedad. El ideal de cristiano está entendido como aquel que tiene "la obligación de **luchar activamente** por el cambio de las actuales estructuras", y la antítesis sería el que "pacta con los grupos extranjeros o nacionales que tienden a mantener el "status quo"" (7p12).

Existen los "grupos cristianos **conscientes**", cuya "condición de cristianos **no les permite aceptar esta sociedad** que hemos llamado "semi-colonial", conformarse con ella, propiciar la integración en ella" (7p12). El cristiano es aquel que busca constantemente una respuesta a la situación injusta de los pobres, "**el deber** de todo revolucionario, del intelectual, del universitario, del estudiante **es ponerse al servicio de la misión del proletariado**, apuntalar la toma del poder por las clases populares". (10p3)

Se quiere que todo aquel que se llame cristiano esté al tanto de la realidad y que luche por cambiarla: "En el lugar más alejado, como en la gran urbe, allí donde existe una

Biblia, un sacerdote, un pastor, un laico **consciente**, allí estará resonando la potente voz de Dios para nuestro siglo. JUSTICIA Y VERDADERA PAZ Y AMOR" (9p2).

El anticristiano sería entonces el que no tiene conciencia de su condición cristiana y acepta la sociedad como es, se conforma con ella.

c) El Hombre Nuevo

En ocasiones se identifica el "deber ser" como el "nuevo hombre", que de alguna manera hace referencia al "hombre nuevo" del Che, pero con contenido propio.

El padre José Prats mantuvo una columna periodística semanal que titulada "Columna del hombre nuevo", donde vertía sus impresiones sobre el tema.

El hombre nuevo para Prats "quiere una nueva constitución y una nueva sociedad y un nuevo continente y un nuevo mundo" (32p8); "es aquél que es capaz de sentir y **alzarse contra la injusticia** dondequiera que se cometa. El hombre nuevo ya no pasa más de largo cuando encuentra al herido botado a la vera del camino. El hombre nuevo **carga con las heridas ajenas** y no elude responsabilidades; comparte el dolor porque **descubre su propia culpabilidad**; sabe que no puede liberar a nadie sino que él debe liberarse juntamente" (32p12); "El hombre Nuevo es el futuro del Hombre. El hombre nuevo es el que se forja en la acción cotidiana. El Hombre Nuevo es el camino (...). Estos que conseguirán el cielo y la tierra porque son ya el hombre nuevo, según el HOMBRE NUEVO: Los pobres: los que tienen hambre y sed de justicia; los perseguidos por la injusticia; los que buscan la paz verdadera y no ficticia (...). En una palabra, los revolucionarios; los que no están de acuerdo con el presente porque saben que hemos nacido para un futuro distinto y se ponen a construirlo (...). Porque estos son hombres con esperanza, porque son hombres cara al futuro, porque son fermento del mundo porque son cómplices de aquel Espíritu que ya en un comienzo agitaba la materia y hacía salir la vida de ella, junto con la luz (...). Quien libera a su hermano, aunque no conozca al Padre, hace la voluntad del Padre, es Hombre Nuevo" (32p17).

La construcción del socialismo implica la creación de este tipo de hombre: "es el hombre, sus valores, y la posición en la historia y por los demás. Y es aquí donde se impone la última opción ética de la persona por la revolución, única forma de vivir la fe y la esperanza en un **hombre nuevo**. Este hombre se va conformando en la lucha cuando ésta es humana, cuando hace resaltar las culturas, y la historia en este caso de Bolivia, que es nuestro pasado y nuestro presente" (16p14). A su vez se alude al "hombre viejo", pero en menor proporción.

d) Ser vanguardia

Aunque en menor dimensión que en otros escritos, ISAL plantea la noción de **ser vanguardia**. Si bien hay una confusión ya que ISAL no se quiere identificar a sí misma como "vanguardia", sí se trata de "ayudar a la formación para la acción en los grupos de vanguardia", de hecho se elabora todo un documento titulado "Cuáles deben ser las características de la vanguardia en América Latina?". Ser vanguardia no significa (como en el caso de Néstor Paz), ser los líderes revolucionarios e imponer sus decisiones al pueblo que tiene que seguir las órdenes de la comandancia, sino más bien se trata de entrar en diálogo con los oprimidos para ver conjuntamente posibilidades de liberación, "no tratar

a las masas como objetos suyos" diría Paulo Freire (15p6).

2.2. Acciones

El imperativo accional de ISAL será "**aplicar** nuestra fe a la **realidad social**" (30p58), lo que significa "**convertirse a los pobres**", que es convertirse a Dios: "Convertirse a Cristo es **comprometerse con los procesos de liberación** en los que está Cristo Señor, para **liberar al Cristo Oprimido**" (26-7). Esto trae consigo la lucha contra los ricos y opresores.

La perspectiva de ISAL es elaborar un proceso de **concientización de las masas**, dar formación ideológica, lo que va a lograr que las clases populares estén a favor del socialismo. Hay que agruparse en sindicatos y luchar desde ellos, con el fin de "tomar conciencia" (4p2) para la liberación. ISAL es privilegiada para la tarea: "ISAL, como exponente de las nuevas corrientes ecuménicas y comprometidas con la Iglesia Cristiana quiere **concientizar** al pueblo boliviano sobre las **transformaciones imprescindibles para el auténtico cambio de estructuras**" (10p2). También se afirma que "ISAL tiene absoluta certeza de que el único porvenir humano en Bolivia y de la misma América Oprimida radica en la **toma de conciencia de los trabajadores y clases oprimidas**" (10p3). Para ello, "ISAL quiere **fundirse** con todas las aspiraciones históricas de la clase obrera. Luchará por fortalecer e independizar sus organizaciones como la Federación de Mineros y la Central Obrera Boliviana" (10p3).

Con respecto a la cuestión humana, hay que "solidarizarse con los obreros y grupos más pobres del país" (2p2), "compromiso con el hombre, con el oprimido, con el marginado" (4p1). Se habla de "nuestra denuncia constante" (4p2). Las "huelgas y peticiones al gobierno", las cátedras, las acciones pastorales, etc. son acciones para buscar la justicia. ISAL debe "ponerse al servicio de las masas, para realizar junto a ellas el esfuerzo por la liberación, por la humanización" (19p1).

Sobre la violencia como acción para lograr los fines, no se la condena pero tampoco no se la apoya abiertamente; se afirma que "dudamos mucho de que el camino hacia esta meta pueda ser pacífico" (2p2); "nosotros no estamos en contra de la violencia, si ésta fuera la única salida. Pero no la magnificamos. No creemos que el revolucionario se prueba por el fusil, sino por **el amor que le mueve a luchar**. No nos gusta la violencia, aunque quizás tengamos que usarla. Pero esto no nos toca decidirlo a nosotros, tampoco el tiempo, el lugar ni el modo" (4p3).

Entre las acciones concretas también está el "defender nuestro hierro, estaño y toda la riqueza natural que pueda transformar las míseras condiciones en las que vive la mayor parte de los bolivianos" (9p1). Es decir cuidar los recursos naturales. En el plano estrictamente político, se trata de nacionalizar los distintos recursos en manos de potencias extranjeras para utilizar sus beneficios para el pueblo y no para la burguesía: "la ruptura con el imperialismo implica la **expropiación de todas la riquezas que actualmente están en poder de los monopolios extranjeros**. La expropiación es la única forma de resarcir al pueblo en sus legítimos derechos y evitar el intensivo y reciente saqueo de los recursos naturales" (10p1). Hay que consolidar la "revolución antiimperialista" y luchar por "quebrar la dominación" norteamericana. Esto se logrará sólo si el país cobra conciencia de su condición", a partir de lo cual "el país va a liberarse" (2p2).

Al hacer referencia al deber cristiano de luchar por los derechos humanos se sugieren las siguientes acciones:

"- La obligación de negar toda participación en la aplicación de torturas, presiones, violencias, demoras contrarias a los derechos de la persona y en general obligación de negar su ayuda a los regímenes culpables de tales prácticas.
- Obligación de manifestar su inconformidad con situaciones atentatorias a los derechos del hombre.
- Obligación de rebelarse y luchar contra los regímenes o grupos que hacen imposible a las masas populares gozar de sus legítimos derechos.
- Obligación de trabajar activamente a que el pueblo tome conciencia clara de esos derechos" (30p72).

En un documento de resumen de un taller de trabajo, ISAL propone las siguientes actividades para lograr el "cambio radical y profundo" de la sociedad:

1) Manifestar **rebeldía contra las injusticias**.
2) Trabajar en la **concientización** del pueblo con: programas de alfabetización, y publicación de una revista de ISAL que revele la situación de injusticia y que ayude a tomar conciencia.
3) Tener una **posición social y política de izquierda**, ser cristianos que apoyen la labor social, abandonando los servicios educativos o asistenciales a las clases opresoras.
4) Participar en programas de educación política.
5) Basar la **acción de izquierda en el Evangelio y difundirlo en "slogans" sacados de la Biblia.**
6) Ayudar a la **unificación de energías de izquierda**, dispersas en la Universidad, Iglesias, Partidos, etc.
7) Trabajar para **crear un puente entre clase campesina, obrera y profesionales**.
8) Tener **acción directa** sobre las estructuras, lo que hay que discutir son los mejores medios para hacerlo (entre ellos está la lucha armada, la lucha política, la concientización, etc.). (7p13).

Estos elementos van directamente con la idea de **intervención y participación** en lo social, es decir que el cristianismo los lleve a un compromiso con la transformación. Una actitud pertinente para ISAL es aprovechar "cualquier fenómeno revolucionario", explotar las contradicciones del sistema logrando el apoyo popular, y por tanto, tomando el poder para los explotados (5p1).

Por el contrario, las acciones negativas que son fruto y refuerzan el sistema capitalista son "la brutal **competencia entre los hombres** y la **creación de privilegios** para unos pocos en relación a la desigualdad deprimente de los demás" (1p1). El "deseo de distinguirse de los demás por la consumición, el tener y la ganancia de los intercambios comerciales tanto a nivel nacional como internacional" (2p1) también entran en esta calificación. Se condena las "formas tan inhumanas de explotación que creíamos superadas hace muchos años" (3p1). Se habla negativamente de "las masacres mineras, la ocupación militar de las minas, la supresión de las libertades sin las cuales es imposible la organización de la lucha obrera, la entrega de nuestras riquezas nacionales a la iniciativa privada nacional (arrenderos) y extranjera, el despido por causas políticas de los

trabajadores mineros y fabriles" (4p1).

2.3. Ayudantes y opositores

Como ya lo adelantamos, un elemento particularmente interesante es que el ISAL considera a la razón científica (lo racional) y la historia como elementos que están a su favor, y por tanto ayudan a sus fines:

> "El socialismo, como solución revolucionaria y de avanzada para Bolivia (...) no es la fórmula esotérica de un rito pagano, sino la **comprobación racional y científica de una necesidad histórica impuesta por el análisis socioeconómico y político de nuestra realidad**" (1p2).

Existe así una "Ley sociológica" que sugiere que "los países subdesarrollados pueden llegar más pronto a la revolución social..." (1p2). Es decir que la sociología vendría a ayudar natural e irreversiblemente a la Revolución.

Las figuras del Che y de Fidel aparecen en varias ocasiones otorgando palabras esclarecedoras a los de ISAL. Así como personajes cristianos como Camilo Torres y al final Néstor Paz Zamora (particularmente en el artículo de José Prats "Cambios recientes en la Iglesia de Bolivia" (28p6-7). También se acude, en el caso de Mauricio Lefebvre, a padres de la Iglesia como Juan Crisóstomo, Clemente de Alejandría, el propio San Pablo. (30p67-68).

Esto se ve reforzado con algunos documentos particulares eclesiales como los resultados del Concilio Vaticano II y otras enciclicas papales (notablemente las de Juan XXIII, Mater et Magistra, Populorum Progressio, etc). (2p1)

En la perspectiva regional, también aparecen los documentos eclesiales como ayudantes que iluminan el accionar, se hace referencia a la encíclica "Paz en la Tierra", "progreso de los Pueblos", los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) de Medellín 1968, el Manifiesto de la Nación Boliviana de la Iglesia Metodista, entre otros.

En un momento del discurso, algunos elementos religiosos funcionan como guías para la acción: "la Biblia y la fe cristiana nos enseña que debemos amar a nuestro prójimo" (9p1), por lo que "Biblia y fe" aparecen como ayudantes. También "nuestra conciencia" es algo que guía por el buen camino las acciones.

Siendo ISAL un grupo compuesto tanto por católicos como por protestantes, la noción del ecumenismo, y "la acción ecuménica comprometida" es un elemento central. De hecho, en ISAL se juntan distintas corrientes de cristianismo, pero la vez personas sin creencia. El punto de unión es más bien el proyecto socio-político, experiencia difícil de explicar si no es a partir de un ecumenismo militante que construye un espacio simbólico de encuentro mayor que las creencias particulares, y permite un diálogo abierto centrado en una búsqueda común (29p21).

En otro momento se hace mención a que el Estado del Derecho debe servir para mejorar la situación obrera. Se cita la Ley General del Trabajo (y en general "toda ley"), a la cual debían regirse los patrones, es decir se debería firmar un "contrato de trabajo" (3p1).

En esta reflexión, la empresa que no cumple con la ley es una institución que se opone a los fines de bienestar, así se la define en el documento: "Ha nacido ante nuestros ojos una nueva casta que medra vertiginosamente a costa de la explotación inhumana y vergonzosa de más de 1500 humildes trabajadores, que cifran sus ganancias en el esfuerzo ajeno y en la burla total, abierta y permanente de la Ley General del Trabajo, nuevos jerarcas que se embolsillan cada mes, libre de todo gasto, de 6000 a 10000 dólares: **LOS SEÑORES ARRENDEROS**" (3p3).

Para lograr el socialismo en Bolivia, hay que tener "un buen gobierno que empiece a socializar las riquezas del país" (8p3), por lo que la posesión del poder, y el poder como tal, es un mecanismo positivo para buscar los fines.

Existen algunos elementos teóricos importantes de mucha polémica en la época. Nos referimos concretamente al materialismo dialéctico y materialismo histórico (y por tanto a los textos de Marx, Lenin), como herramientas que ayudan a comprender y explicar la realidad "científicamente". El conflicto es una posibilidad de creación de cosas nuevas: "Del conflicto saldrá la vida como dialéctica de orden y crecimiento" (2p2). También aparecen algunos nombres clave y muy citados, tal es el caso de Paulo Freire y sus obras sobre "la pedagogía del oprimido", así como algunos textos revolucionarios.

Un oponente es la dominación americana, y la dominación nacional. Asimismo, se identifica a las "estructuras" -sociales y del capitalismo- como aquellas que anulan las posibilidades de que la buena voluntad cristiana pudiera ser eficaz. Hay entonces un "mercado internacional -que- nos paga a sueldo de esclavos" (2p2). Estas estructuras generan una "mentalidad individualista y opresora" (2p2) que precisamente impide el desarrollo de la solidaridad cristiana.

En algún momento, los medios de comunicación ocupan un lugar negativo en favor del sistema y en contra del socialismo: "existen muchas explicaciones absurdas del socialismo, hábilmente explotadas por los medios de comunicación al servicio de las clases interesadas en detener el progreso del país y mantener la injusticia reinante" (8p2).

Se habla de los "**guardianes del orden legalizado**" que son aquellos que creen respetar la ley y se refugian en ella cuando el pueblo pide "pan y dignidad", acusándolo de violento.

La alienación es otro elemento que frena el sueño de ISAL, y ésta aparece en tres esferas: económica, política y cultural. El primer aspecto se lo entiende como "la dependencia total de las cotizaciones de las materias primas en los mercados internacionales" (7p8), es decir que nuestro país produce materias primas que sirven a los países del centro. La alienación política se la entiende como la injerencia de países extranjeros que, a través de las burguesías nacionales, ejercen dominación tomando decisiones que van en contra de los intereses de la nación. La alienación cultural es la influencia de los Estados Unidos en Bolivia, en tres campos distintos: los programas de ayuda (que traen consigo una serie de valores y patrones culturales), cierto mito de la educación (como el instrumento que favorecerá el éxito personal), el estilo de vida (inculcar una manera de ver de los dominadores). (7p9y10)

Entre lo que se opone al proyecto socialista también tenemos "el choque de culturas, el bajo nivel político de algunos sectores del pueblo y sobre todo la falta de

educación y preparación" (8p3). Se critica entonces a los sistemas de educación, desarrollo o conducción política que favorecen al sistema injusto y no canalizan una conciencia socialista.

ISAL también identifica elementos que pueden obstaculizar el proceso de reflexión con las masas, se habla del "dogmatismo mecanicista", el "sectarismo", y una tendencia al "endurecimiento burocrático".

2.4. Actores sociales

Los actores privilegiados son los grupos empobrecidos. Hay que "servir a los intereses de los más pobres" (1p1) ya que "Cristo está en los pobres" (28p5). Se habla de las "clases oprimidas insurgentes", "la mayoría", "los obreros, los marginados, los oprimidos", "los sectores más populares de la nación", "los campesinos, los mineros, los habitantes de nuestros suburbios", "los trabajadores", en suma "el pueblo boliviano".

Son los obreros quienes deben asumir un protagonismo central en el país: "...esto pone a la clase obrera en una situación de responsabilidad nacional, fuera de los estrictos intereses de clase. Sus líderes, sus móviles, su lucha tiene que ser cada vez más pura y humana, respetando a todo hombre, respetando incluso al opresor como hombre, aunque nunca como opresor" (2p2). También se la propone como "**la clase más auténticamente liberadora del país**" (4p1), "en el proletariado **depositamos nuestra fe y nos entregamos en pleno a su causa** que es la causa más noble: es la causa del pueblo boliviano" (10p3).

Son los obreros los actores privilegiados del cambio. Dirigiéndose a ellos en un ampliado de la COB se afirma: "más aún, creemos que principalmente pueden agitar, subvertir y destrozar este orden injusto, quienes no gozan de él, porque sólo ellos pueden tomar plena conciencia de la alienación en que vive todo el país, sometido al imperialismo extranjero del dinero y del poder" (4p2) "**vosotros sois la praxis viva de la liberación**" (4p3), "el papel dirigente de los trabajadores en el proceso revolucionario de Bolivia abre la posibilidad más auténtica de liberación y desarrollo armónico e integral. **El control del poder por otras clases o capas sociales, distintas a los trabajadores, no es garantía de continuidad revolucionaria** y transformación completa de las estructuras" (10p1).

Pocas veces se menciona a los campesinos, y cuando se lo hace se refieren al "pacto militar-campesino" promovido por el gobierno, "la clase campesina rechaza el liderazgo impuesto por la pequeña burguesía desde el poder actual" (8p3). Los campesinos estarán siempre menos favorecidos que los mineros, quienes ocuparán un lugar simbólico privilegiado.

Entre otros actores sociales, se menciona a los universitarios y estudiantes, como parte del grupo liberador, aunque su rol no es particularmente activo.

Entre los actores negativos encontramos el "conocido arsenal de los "anticomunistas" y partidarios del injusto sistema capitalista" (1p1), "castas oligárquicas", "fascistas y ultra-reaccionarios" (1p3). Se habla de las "clases opresoras nacionales", la "burguesía -que- es una subclase integrada a la estructura de dominación del país, incapaz de cumplir su rol de hacer la revolución democrático-burguesa, o sea la revolución agraria y anti-imperialista (1p2).

En otro momento, los capataces, arrenderos y patrones también aparecen como negativos (3p1). Asimismo, "los burócratas -que- reciben sueldos comparables a los de países más avanzados" (4p2), son duramente criticados, así como los "ricachos, los directores de periódicos que defienden el statu quo, los generales", etc. (9p2).

También hay una autocrítica a la pequeña burguesía: "no creemos que la clase pequeño burguesa, de la que reconocemos formamos parte, pueda realizar la revolución", es decir que sólo la clase proletaria está autorizada y capacitada para hacerlo: "La clase trabajadora, mineros campesinos marginados urbanos, serán quienes realicen el verdadero cambio de estructuras" (9p2).

Entre los actores internacionales están los Estados Unidos y los "poderes extranjeros" (que como lo veremos, también fungen como los otorgadores de toda la negatividad), se dice por ejemplo que "no hay lugar a dudas. Hablar de justicia es ir contra "los intereses norteamericanos". Pero hablar de justicia es ir a favor de los "intereses de Dios"" (32p10). Se ve cierta valoración positiva de los países subdesarrollados "explotados del Tercer Mundo" (donde se puede dar con más facilidad la Revolución) en detrimento de los países desarrollados.

A nivel estrictamente eclesial, se identifican a los curas, obispos, monjas, pastores metodistas, religiosos de órdenes particulares (oblatos, jesuitas, maryknoll), metodistas, y otros sectores religiosos comprometidos con el "Evangelio" y con el pueblo como actores privilegiados y positivos.

2.5. Tiempo

El presente es considerado como un momento en el cual se superó una serie de taras del pasado. Cuando se menciona la explotación a los obreros, se la define como "formas tan inhumanas de explotación que las creíamos **superadas hace muchos** años" (3p1). Es decir que el pasado fue peor del presente, y el futuro será mejor.

El presente es de espíritu revolucionario, y se ofrecen las posibilidades de cambio real y concreto, no se puede esperar más, hay que comenzar ahora, no puede posponerse ni un día más la situación de injusticia (4p2): "Cuando hablamos de tareas revolucionarias, no usamos un slogan simplemente. Vivimos la angustia de nuestra patria y nuestro continente. Creemos que **su situación es revolucionaria**, digamos o no esta palabra. Que las injusticias y la opresión **en que hoy se desenvuelve nuestra historia, han llegado al colmo** (...). **No es posible esperar cuando la gente se muere de hambre**" (4p2) "Es verdad que en ciertos momentos la liberación tiene un sentido urgente y total, porque son los pilares de la sociedad que hay que remover. **Y es la situación presente, situación revolucionaria en nuestro país**, en el continente, en el tercer mundo..." (4p3).

Se ve cierta valoración del futuro, en la espera de que pronto se pueda lograr el socialismo, se participa de un camino cuyo avenir mejorará: "Puede aseverarse que el campo socialista es (...) una multiforme experiencia de **tránsito** del capitalismo al socialismo maduro" (1p1). En otro pasaje se dice que se busca un mejor "futuro de nuestro pueblo" (2p2). Se debe tener atención porque "los errores del pasado no tienen que repetirse en el presente y en el futuro" (10p3). Se afirma que están en un "camino hacia un futuro que hay que construir. Pero a este futuro se lo reconoce como contagiando al presente y, sobre todo, capacitando al presente para que sea el origen y la causa del **futuro**

esperado" (26p1).

En un pasaje se afirma que "no creemos que los sistemas de educación, desarrollo, o conducción política **actual** tiendan a favorecer esta conciencia del pueblo para **hacer su futuro: el socialismo**"(8p3), desvalorizando el presente y sus estructuras, y valorando el futuro ligado al socialismo. También se afirma que se busca un "mañana mejor" para la familia boliviana.

2.6. Espacio

Sobre la cuestión geográfica y territorial, se identifican distintas dicotomías: Estados Unidos (imperialismo) / Tercer Mundo (América Latina y Bolivia), y el campo socialista (Europa del Este y Rusia) / campo capitalista.

En esta misma dirección, se diferencia los países de la periferia vs. los del centro; los de la periferia son los explotados por los del centro, por lo que se valoriza positivamente a los primeros y negativamente a los segundos.

En el ámbito latinoamericano, se hace referencia a Cuba como un espacio particularmente ejemplar de socialismo, que "rompió definitivamente los lazos de dependencia y la explotación imperialista. El ejemplo de Cuba debe estimularnos a un compromiso creciente por la liberación de nuestro país y de nuestro continente" (14p1).

Hay una valoración del espacio sindical, que en principio es el lugar de concreción y creación del hombre nuevo. Este espacio luego se expande a lo nacional, a América Latina, el tercer mundo, y finalmente al mundo entero.

En cuanto a la percepción espacial, la visión centrista sugiere que el poder está en el centro, y el pueblo en la periferia. Por eso la tarea es llevar al pueblo marginado hacia el centro. A su vez, hay una constante apelación a que ISAL no pretende estar por encima de los pobres, sino involucrarse con ellos, no tener una "presencia tipo magistral", sino de solidaridad y vertical. Por ejemplo para servir a los mineros "**no es posible hacerlo desde arriba**, sino tratando de participar en sus problemas **como igual**, como amigo, y tal vez lo más importante **como oprimido** juntamente con ellos" (22p1), "...entre personas y grupos humanos no pueden existir la dominación unilateral de unos por otros, ni la dependencia servil de unos respecto a otros; sino que debe existir más bien esta igualdad de condición en que unos y otros sirven y reciben servicios" (7p11). Sólo así se tiene una verdadera relación evangélica con los pobres.

La percepción espacial es de valoración vertical centrista: "subir las mayorías al poder" (25p1); y de la horizontalidad: "estar codo a codo con los obreros", en desmedro de la periferia y la verticalidad. La lucha es precisamente por reorganizar esta distribución, y quienes aparecen en la periferie, "entren" al centro del poder.

2.7. Destinador

Cristo aparece como aquel que legitima todas las opciones y alternativas: "Hoy más que nunca, somos conscientes de que Cristo no vino a traer la paz, sino la espada, y que esa espada divide a los mismos cristianos, a los sacerdotes, y aún a veces a la jerarquía, entre opresores y oprimidos. Sólo la lucha por la liberación va a decidir cada vez mejor,

quien está en cada lado" (4p3). Cristo tiene el mágico poder de definir lo bueno y lo malo.

Dios entra en escenario porque es quien da el mandato de amar al hombre: "Ese es el hombre al cual **Dios nos enseña a amar**". (9p1). También se propone que "la vocación redentora y el llamado de Dios es más fuerte que las voces de la inconsciencia humana" (9p3). Dios es para ISAL, apoyándose en citas bíblicas, "el libertador de los débiles y oprimidos". Por ello también Dios es el que hará un "juicio divino sobre los opresores" (13p1).

El destinador negativo está caracterizado claramente por el injusto "sistema capitalista liberal", el "imperialismo del dinero":

> "**Todas las estructuras, bajo el capitalismo**, conducen al hombre a tener más dinero, más comodidades, más aparatos electro-domésticos, etc., lo cual conduce a una brutal competencia entre los hombres y a la creación de privilegios para unos pocos en relación a la desigualdad deprimente de los demás" (1p1).

El capitalismo es el origen de toda la negatividad del sistema simbólico, "el capitalismo, incluso con todas sus reformas, es necesariamente negativo" (29p21). Las relaciones de explotación surgen del capitalismo, y son el origen de explotación y violencia. Este sistema perverso se expresará también en otros denominativos concretos como los Estados Unidos, "el pentágono" (se afirma por ejemplo que hay que "romper los nexos con la **dominación extranjera, causa fundamental de nuestro atraso**" (10p1)).

2.8. Búsqueda vital

La búsqueda final de ISAL es instaurar el socialismo para Bolivia, estructuras sociales de justicia y sin explotación, lograr el "bienestar en la sociedad boliviana y latinoamericana", la "liberación de los oprimidos", la "búsqueda de justicia" (4p1). Al calor del evangelio se pretende "una vía para la liberación y cambio rápido de las estructuras opresivas del continente" (29p22). Lo que es una premisa divina: "La voluntad del Padre es la liberación del hombre" (32p17).

"El país va a liberarse" del injusto sistema en que estamos. Se quiere una sociedad donde todos puedan "ser humanos": "no es posible esperar cuando la gente se muere de hambre o no puede llegar **a ser una persona humana**", se trata de "reemplazar la estructura capitalista por una organización social distinta (...) que permita superar las condiciones de atraso y dependencia, y construir una nueva sociedad donde el hombre tenga plena libertad para desarrollarse, fuera de las formas enajenantes que impone el sistema actual" (10p1), y esto se concentra en el dirigirse hacia el socialismo:

> "**Creemos en un sistema socialista, como la única alternativa histórica en este momento para desarraigar el capitalismo que nos explota**, pero nos damos cuenta de la situación histórica que vivimos y reconocemos que todavía no ha llegado el tiempo, pero **el pueblo avanza de una manera irreversible en este proceso de liberación**" (9p2).
> "El campo socialista no es una experiencia única y excluyente sino que es la demostración de un polimorfismo de vías no-capitalistas para **llegar al objetivo de una sociedad sin explotación del hombre por el hombre y sin dominación de una nación sobre otra**" (1p1).

"Un proceso democrático sólo puede triunfar a condición de romper fundamentalmente, con las fuerzas opresoras y transformarse en un **proceso de tipo socialista**. Solamente si la clase explotada **tiene el poder**, puede garantizar la marcha de la revolución y profundizar la posible brecha democrática abierta" (10p2).

Se busca un gran "cambio radical, profundo y acelerado" de las estructuras sociales (7p13), luchar contra el status quo. La idea central que recorre el espíritu de ISAL es la **transformación**, que se la entenderá por un lado con una dimensión social ("es necesario cambiar radicalmente los modos de producción alienantes" (13p1)), y por otro con una dimensión individual (transformar a los individuos para tener un nuevo hombre).

Sólo el socialismo permitirá la creación de una identidad individual diferente, un hombre nuevo. Es un camino hacia nuestro verdadero yo: "Sólo el socialismo permite que lleguemos a ser nosotros; y sólo la lucha nos descubrirá, al independizarnos, nuestra verdadera esencia" (16p14). Es un cambio de actitud y mayor humanización del hombre ("esfuerzo por la liberación, por la humanización"(19p1); "la iniciativa de liberación total del hombre" (28p3)).

El socialismo "no es sinónimo de partido único sino de inexistencia de los partidos y de la política, expresión de la lucha de clases, por la **disolución de las clases en una demografía unida, fraterna y libre**. En el momento de la revolución, las clases oprimidas insurgentes necesitan de un nuevo tipo de Estado, no sólo de gobierno, basado en las organizaciones vivas de las masas, para **quebrar la resistencia de las clases opresoras derrocadas**" (1p2).

La búsqueda del socialismo en el país se une a la expectativa continental de un socialismo para América Latina:

"Al hablar de socialismo para Bolivia, ISAL habla del socialismo para América Latina, tomando a Bolivia como una parte del todo. América Latina, probablemente llegará a su estructuración como Nación-Continente, sueño de Bolívar, sólo a condición de quebrar la dominación del imperialismo norteamericano, hecho que plantea la necesidad de **consolidar** la revolución antiimperialista, lo que sólo puede ocurrir con **el advenimiento del socialismo. Así, la tarea de la unidad nacional latinoamericana se hará por medio del socialismo latinoamericano**" (1p2).

ISAL caracteriza al socialismo como cristiano y humanista:

"ISAL (...) preconiza el socialismo de contenido **humanista y liberador donde, explícita o implícitamente, está incluido todo el humanismo bíblico y cristiano**, esto es, un socialismo con amplias libertades democráticas pero sin explotación nacional y social, de pluralismo político entre las corrientes que planteen diversos caminos de realización del socialismo y de libertad religiosa, diálogo entre creyentes y no creyentes, puesto que **los valores de la ética cristiana sólo podrán expresarse, con plenitud, en una sociedad de hombres que se sientan y obren como hermanos**, por no tener látigos en las manos o cadenas en los pies" (1p3).

Desde el cristianismo, la búsqueda es por una "justicia social como exigencia

bíblica", "nadie que se llame cristiano puede hoy dejar de oír la **demanda bíblica de justicia**", por lo que ese clamor es una opción definitiva. "Ahora y siempre lucharemos por **la justicia entre los hombres**", se exclama en esa dirección. (9p1).

La revolución que propone ISAL está marcada por valores cristianos: "Nuestra revolución tiene que ser hecha con sinceridad, con altura, **con humanismo**, y no puede caer en la revancha personal, en el oportunismo político o en el sectarismo de los partidos tradicionales, más interesados en su propio partido que en la nación y el proletariado. **Nuestra revolución debe partir del amor, no del odio**. Una revolución no es un optimismo barato ni una exaltación, **sino una esperanza**, porque no es tarea de un día de unos años..." (4p2).

En algunos momentos, aparece el como una búsqueda el "amar a nuestro prójimo", lo que sería una necesidad vital. Aunque con menor énfasis que otros temas, los derechos humanos son pronunciados por algunos miembros de ISAL, se buscan argumentos en las encíclicas papales que respalden esta posición.

Además, una apuesta de ISAL es la idea de la "promoción comunitaria", que estaría dentro de la concepción de socialismo. Socialismo así buscaría "la igualdad de oportunidades y el empleo de las mejores cualidades para un servicio a la comunidad...". Se trata de dar "el poder a quienes más necesitan reivindicar su derecho de ser auténticamente humanos en la comunidad", que son los grupos marginalizados (2p1).

ISAL pretende que "el proletariado tenga el poder" (4p3). La "toma del poder" por parte de los explotados es objetivo que solucionará los problemas: "hay sólo un gobierno legítimo: el pueblo, las mayorías que sufren la explotación en su carne y que deben liberarse definitivamente..." (17p1).

El socialismo es la única opción posible: "no hay por tanto terceros caminos hacia el socialismo que no sean los del mismo gobierno socialista del pueblo" (8p3).

Lo contrario al socialismo justo es el capitalismo injusto, que se caracteriza por "la propiedad privada de los medios de producción, del afán de consumo y lucro y de la llamada iniciativa privada que nosotros calificamos de egoísmo ciego y verdugo" (4p1).

3. Cuadros analíticos

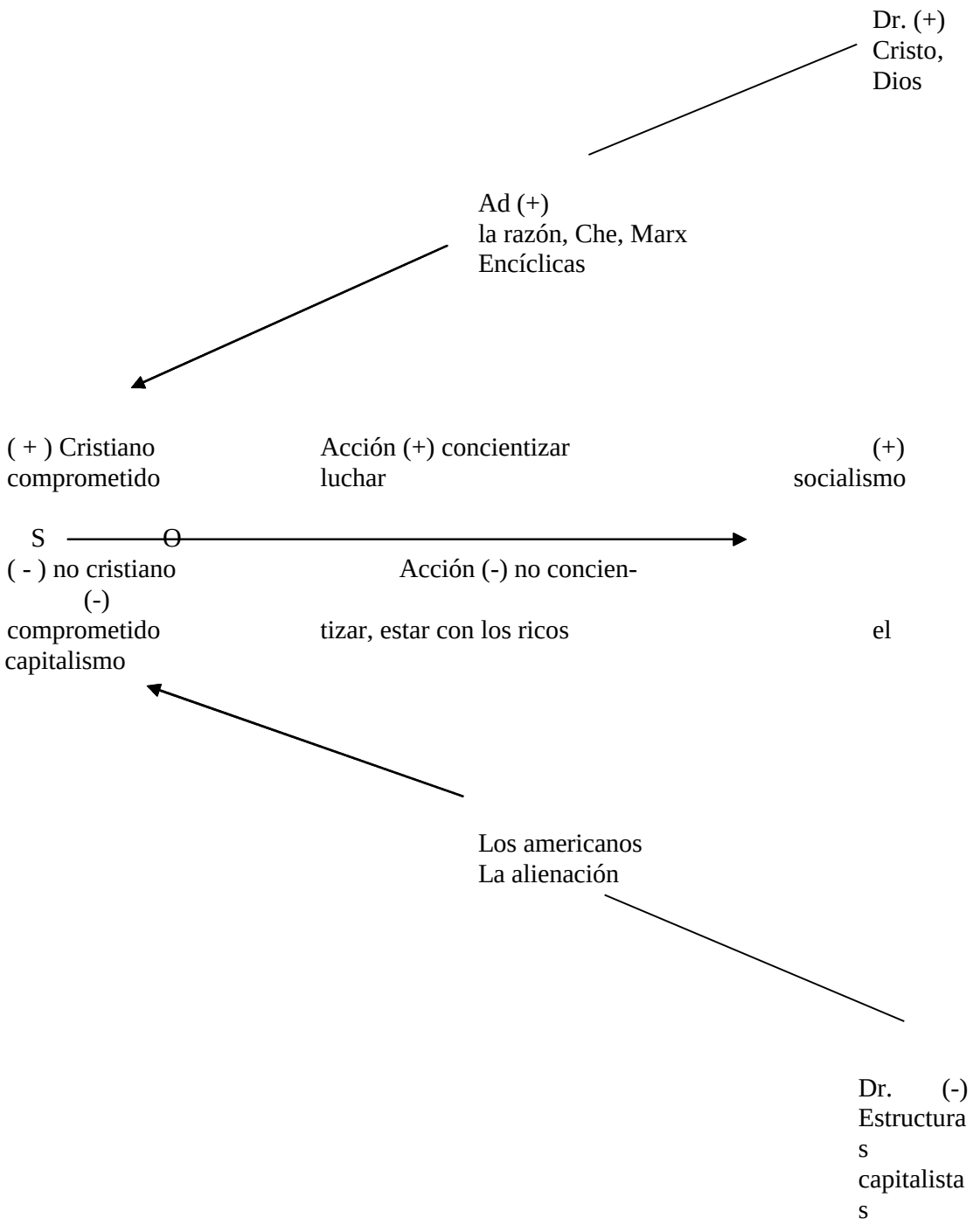
3.1. Cuadro sintético del orden simbólico

EL ORDEN SIMBOLICO

	(+)	(-)
Relación con el sí	- "ser más" - ser cristianos comprometidos - luchadores hasta el martirio - ser fiel al evangelio - ser consciente de la injusticia - Hombre Nuevo - ser vanguardia	- "tener más" - ser indiferente - no luchar contra el status quo - inconsciente de la injusticia - ser infiel al evangelio - no ser vanguardia
Acciones	- Concientizar a las masas - Convertirse en pobres - Luchar contra los ricos - Tener posición de izquierda - Acción directa sobre las estructuras, intervenir en lo social, sindicatos - Lucha por derechos humanos	- no concientizar a las masas ni ponerse a su servicio - estar a favor de los ricos e intereses extranjeros - ser de derecha
Ayudante /Oponente	- La razón sociológica y científica - El Che, Fidel, Camilo - Marx, Lenin, Freire - La Biblia, las encíclicas - Ecumenismo - Materialismo histórico y dialéctico	- los americanos - la alienación económica, cultural y política - sectarismo
Actores	- Los pobres - La clase obrera - Los campesinos - Los estudiantes - Tercer mundo	- los ricos - la burguesía y pequeña burguesía - los anticomunistas - Estados Unidos
Tiempo	- Presente - Futuro	- Pasado
Espacio	- Tercer Mundo, A.L. - El sindicato - El centro, arriba - Horizontalidad-verticalidad	- Primer Mundo, E.U. - la periferia, abajo - verticalidad
Destinador	- Dios - Cristo	- estructuras del capitalismo
Búsqueda Vital	- El socialismo (sociedad sin	- el capitalismo (sociedad con

	explotación) - La liberación de los oprimidos - El poder para los obreros - Sociedad cristiana de justicia	explotación) - el poder para la burguesía - sociedad no cristiana

3.2. El esquema de la búsqueda



CONCLUSIONES

En el transcurso de estas páginas hemos recorrido analíticamente la historia de un grupo de la Iglesia boliviana que tuvo un rol muy importante en los años 60. El objetivo del texto fue comprender cómo se dio el proceso de transición simbólica en este grupo que, empezando con un discurso muy cercano a la Doctrina Social de la Iglesia, terminó proclamando el socialismo como única vía para el país.

Es evidente que este no fue un caso aislado. De hecho ISAL fue una organización creada en el exterior y cuyo centro no estuvo en nuestro país. Lo interesante es que probablemente sólo en Bolivia ISAL tuvo una trascendencia e importancia política fundamental. En ningún país alcanzó ese nivel de convocatoria, apoyo popular e influencia. Esto se debió, en gran parte al proceso social por el cual atravesaba la ación, un tiempo de mucha movilización social.

La experiencia ISAL murió con el golpe de Bánzer. No sólo porque Mauricio Lefebvre fuera asesinado el día de la revuelta, sino porque la mayoría de sus miembros tuvieron que salir exilados al extranjero, provocándose así una estampida de los principales activistas político-religiosos.

Hay que señalar que el eco de ISAL-Bolivia llegó hasta distintos países latinoamericanos. Por ejemplo es difícil comprender "Cristianos por el Socialismo" en Chile sin pensar en el proceso de finales de los 60 en Bolivia. Sin embargo, queda claro que en Bolivia la dictadura tocó fuerte a este grupo, que no se pudo reorganizar más. De hecho varios de sus miembros no sólo dejaron el país, sino que años más tarde también colgaron la sotana, y con ella algunas motivaciones religiosas.

Los acontecimientos de Teoponte también jugaron un rol importante a nivel psicológico en los sacerdotes de ISAL. Algunos se sintieron culpables, y cargaron ese sentimiento hasta el final de sus días. Tal fue el caso de José Prats, quien siendo entrevistado en 1997, casi 30 años después, no dejaba de mostrar cierta culpabilidad por los jóvenes muertos en las guerrillas; culpabilidad, claro está, no justificada desde ningún punto de vista.

En lo que sigue quisiéramos hacer un breve recorrido analizando cada uno de los planos de percepción para ver cómo se dio su desarrollo.

La relación consigo mismo

La relación con el sí estuvo marcada por el tomar riesgos, hacerse boliviano, tener consciencia, lo que se concretizaba en ser misionero. El que no era misionero era visto negativamente. En los tiempos de ISAL el sí estaba calificado por el compromiso, ser luchadores, ser conscientes de la injusticia, ser vanguardia y Hombre Nuevo.

Hay que notar que se vivió un importante cambio donde en un principio el sí era más bien una persona volcada hacia un logro personal que luego se convierte en algo social. Al final, ingresa incluso la noción de Hombre Nuevo, que viene del Che pero que será resignificada con contenido cristiano. Ahora bien, es claro que este es uno de los planos que menos se modifica, desde un inicio hasta el final se trata de "ser misionero", lo que varía es algún contenido.

Esta situación se puede dar gracias a que la Iglesia en ese momento "permite" que un grupo sea misionero en su interior y que tenga una visión diferente, de lo contrario hubiera sido muy difícil pensar en que la imagen de sí siga vinculada a la institución eclesial y no se produzca una ruptura mayor. Diríamos que si la Teología de la Liberación no rompió con la Iglesia Católica, fue porque ésta le permitió que mantener una imagen de "deber ser" pero ahora modificada con nuevos elementos.

Acciones

En un principio la misión central era salir de misión, predicar sermones, realizar los sacramentos. Al final se debía concientizar a las masas, convertirse en pobres, luchar contra los ricos y tener una acción directa sobre las estructuras.

Lo interesante a destacar es que se mantiene cierta simpatía hacia las acciones con los pobres, que es una matriz inicial que no cambia, pero ahora sale del escenario toda la dimensión sacramentalista. Para ISAL bautizar, que la gente vaya a misa o participe en cultos ya no es importante para lograr el Reino de Dios, sino más bien se trata de encaminar las acciones a la intervención sobre lo público, que implica intervenir sobre lo político.

Ayudante/Oponente

En un principio los ayudantes eran la fe, el evangelio, la formación religiosa, la doctrina social de la Iglesia, y los oponentes el marxismo, el comunismo, el protestantismo, el alcohol. Luego los ayudantes son la Biblia, las encíclicas, pero a su vez la razón científica y sociológica, figuras como el Che, Fidel Castro, etc. Los oponentes son los americanos, la alienación.

Aquí se vive un cambio fundamental. Lo que en un principio era un oponente, ahora aparece como ayudante. En efecto, si al inicio el comunismo ateo era una amenaza, luego se convierte en un aliado. El discurso va a ser que no importa la posición ideológica del otro, "la unidad que sirve es la que nos une en la lucha" parecería ser la frase que recorría los corazones de estos misioneros. Para la acción social ya no se privilegia a la creencia religiosa, sino a la perspectiva política: el ateo puede ser un amigo siempre y cuando sea progresista; y el cristiano puede ser un enemigo si, a pesar de creer en Jesús, está en contra del socialismo y la revolución.

En cuanto a los oponentes, aparecen nuevos actores como los americanos, la alienación, que no habían sido consideradas y que ahora tienen mucha fuerza.

Actores sociales

En un principio se habla de los pobres, los mineros, los habitantes de lugares alejados. Luego se hace referencia a los pobres, la clase obrera, los campesinos, los estudiantes, y como negativos de habla de los ricos, la burguesía, los anticomunistas.

Lo que se mantuvo fueron los pobres como grupo que siempre está presente. Pero donde sí vemos una muy importante diferencia es en el ingreso de la noción de "clase" obrera, así como los estudiantes. En lo negativo aparecen con claridad los ricos y

explotadores, que en parte son enemigos y causantes de los males de la sociedad.

Tiempo

Al inicio no hay una percepción clara del tiempo, ni a favor ni en contra. Esta aparece al final cuando se valoriza positivamente al presente y futuro en desmedro del pasado.

No es casual que primero no tenga mucha importancia el tiempo. Lo claro es que la visión escatológica de la historia entra en acción luego de algunos años, cuando toda la sociedad vive con fuerza un espíritu casi milenarista que espera la redención del socialismo. Ahí la percepción temporal tiene mucho sentido, pues el tiempo es un aliado que naturalmente conducirá al socialismo, lo que antes no estaba claro.

Espacio

Se opta por la parroquia, el mundo religioso y los lugares alejados. Ya en ISAL se valoriza el sindicato, el Tercer Mundo, cierta verticalidad y cierta horizontalidad.

Es interesante destacar cómo al principio se promueve mucho el interior de la Iglesia en desmedro del exterior. Pero se valoriza el exterior del país (ir a lugares alejados) como espacio privilegiado pero siempre dentro de la Iglesia. Es como querer partir a conocer nuevos mares que necesitan de uno pero siempre mantenerse al interior de un barco, difundiendo sus ideas. Lo que se puede destacar en ISAL es que, finalmente, se mantiene un espacio más puro y de salvación, pero ahora éste es el sindicato, o sea un lugar público donde los trabajadores (ahora actores más puros) tienen su lugar de acción. Antes se valorizaba la parroquia como lugar de contacto con Dios, ahora se valora la Central Obrera o el Centro Educativo. Se repite la tensión, pero se cambia el contenido.

Destinador

Quizás este es el eje que no cambia prácticamente nada. Se hace constante referencia a Cristo, Dios, El Señor, la Virgen, casi sin distinción en uno u otro momento. Es la imagen más fuerte del orden simbólico y de la cual se hace menos transformación. En parte la razón está en que los de ISAL no hicieron teología en sus textos y por lo tanto no hablan mucho de las características de su divinidad.

Hay que destacar sin embargo que al final del discurso aparece el capitalismo y sus estructuras como un elemento que podría concentrar la negatividad. Es el único cambio, pero bastante develador.

Búsqueda Vital

En un principio se quería salvar al mundo del comunismo, se quería la salvación, recristianizar la sociedad, salvar almas, hacer conocer a Jesús. Luego se busca el socialismo, liberar a los oprimidos, el poder para los obreros y finalmente el socialismo.

Es claro que en este eje no cambia la intención de liberar a la sociedad, sólo que primero hay que liberarla de la negatividad que tenía el comunismo, ahora hay que liberarla de la injusticia y la explotación. La tensión libertaria no varía, lo que cambia es el

contenido de qué significa liberar, y eso sí es particularmente diferente.

*
* *

Como podemos ver, la transformación en ISAL fue intensa. Quizás lo más importante es destacar que la estructura simbólica se modifica poco en toda la transformación, lo que sí cambia es el contenido. Esto se complementa muy bien con la idea que hemos sostenido en otros capítulos que existe una "matriz profunda" que difícilmente se modifica en el orden simbólico. De hecho a nivel subjetivo el sujeto realiza los cambios que pueda para tratar de salvar lo más profundo de sí, aquellas estructuras que le soy muy difíciles para modificar, y que prefiere sacrificar otros elementos antes que transformarlas.

Eso pasa con los misioneros de ISAL, para salvar su visión de ser misioneros y quedarse en la Iglesia, dejan que su contenido fluya con el viento de las ideas socialistas que flotan en ese momento en la intelectualidad nacional, pero eso les permite mantener su estructura aprendida en la infancia.

Este precioso proceso histórico por el cual atravesamos en aquellos años, difícilmente se repetirá, pero es claro que aquellos intensos meses fueron de los más activos, donde creer era dar la vida, y eso sí tuvo un gran valor para nuestra historia.

CAPITULO V

LA EXPERIENCIA DE MAURICIO LEFEBVRE

"En determinado momento, sin duda, es el héroe solo el que representa a la sociedad entera (…). Pero el héroe existe después del heroísmo y no antes de él"

René Zavaleta, *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*

INTRODUCCION

Mauricio Lefebvre llega a Bolivia en febrero de 1953. El sacerdote oblato forma parte del enorme grupo de relisiogos que vienen al país respondiendo al llamado que había hecho la Iglesia Boliviana por la falta de vocaciones locales.

Volcamos la atención a su caso porque es el único miembro de ISAL que presenta una documentación particularmente rica con cartas originales de la época, pues solía escribir periódicamente a sus amigos en Canadá. Así, podemos ver detalladamente los procesos de transición y evitamos la relectura de los hechos. El sacerdote de origen canadiense, fue uno de los principales gestores de ISAL, por lo que su experiencia nos es muy ilustrativa. De hecho lo tomamos como un caso paradigmático que, al igual que Néstor Paz Zamora, nos ilustra los procesos de convresión por los que atravesó el poaís en aquellas agitadas décadas.

Para esta tarea hemos dividido el trabajo en dos etapas de la vida de Lefebvre. Primero los años 50, su llegada a Bolivia y sus primeras impresiones. En esta etapa analizaremos las cartas inéditas de Mauricio desde 1953 hasta 1961. La ventaja de este cuerpo de documentos es que mantiene el mismo estatuto teórico, lo que facilita el análisis. La revisión minuciosa de fechas se la puede hacer consultando el anexo 2.

En la segunda parte pretendemos analizar un período distinto en la vida de Mauricio Lefebvre. Como veremos, a partir de los años 60, empieza un proceso de transformación en su discurso, con elementos que incorporan reflexiones diferentes a las de la primera época de su estancia en Bolivia.

Hay que recordar que en 1962 Lefebvre viaja a Roma a realizar algunos cursos, y le toca vivir el inicio y desarrollo del Concilio Vaticano II, entra en contacto con múltiples sacerdotes latinoamericanos, viaja al Perú, está en un kibutz en Israel, etc. Es un tiempo particularmente agitado en la vida religiosa a nivel mundial, por lo que tenemos una transformación muy particular en los referentes simbólicos del misionero oblato.

Lefebvre estará involucrado en el proyecto Plan de Urgencia para América Latina, llamado también Movimiento por un Mundo Mejor, impulsado esencialmente por el Padre Lombardi. El año 1963 Lefebvre va a Lima, luego se traslada a Roma y finalmente, en 1966, llega nuevamente a Bolivia donde trabaja hasta su muerte.

Este es un período previo al discurso más radical de ISAL. Los documentos que hemos recolectado para el análisis son las cartas a sus compañeros canadienses desde julio de 1962, hasta diciembre de 1970, última comunicación antes de su muerte en agosto de 1971. También hemos incorporado al corpus analítico una serie de artículos publicados en los órganos de difusión de los oblatos en Canadá (véase anexo 3)[332]. Los dos tipos de

[332]Para facilidad de la lectura, en las citas tomadas de las cartas publicadas en el documento *Le courrier de Maurice Lefebvre* que van de pascua de 1963 a diciembre de 1970, se

documentos poseen un estatuto teórico diferente, en la medida en que los primeros son cartas hacia amigos, y los segundos son más bien escritos públicos. Sin embargo, se mantiene el espíritu de comunicar a un grupo extranjero cómo está viviendo su misión religiosa en Bolivia. Los documentos de Lefebvre publicados en las revistas bolivianas han sido incorporados al cuerpo analítico de textos de ISAL, ya que pertenecen a un estatuto similar, por lo que serán utilizados en el conjunto de la producción grupal y no como un caso particular.

I. Los años 50: la llegada a Bolivia y sus primeras impresiones

1.1. Principales ejes discursivos

El ingreso de Lefebvre al país es por el tren de Antofagasta. Su primera impresión serán los perros en las calles, lo que marca la gran diferencia social y de pobreza con lo último que había visto: el aeropuerto de Miami.

Desde un principio es evidente el choque cultural que viven los misioneros. Por ejemplo Lefebvre dice: "Para ser diferentes a nosotros, esta gente no son peores que nosotros. Si un misionero boliviano trabajara en el Canadá. No encontraría a mis compatriotas de manera muy diferente a los de su país?" (p. 8).

Le preocupa así la mezcla de religiosidades. No está de acuerdo que en las fiestas católicas ingresen otros elementos de superstición: "La religión de nuestros pobres está mezclada y tiene muchas supersticiones, los **santos pasan antes que los sacramentos**, y delante de Dios; **lo accesorio delante de lo esencial**" (p. 25). Ante esta situación acude al fortalecimiento de las divinidades católicas, "es la **santa virgen la que preservará la ortodoxia de mi gente**" (p. 26). En algún momento se habla de que la población de la región de Carangas había asesinado a dos brujos, la reacción de uno de los oblatos es "esos pobres primitivos son capaces de todo". (p. 52).

A pesar de este desencuentro cultural, Lefebvre afirma que Bolivia es "un país desprovisto de todo y que tiene una inmensa **necesidad de mí**" (p. 17).

> El primer problema con el que se enfrenta Lefebvre es la bebida. El consumo de alcohol es uno de los aspectos que más le impacta desde el inicio de su estancia. Y lo que más le molesta es que se lo utilice en momentos religiosos: "desgraciada tradición, que se la llama religiosa", no es más que un pretexto para la bebida. Queda impresionado con que "se la pasan bebiendo cinco días completos" (p. 14), "grandes etapas de la vida y del año se marcan al calor del trago" (p.28). "El trago no es sólo para las fiestas de los santos. Con menos insistencia, beberán en el bautismo, un primer o segundo aniversario, un matrimonio, un nacimiento, una defunción, una misa de aniversario, etc., etc..." (p. 28), y en esas fiestas se solicita la participación de un sacerdote! La religión así se reduce a "las fiestas de los santos complementada con el alcohol!" (p. 53).

Los efectos negativos del alcohol son evidentes, así narra la experiencia:

---

pondrá el número de página al lado y entre paréntesis. Las demás citas se las mencionará a pie de página.

"Hoy es sábado de paga. Desde las tres de la tarde, se empieza a ver hombres ebrios. Esta noche será peor: estarán en grupos por centenas, hombres y mujeres, en las chicherías; pasarán en grupos por las calles serenateando y titubeando; una vez en el hogar, se pelearán e insultarán hasta que el comisario de policía los detenga y los pegue por insultar o robar; algunos, al caer, caerán también sus hijos que están en sus espaldas; otros niños morirán de coqueluche o de fiebre porque... no hay nadie que se ocupe de ellos" p. 28.

El alcohol es visto por Lefebvre como "una gran ofensa a Dios y a la naturaleza del hombre" (p. 29). Se queja porque es un muy mal ejemplo para la educación de los hijos. El espectáculo para los niños al ver a los padres en las calles no es nada incentivador. ¿Por qué se da esta situación? se pregunta Lefebvre, y hecha la culpa a distintos elementos: La tradición, en nombre de ésta se hace mucha chicha y se celebran ritos que son ancestrales; la precaridad de la vida, viven en lugares inhumanos, espacios muy pequeños, esperanza de vida limitada, etc; la falta de cultura y recursos materiales; la poca esperanza de vida que no les "deja ningún gusto por organizar su vida" (p. 30).

Lefebvre inicia una abierta batalla contra el alcohol: incentiva fiestas religiosas sin bebida (lo que no progresa positivamente), en una ocasión compra una chichería y la convierten en un centro de recreación anti-alcoholismo, etc. Pero la batalla más grande será la creación de un Centro Cultural y Recreativo donde la gente se pueda divertir de otra manera. Para la construcción, acude a sus amigos canadienses a que se solidaricen enviando dinero.

Es interesante notar que en las cartas de Lefebvre a sus amigos vemos un cierto tono de reproche y culpabilización que es utilizado para justificar su colaboración económica. Cuando les pide dinero, se argumenta que "no se puede dejar morir de hambre a 20.000 almas que necesitan de iglesia, de Centro social y de sacerdote". Los exhorta a no ser indiferentes ante el sufrimiento del pueblo boliviano y que otorguen algo de plata: "Queridos parientes y amigos: "la plata, está en los bancos..." - hace referencia a una carta que él había escrito a su superior-, pero también está, en parte, en vuestros bolsillos (...). -No debemos caer- en la inercia. ¿Tienen piedad de 20.000 almas que necesitan de nosotros?". El mensaje es: si tienen piedad, donen dinero; y pregunta final: "¿Es culpa de esa pobre gente ser más pobres que ustedes a nivel espiritual y material?" (p. 96-97).

Este discurso va a estar presente en su toda su reflexión futura, como lo veremos a continuación.

2. Análisis del simbólico social

2.1 Relación con el sí

Un aspecto particularmente importante es ser misionero. Cuando escribe a sus amigos dice: "recen por su misionero para que todos los días dé un verdadero ejemplo de amor sobrenatural, que no haga diferencia entre la gente educada y los malos alumnos, la gente sucia y la gente limpia, personas bondadosas y personas egoístas; para que en mí, todos descubran a Cristo y se sientan atraídos por él" p. 50.

Lefebvre aclara que no todos deben ser sacerdotes, pero que "todo cristiano tiene

que ser misionero" (p. 58), de una u otra forma. Su propia opción, es ser un "buen sacerdote", "un buen oblato" (p.1), que será aquel que tenga la necesidad de "trabajar por Dios" (p. 55), el que pueda "dar un poco de luz a la gente" (p. 17). Este camino está lleno de duros sacrificios que implican cargar la cruz que Cristo tuvo en sus espaldas: "la vida del misionero está llena de duros sacrificios que no son fáciles (a veces comer mal, o ser atacado por las pulgas), pero hay otra cosa que se comprende después de 10 años de sacerdocio: la cruz del padre, es la cruz de Cristo. Si en el camino, el Dios evitaría la cruz para su hijo, Cristo la habría levantado y hubiera continuado caminando cerca del padre (...). La generosidad de portar la cruz viene por las oraciones y por los sacrificios" (p. 91).

La visión sacrificial y la dureza de su compromiso es parte del sí positivo: "cuando se es misionero, hay poco tiempo para la nostalgia y para los sueños dorados" (p. 92). Hay que hacer siempre "pequeños sacrificios" (p. 113).

La imagen de sí también se la ve en la noción de "constructor". Para Lefebvre hay que ser "misionero constructor" y difusor del mensaje cristiano.

2.2. Acciones

Como el objetivo de Lefebvre es llevar la palabra de Dios y que todos vivan una vida cristiana, su plan pastoral está compuesto por acciones como la visita a todas las familias, la formación cristiana por pequeños grupos, etc. Para ello, se dicta unos "cursos de cristiandad" para laicos (p. 95), que tienen la intención de crear una "elite cristiana", que espiritualmente esté mejor preparada para enfrentar las dudas sembradas por otros grupos. En el curso se los priva de contacto externo durante tres días, para luego ver si ha tenido algún impacto lo enseñado. Este mecanismo se lleva a cabo porque para Lefebvre hay que poner levadura a la masa, y más cuando la "masa es particularmente pesada".

Casar, bautizar ("ser católico es ser bautizado" (p. 6)), celebrar misas, confesiones, comunión, "rezar y sacrificarse", son acciones muy importantes. Se incentiva a la gente a participar en las misas, de hecho miden constantemente cuánta gente asiste a las eucaristías como un indicador importante de su impacto religioso.

Para llevar a cabo los sacramentos, hay que construir iglesias, centros, colegios católicos donde se promueva la fe. También se sugiere realizar eventos masivos procesiones para la Virgen.

Desde su llegada, Lefebvre empieza a aprender castellano. Años más tarde, decide conocer el aymara, para lo cual se inscribe en cursos universitarios. Esto le permitiría tener mayor comunicación con el pueblo, "un elemento muy importante para el apostolado de los oblatos es el conocimiento del aymara"; es indispensable saber la lengua de quienes se va a evangelizar (p. 87).

2.3. Ayudante/Oponente

Se habla del sacrificio como un elemento que Dios pone en frente y que sirve para avanzar, por ejemplo cuando menciona un viaje que tiene que realizar, afirma que "es un sacrificio que Dios me pide, y yo lo acepto" (p. 90).

Entre los ayudantes tenemos a la congregación oblata, que alojan, apoyan, despiden,

ayudan a bautizar a los demás, etc, es decir a la "pequeña familia misionera". También se cuenta con la Iglesia y las autoridades eclesiásticas. Se menciona con insistencia a los amigos del Canadá y los laicos católicos que colaboran enormemente en lograr recursos para la construcción de sus instalaciones. Se agradece también la ayuda de la Providencia, la caridad de la gente, los empleados de la parroquia (secretaria, sacristán, ayudantes de misa, futuros sacerdotes, etc).

Los comunistas aparecen en varias ocasiones como opositores. Se queja de que los comunistas se opusieron a que tengan una Iglesia en Siglo XX: "Mis colegas de Siglo XX han luchado un año y medio por tener una Iglesia. La **oposición aguerrida de los comunistas** les ha impedido el camino. La consecuencia es que tienen que luchar por espacios como una sala donde entran 50 personas para celebrar la misa de domingo, toda manifestación religiosa es casi imposible" (p. 40). También se queja de los sindicatos, cuyos líderes "boicoteaban" constantemente las actividades religiosas y la construcción de la Iglesia.

En esta dirección Lefebvre cita una carta que le envía un obispo de Oruro solicitándole la creación de un colegio católico para contrarrestar a los protestantes y los comunistas: "los protestantes, más previsorios que nosotros, tienen ya dos colegios. Los comunistas tienen en sus manos casi toda la educación! Por estas razones, recurro a su gran corazón apostólico, le abro todas las puertas de mi diócesis, y más, me comprometo a dar, para la fundación de un colegio, el local del obispado que cuenta con 15 piezas, una sala de conferencias y una Iglesia" (p. 57). En este pasaje se resume la batalla en la cual se encuentra la Iglesia Católica, identificando claramente un código "Católicos vs. protestantes y comunistas".

Los evangélicos son enemigos y competencia, incluso Lefebvre dice que "he constatado con vergüenza que los protestantes celebran mejor que nosotros, los católicos, las fiestas cristianas" (p. 20).

En cuanto a los comunistas, también se los ve con antipatía: "Si pensamos que los colegios del Estado en Sucre como en toda Bolivia están actualmente **infectados de materialismo**, realizamos la importancia de un colegio católico" (p. 25). De hecho se critica las acciones que llevan a cabo desde los sindicatos:

> "La Confederacion de trabajadores, dirigida por **los comunistas**, ha organizado para hoy una manifestación que no va a dar nada bueno, y seguramente ocasionará más muertes" (p. 121).

Con respecto a lo material, el alcohol, la bebida y la fiesta son elementos que impiden el trabajo cristiano.

2.4. Actores sociales

Uno de los actores centrales son los católicos bautizados, que se oponen a quienes no lo son, entre los cuales tenemos a los evangelistas, los liberales y los comunistas.

Se identifica positivamente a los pobres, los enfermos, los decepcionados, que están con Dios y es hacia donde se dirige la acción de todo misionero. Se habla también de los obreros y trabajadores, como categoría específica.

En algún momento se considera a los adultos como personas ya condenadas por el vicio del alcohol, mientras que se privilegia a los niños como sujetos "puros" que no están viciados y a los cuales se puede re-orientar.

2.5. Espacio

Para Lefebvre se necesita una parroquia donde se pueda cultivar la fe, por lo que hay que construirla. Describe con mucho cariño la Iglesia (con dimensiones muy precisas) como un espacio particularmente positivo para incentivar la vida cristiana. Por eso pide recursos económicos a sus amigos de Canadá para que puedan refaxionar la Iglesia: cambiar el techo, abrir más ventanas, colocar santos, comprar bancos, pintar las paredes, etc. Lo importante es destacar que se trata de una visión en la cual la religiosidad se expresa en el espacio sagrado que es la parroquia, por eso hay que adornarla.

A la vez, este lugar sagrado tiene una connotación de lugar espiritual. Lefebvre al dirigirse a sus amigos canadienses que colaboran económicamente afirma que "ustedes no son solamente "constructores" que pagan los ladrillos y el techo de la iglesia; son sobre todo los constructores de la **Iglesia espiritual, la Parroquia Viva**; son los que hacen **posible la administración de los sacramentos, el canto de la misa, la religión enseñada a los pobres, los consuelos a los más abandonados, el cielo abierto a grandes y pequeños**. Queridos amigos constructores, los felicito y les agradezco, en nombre de buen Dios y de los pobres" (p. 55).

Es importante esta dimensión ya que se confirma el lugar físico como un espacio sagrado donde se administra la salvación, el contacto con lo divino. La parroquia va a ser considerada como "una parte del cuerpo de Cristo" (p. 97), lo que resignifica el lugar santo.

En primera instancia el lugar privilegiado para la difusión de la fe es la parroquia, le sigue el Centro Cultural Recreativo, y finalmente los colegios católicos.

Lo que se opone a la parroquia o espacios más puros, son las chicherías (hay más de 300 afirma asombrado), que son lugares donde se vende alcohol y, por tanto, no va con los principios cristianos.

Lefebvre propone que **al interior** de la parroquia debe reinar la caridad. Eso implica que **al exterior** puede primar otro tipo de sentimiento. Se ve así una valoración del interior como un espacio más puro donde los valores cristianos se conservan mejor. De hecho en los cursos de cristiandad, dijimos que se aísla a los participantes de todo contacto con el exterior, permitiendo actuar sólo al interior.

En algún momento, se afirma que "las almas de los fieles son los templos de Dios; pero para construirlas hay un trabajo material que se impone; por ejemplo el templo de oraciones, la parroquia" (p. 102). Esta es la primera vez que equipara a la gente, o más bien a la parte espiritual de la gente, con un lugar de Dios. Lo interesante será ver cómo esta noción crece enormemente en el futuro; ahora ya percibimos el germen de lo que después florecerá en un discurso que valorice el cuerpo como lugar sagrado.

En otro orden, Lefebvre hace una diferenciación clara entre "aquellos del cielo" y

"aquellos de la tierra". En el cielo están los que fallecieron (habla particularmente de su padre) y las divinidades como la Virgen, Cristo y Dios. En la tierra en cambio se encuentran las personas vivas con las cuales se puede relacionar directamente. En todo caso, los dos espacios actúan positivamente en él, ayudándole en diferentes actividades concretas. (p. 56).

2.6. Destinador

La Virgen es alguien a quien se puede acudir con mucha confianza; se pide "protección especial de la parte de nuestra madre del cielo a la cual le hemos confiado todo nuestro trabajo misionero" (p. 15). Aparece citada frecuentemente la figura de "buen Dios", "será Dios quien me juzgará" (p. 15). También se hace referencia a la persona de Cristo.

2.7. Búsqueda Vital

La búsqueda de Lefebvre es construir un mundo más cristiano que se rija por los valores de la Iglesia, es decir amar al prójimo y a Dios, "ganar corazones para Cristo y cultivar la fe": en suma salvar al mundo (p. 15).

Están empeñados en un trabajo de "cristianización de la gente" (p. 40). Esto implica que las personas estén bautizadas, asistan a misa, se casen por la Iglesia, no tomen bebidas alcohólicas, etc., es decir que la gente "se acerque a los sacramentos" (p.6). "La misión de los oblatos en Bolivia es educar al pueblo en el sentido de la verdadera liturgia" (p. 53). La idea es que, luego de participar en los ritos católicos, se les pueda decir a los salvos: "vayan, y no pequen más" (p. 57).

Lefebvre afirma explícitamente lo que quiere hacer con su opción:

> He venido a Bolivia "para que **Dios penetre en la masa compacta de obreros** (muchos sin trabajo), muy poco involucrados por la religión; **para terminar una bella y gran iglesia y construcción**; para adquirir un terreno o edificar lo antes posible un **Centro de ayuda social y religiosa**, para servir a las masas desamparadas; para construir una casa donde mis colegas y yo podamos vivir y trabajar" (p. 95).

Vemos como identifica su objetivo de vida como la necesidad de involucrar a los obreros con Dios, es decir se trata de llevar la divinidad a aquellos que no la tienen, que en este caso son los mineros. Se ve que los obreros son muy compactos en su organización y tienen influencia comunista, por lo que se hace difícil la penetración en ellos.

Quiere dar una solución cristiana a los grandes problemas religiosos de la parroquia, como el alcoholismo, la inestabilidad familiar, la ignorancia de los principios de la educación (p. 31). Para eso se construye el Centro Cultural y Recreativo.

Para poder cristianizar mejor, los oblatos buscan integrarse al país, pues sostienen la idea de que "si no amamos alguien o algo, no podremos hacerle bien. Nuestro primer deber de misioneros es el siguiente: amar nuestras minas y sobre todo su gente". La búsqueda del oblato es ser un buen misionero de los pobres que donde vaya haga suyo el país, un verdadero "chez-soi" (pide a sus amigos canadienses que "recen por sus

bolivianos"). Por eso en sus múltiples mensajes Lefebvre se refiere a "nuestra patria Bolivia", "ponerse al servicio de Bolivia" (p. 13). Eso implica empezar aprendiendo la lengua castellana, buscan "decirlo todo, leerlo todo, comprenderlo todo y escribirlo todo en español" (p.3).

Aunque sin mucha fuerza, aparece la noción de que lo que se hace es por la causa del reino de Cristo, como algo ideal hacia donde se encamina todo lo anterior.

Lo contrario a esta búsqueda sería un mundo materialista en el cual no se viva la presencia de Dios.

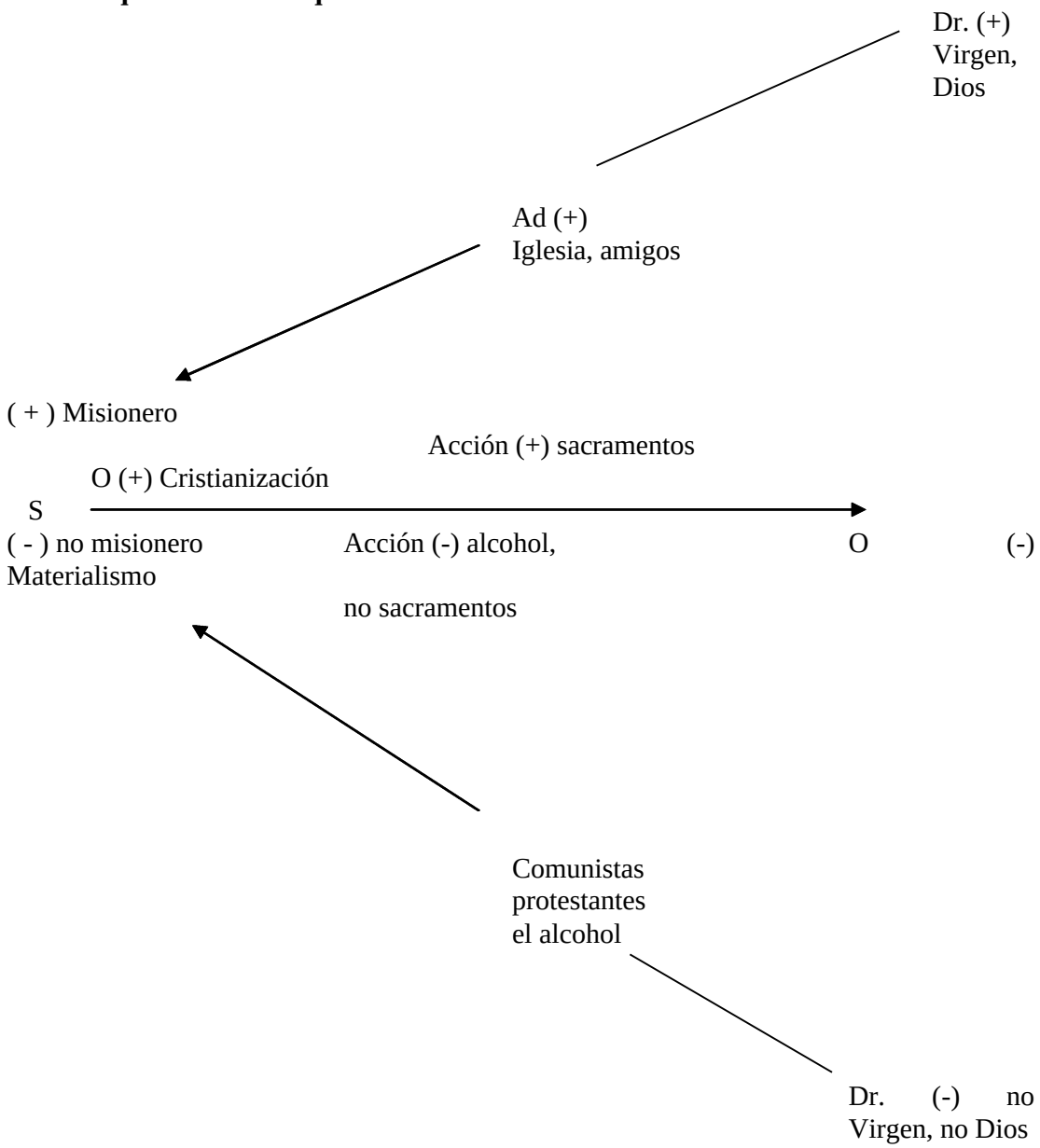
3. Cuadros analíticos

3.1. Cuadro sintético del orden simbólico

EL ORDEN SIMBOLICO

	(+)	(-)
Relación con el sí	- ser misionero - ser oblato - ser "constructor"	- no ser misionero - no ser oblato
Acciones	- Ejercer los sacramentos (misas, bautizos, etc.) - Construir parroquias, Centros culturales	- no ir a misa ni cumplir los sacramentos - tomar alcohol.
Ayudante /Oponente	- El sacrificio - La Iglesia, la orden, los amigos del Canadá	- Los comunistas - Los protestantes - El alcohol
Actores	- Los bautizados católicos - Los pobres, enfermos - Los obreros - Los niños	- Los comunistas - Los evangélicos - Los liberales - Los adultos
Tiempo	No hay ninguna referencia temporal	No hay ninguna referencia temporal
Espacio	- La parroquia, el Centro Cultural, el colegio católico - El cielo y la tierra - El interior	- La chichería - La calle - El exterior
Destinador	- La Virgen - Dios - Cristo	- no Virgen - no Dios - no Cristo
Búsqueda Vital	- Cristianización - Que la gente practique los sacramentos - Vida con Dios	- Materialismo - Que la gente no viva los sacramentos - Comunismo

3.2. El esquema de la búsqueda



II. El discurso de Mauricio Lefebvre en los años 60: evolución y transformación

1. Principales ejes discursivos

El 24 de julio de 1962 Lefebvre retoma comunicación con sus compañeros del Canadá, lo hace desde Roma, donde se encuentra asistiendo a unos cursos. Su estancia será en el "Centro Internacional Pio XII por un mundo mejor". Ahí estará en contacto principalmente con jesuitas latinoamericanos (además de sacerdotes de otras congregaciones). El objetivo de su curso estará "centrado en los medios más eficaces del apostolado para América Latina hoy"[333]. Empieza a manejar la idea de buscar un "mundo mejor" para el continente.

Para este año ya empezará a cambiar su visión con respecto al comunismo:

> "El amor por nuestra gente nos ha hecho comprender que el comunismo, promovido y deseado por muchos, no es un materialismo caprichoso o perverso, sino **un deseo natural de mejorar las condiciones de vida**. Nos hemos dicho entonces: **una lucha obstinada contra el comunismo sería una gran injusticia**. Qué derecho tenemos de privar a la pobre gente de tener un bello sueño?"[334]

En su estancia en Lima Lefebvre se impacta por la pobreza de las "barriadas", y se pregunta si "esa gente creerá que Cristo los va a liberar?" (p. 520). Empieza así su reflexión crítica con respecto a la pobreza.

Luego vivirá el viaje a Israel, cuyo contacto lo marca bastante. Ya años antes había tenido una impresión muy positiva con respecto a la cuestión social y de desarrollo de este país. Por eso entra en contacto con los Sindicatos Nacionales para poder vivir una experiencia. El 27 de agosto de 1965 llega a Tel Aviv, es recibido por la Confederación General de Trabajadores de Israel para quedarse unas semanas. Lo primero que le impresiona es que no hay ni ricos ni pobres, ni grandes diferencias sociales. Luego pasa unos días en un kibutz, que por casualidad era de tendencia "socialista moderada", gente de izquierda que había conocido América Latina. Le impacta la vida comunitaria de las familias, la educación, la cultura, las comidas, el trabajo, etc.: "cada uno da a la comunidad según sus posibilidades, y recibe todo, según sus necesidades" (p. 530).

Si bien piensa que la experiencia kibutz no es posible generalizarla más que para un pequeño grupo elitista, sí está convencido de que sin "las fórmulas cooperativas de posición de la tierra, de explotación agrícola e industrial, de créditos y financiamientos, de comercialización de productos, no se llegará en América Latina a una situación de justicia que nuestra conciencia cristiana debe desear y trabajar activamente para establecerla" (p. 532). A partir de esa experiencia le surgirá la idea del proyecto de un "kibutz a la boliviana".

En diciembre de 1966 escribe nuevamente desde La Paz. Ahora se nota que sus contactos internacionales tienen un eco en sus reflexiones. La búsqueda de la justicia es ineludible a su vida misionera, dice por ejemplo "Qué derecho puede justificar que un

---

[333] *Cartas Inéditas*, julio 1962, p. 124.

[334] LEFEBVRE Mauricio, "La Paz coude-à-coude dans la charité", *L'Apostolat*, abril, 1962, p. 8.

hombre gane diez o veinte veces más que otro simplemente porque es médico, abogado o sacerdote, o porque tiene un nombre "más noble"? (...). Es para no aprovechar de los privilegios injustos que busco vivir como la gente de los barrios populares" (p. 538), y se lanza a la vida entre los pobres.

Resulta particularmente ilustrativo el hecho que, a partir de ese momento, Lefebvre proponga en sus cartas la frase "sed de justicia" como epígrafe permanente que ilustra su nuevo compromiso, lo que muestra una transformación en su discurso. La reflexión sobre su reciente slogan inicia con la comparación de la sed real que sintió un santo en un momento dado. Mauricio compara aquella necesidad con su propia experiencia cuando caminó durante mucho tiempo sin encontrar agua, y cuando la tuvo bebió "cuatro grandes botellas casi sin respirar, y no tenía suficiente". Compara esta necesidad física con la injusticia social: "es esta sensación lancinante de la sed que hay que probar en presencia de la injusticia, este inconformismo visceral y angustiante" (p. 536).

Este pasaje nos ilustra una transposición del sufrimiento físico al impacto de lo social. Se trata de comparar sentir de la sed en el cuerpo, con una situación de la gente. De alguna manera podríamos decir que sucede una "re-inversión afectiva" en la cual la tensión física pasa a lo social. Es un proceso similar al paso del pecado carnal al pecado social, pero en este caso pensando en el sufrimiento carnal hacia el sufrimiento social.

En esta misma dirección, se re-elabora la idea de la relación cuerpo-alma. Hemos visto que Lefebvre hacía una importante diferencia entre los dos, pensando sobre todo que su trabajo misionero se tenía que dirigir hacia lo espiritual. Ahora hay una particular resignificación, ya que empieza a concebir al cuerpo como un elemento también importante para la vida cristiana. Cuando tiene que celebrar una misa por las almas de los muertos, dice que también rememorará a los cuerpos de los que viven, porque el cuerpo cuenta para la vida.

A estas alturas del discurso (agosto 67) la violencia empieza a aparecer como tema de reflexión. Y no es casual ya que por los mismos meses el Che está en Ñancahuazú. Dice Lefebvre: "está bien que las "poblaciones" se sirvan de la violencia si aquellos que deberían buscar un otro camino hacia la justicia no lo hacen. Lo más importante no es evitar la violencia a todo precio, sino establecer y respetar los derechos de cada uno. Los bienaventurados del Evangelio no son los devorados por la sed de tranquilidad, sino los obsesionados por la sed de justicia..." (p. 539-540).

De hecho cuando analiza la situación de los pobres y la necesidad de hacer algo, se pregunta cuál es la mejor alternativa, y responde: "en principio podemos distinguir dos vías: la violenta y la pacífica. Yo pienso que hay que preferir la segunda, y con ella se puede llegar a un objetivo positivo; pero hay que recurrir a la primera (y sin esperar siglos) si la vía pacífica es ineficiente" (p. 541).

Al lado del tema de la violencia, se empieza a reflexionar en general sobre la acción social. Se dice que seguir a Jesús es "más que palabras". Las palabras empiezan a ser insuficientes para cumplir con Dios, y más bien se privilegia la intervención directa. Cuando habla sobre la Navidad dice:

> "Si el misterio de Navidad nos demandaría sólo eso – palabras -, no hubiera valido la pena la venida de Cristo al mundo, ya que todas las buenas palabras, las buenas

disposiciones, las buenas lecturas y las buenas acciones no lograrían ni en cien años la justicia y la paz para los pobres de buena voluntad" (p. 541).

El tema de la pobreza lo empuja a interesarse por conocer a la sociedad en la que vive. Lefebvre decide ingresar a la Universidad como profesor de Sociología, y se convertirá en Decano de la Facultad, logrando rápidamente gran influencia tanto en profesores como en alumnos. Piensa que el estudio de esta disciplina y el trabajo desde la Universidad pueden jugar un importante rol en la liberación.

En el momento de la muerte del Che, Lefebvre ya es una persona muy involucrada en el proceso social progresista boliviano. En la conmemoración de un año de su asesinato tiene que dirigir unas palabras al público, y dice:

> "El presente homenaje es de un individuo que el año pasado ha recortado del periódico, y la guarda desde entonces, la última carta del "Che" a sus padres. Y conserva con él este pedazo de periódico porque ha encontrado una consigna que nos puede ayudar mucho a obtener un mundo más justo, si tenemos el coraje de ponerla en práctica. Este es el mensaje del "Che" a sus padres: "muchos me dirán aventurero, y lo soy, pero soy un aventurero especial: soy de aquellos que tienen que arriesgar el pellejo para demostrar sus verdades"" (p. 547).

Esta declaración trae una serie de conflictos y reacciones contra Lefebvre, pero a su vez lo ubica como una persona que retoma el mensaje del Che y la noción de "arriesgar el pellejo", pero en este caso por el proyecto cristiano.

Ese impulso se convertirá en la micro-sociedad productiva "Nuevas Estructuras" que será un objetivo de vida durante unos años, como lo veremos adelante.

Para septiembre de 1970, Lefebvre está en el centro de la tormenta nacional. Luego del levantamiento de Teoponte, se inician una serie de actividades político-religiosas (huelgas, protestas, manifestaciones) que desembocan, como ya dijimos, en su expulsión junto a otros líderes de ISAL.

La correspondencia termina en diciembre de 1970, donde cuenta su salida del país, el regreso y sus últimos proyectos. Lefebvre fue asesinado el 21 de agosto de 1971, el día del golpe de Hugo Bánzer Suárez.

2. Análisis del simbólico

2.1. Relación con el sí

La imagen positiva de sí sigue siendo el ser sacerdote y misionero, pero ahora esta categoría está cargada de nuevo significado. Se debe ser una persona que dé "testimonio de la justicia y la caridad Cristo"[335], lo que se concretiza en no ser indiferente al sufrimiento de los pobres, y actuar en favor suyo. De hecho se busca que el modelo de sacerdote esté entre los pobres y se haga pobre, "no es fácil ser pobre cuando lo podemos evitar!" (p. 537).

Se habla de un "espíritu de aventura" que tiene que ser una cualidad básica y

[335] *Urgence pour…*, fev, 1963, p. 8

necesaria del misionero que quiere trabajar en Bolivia.

En un momento de meditación, se trae la figura de Dietrich Bonhoeffer, de quien se dice que para llegar a tener un escalafón alto en la vida tuvo que pasar por la prisión, campo de concentración y la ejecución. Eso es lo que "cuesta ser discípulo de Cristo" (p. 540).

En esta dirección, ser de izquierda y verdaderos revolucionarios se convierte en una exigencia del sí, y se critica a los falsos revolucionarios: "-somos- revolucionarios de cabaret, de sillas o de salón. Predicamos una revolución que no nos costará nada y no hacemos nada para que la revolución se produzca" (p. 542).

Surge la noción de dar testimonio con la vida misma: "- se debe - ser un testimonio eficaz de vida cristiana en medio de las personas de todas las tendencias ideológicas, políticas, religiosas y anti-religiosas" (p. 546). Para ello se debe "arriesgar la vida por las verdades" sin la menor duda, eso es tener una "vida auténtica".

Casi al final de sus cartas, Lefebvre introduce la idea de "ser consciente" como una noción hacia la cual todos se deben dirigir, "los obreros de "Nuevas Estructuras" son obreros conscientes" (p. 552). Hay que "ser consecuente con la sed de justicia" (p. 557). Por oposición los inconscientes e inconsecuentes son aquellos que no están en la búsqueda de la nueva sociedad.

2.2. Acciones

Lefebvre entra en contacto con la Universidad, y se inscribe a cursos de "teoría del desarrollo". Está convencido de que "para comprender las sociedades, hay que tener el tiempo de estudiarlas en su desarrollo histórico, con sus diversas instituciones (...). Cuando conozcamos así mucho mejor a las personas, los diversos grupos humanos en los que viven, las presiones actuales a las que están sometidos, la cultura que forman, no será entonces más fácil dialogar y compartir verdaderamente con ellos y buscar con ellos el camino que nos lleve a Cristo?" (p. 527). Como el objetivo es difundir la Palabra, le parece fundamental conocer al pueblo en profundidad, "conocer las sociedades actuales, las olas que siguen, las corrientes que tienen, los objetivos que se dan o los que siguen intrínsecamente. Una parte de mi tiempo es también consagrado a las técnicas de evaluación y de planificación de esos fenómenos sociales" (p. 527). Esta dinámica irá creciendo cada vez más.

En otro orden, lo que ahora se debe hacer es dar una serie de cursos populares con la intención de formar equipos de base, los temas son: principios de organización, historia, Reforma Agraria, seguridad social, desarrollo, etc. Todo esto desde el Centro Cultural, federaciones, cooperativas y sindicatos. Las acciones del sacerdote tienen que ir dirigidas hacia lo social, no puede quedarse "indiferente, insensible o inactivo frente a los hermanos que sufren", dirá Mauricio citando a una instrucción del Papa. (p. 526)

Luego de su experiencia en Israel, una acción concreta será incentivar las "fórmulas cooperativas" en Bolivia, que se concretiza en hacer la "micro-sociedad revolucionaria", para lo cual se debe colectar gente "individuo por individuo, familia por familia" (p. 543).

En algún momento se dice explícitamente que se puede utilizar la violencia y que se

debe "arriesgar el pellejo" para lograr los objetivos. Esto es "ayudar a los mineros a enfrentarse a los problemas y las necesidades que se presentan" (p. 549).

Con la creación de "Nuevas Estructuras", se trata de hacer un centro de reflexión y orientación, donde se ofrezcan cursos, seminarios con representantes populares y con profesionales y que puedan "tomar consciencia de la realidad que vivimos y de las estructuras que hay que crear" (p. 552); es decir generar un proceso de "concientización" de las masas.

2.3. Ayudante/Oponente

Como es de esperar, los compañeros del Canadá siguen siendo ayudantes importantes para las faenas de Lefebvre, pero ahora aparecerán nuevos elementos.

En su curso de Roma Lefebvre aprende el "arte de la propaganda", lo que se convierte en un elemento técnico que le colaborará en su misión religiosa: "me quiero especializar en propaganda religiosa, en vistas de poner mis conocimientos al servicio de la misión y de la Iglesia de Bolivia"[336].

Aparecen algunas disciplinas como la sociología, la economía, la historia política, etc. como elementos que pueden ayudar a la comprensión de la sociedad. Esta dinámica se concreta después en la sociología.

En Lima se menciona la existencia de un Centro de Promoción Popular, que está "al servicio de los hombres de la barricada comprometidos en una tarea social del lugar: sindicato, asociación, club, cooperativa, etc., sin importar cuál es su religión o su creencia política" (p. 520). Vemos que aquí ya no se hace diferencia entre la cuestión religiosa o no, lo importante es estar en lo social.

Las citas de la Biblia, algunas referencias a encíclicas, las enseñanzas del Papa (particularmente Juan XXIII), aparecen todavía como guías para la acción.

2.4. Actores sociales

En esta etapa vemos como Lefebvre empieza a dar una importancia central a los obreros. De hecho se organiza un encuentro con el tema "Jesús obrero, camino, verdad y vida". Se busca la participación de los obreros intentando un vínculo estrecho entre obreros y religión católica. Además, se articula la noción de "Jesús Obrero", lo que es un cambio importante (p. 117).

Una vez en Lima, se identifica a los pobres de los barrios populares, habla del pueblo miserable, mal alimentado, desocupado. También empieza a tener contacto con los estudiantes universitarios, con quienes comparte varias cosas.

Los beneficiarios del mensaje de salvación que debe difundir Lefebvre ya no se restringen al mundo religioso solamente, sino trata de abarcar un público mayor "**no es en las iglesias que hay que hablar**, porque el auditorio, además de ser reducido, está compuesto frecuentemente por mujeres mayores, niños y algunos hombres de "bien" que es

---

[336] *Cartas inéditas*, julio 1962, p. 123.

difícil que puedan cambiar. Tuve entonces que **buscar otro auditorio...**", que son las personas que van a poder construir un mañana mejor. (p. 522). Este cambio es importante ya que estamos en un momento de transformación del personal hacia quien se dirige su palabra, lo que irá de la mano con la transformación del espacio, el tiempo y de los demás planos de percepción. Lo eclesial deja de ser el centro e ingresa la sociedad.

En una ocasión, cuando está en Lima, Mauricio tiene que dar una misa en una parroquia "chic", y empieza a reflexionar sobre los ricos. Dice que no sabría bien qué comunicar a un auditorio tan diferente: "ese mundo no comprende nada de mi homilía" (p. 523). Compara cómo serían recibidas sus palabras por la gente pobre, quienes lo harían con gran amabilidad y confianza, mientras que los ricos dirían "ve a contar tus historias a otros". Cuando en su reflexión Lefebvre presentaría su fe hacia la Virgen María, seguramente los ricos aceptarían lo dicho, pero pensarían "aplaudimos la buena nueva, pero solamente eso es la fe? Nosotros nos sentimos seguros de tener una madre en lo alto, pero también nos asegura la vida el tener nuestros seguros de vida, de salud y de pensión para la jubilación!".

Lefebvre privilegia a los pobres: "nosotros comenzamos a creer que los pobres del "Montón" son nuestros hermanos y comenzamos a hacer sus problemas como nuestros, que formen parte de nuestras preocupaciones y de nuestra vida" (p. 523-525). Se habla de las "clases populares", y se concretiza en los mineros.

La negatividad se identifica con las autoridades que controlan el poder a su favor. También se menciona a la "clase privilegiada" que se cree "predestinada por la historia y por las divinidades nacionales a enseñar al pueblo el camino de la felicidad y dirigirla y dominarla eternamente" (p. 552).

2.5. Tiempo

El discurso empieza a adquirir un lenguaje temporal, que en la anterior etapa estaba ausente. Se piensa recurrentemente en el **futuro** de los pueblos latinoamericanos, por eso se busca llevar a cabo una serie de acciones en miras de que el futuro sea mejor. Se habla por ejemplo de Juan XXIII que "manifiesta su inmensa preocupación por el **futuro de la Iglesia en el continente – latinoamericano -**, que representa un tercio del catolicismo"[337].

En esta dirección, se identifica la necesidad de trabajar para que "nuestras sociedades **del mañana**" tengan una mejor situación (p. 522).

Se refiere al pasado con menor entusiasmo y más bien negativamente.

2.6. Espacio

La percepción espacial se modifica considerablemente. Primero hay que destacar que la idea de América Latina es mucho más recurrente, y Bolivia se la entiende como parte del continente.

Cuando se dirige a los colaboradores canadienses, hace un cambio simbólico muy importante en la percepción del espacio, habla no sólo de la iglesia sino del mundo:

---

[337] *Cartas inéditas*, julio 1962, p. 126.

"comprenderán que si yo solo no puedo construir una parroquia, será todavía más difícil construir todo un Mundo Mejor"[338]. Hay que destacar que la tensión sigue siendo la misma de la anterior etapa, sólo que ahora se percibe al mundo entero como lugar que hay que hacerlo santo, y no sólo la parroquia minera.

En Lima se habla de los barrios populares, que se los describe con particular detalle, la falta de luz, las precarias condiciones de vida, etc., son las características del triste panorama.

Cuando está en La Paz (1967), Mauricio tiene una nueva residencia donde vivir, muy sencilla y en medio de los pobres: "hace años que aspiraba no vivir más en una gran casa, sino **en medio de los pobres**: en un lugar que forme parte de un mundo misterioso, **otro mundo, el barrio de los pobres**" (p. 537). Hay una valoración positiva del espacio popular, como un lugar que puede ser sagrado.

A la vez, vemos que se valora el lugar donde se construirá el grupo Nuevas Estructuras.

Sigue alguna percepción de que la Virgen y las divinidades "están en lo alto", y "abajo" está el mundo, pero esta reflexión no es central en su percepción espacial.

2.7. Destinador

Se sigue apelando a la Virgen, Cristo y Dios como destinadores centrales.

2.8. Búsqueda vital

En la búsqueda vital ahora ha ingresado un elemento social con particular fuerza. Ya no se trata sólo de "salvar almas", sino de preocuparse por otros elementos que se concretan en llevar la Buena Nueva y "el mensaje de Cristo al pueblo de América Latina" (p. 522). Luego de su estancia en Roma, pretende ver nuevas posibilidades de acción. Se lanza desde Roma el Plan de Emergencia pro América Latina, compuesto por varios obispos y superiores generales de algunas órdenes religiosas. Se habla de ponerse en contacto con distintas iniciativas latinoamericanas con el objetivo de "conocer a las personas y las instituciones que puedan ayudar a establecer un mundo mejor, en el dominio religioso y social"[339].

Este Mundo Mejor se lo percibe en una primera instancia como opuesto al "mundo comunista". Angustiado Lefebvre dice que si no se logra este mundo "es otro mundo el que se va a establecer, un mundo que cuenta con múltiples artesanos y que expande cada semana toda su propaganda sobre América del Sur, un mundo que conozco mejor ahora porque he podido entrar en contacto con el sector este de Berlín. ¿Quieren ustedes este "mundo mejor" del comunismo para 180.000.000 hermanos católicos sudamericanos? Durmanos un poco, y ellos lo lograrán pronto; trabajemos lentamente, y ellos lo lograrán"[340].

---

[338] *Cartas inéditas*, julio 1962, p. 127.
[339] *Cartas inéditas*, julio 1962, p. 126.
[340] *Cartas inéditas*, julio 1962, p. 127.

La negatividad de la búsqueda está todavía pensada en términos del mundo comunista (lo que irá variando poco a poco). La salida católica es construir un mundo mejor donde se pueda modificar elementos injustos de la sociedad. Empieza una batalla frontal con el comunismo, pero ya con objetivos similares: transformar el mundo. La lucha durará poco tiempo, pues al cabo de unos años los comunistas serán aliados en la misma guerra.

Ya cuando Lefebvre está en Lima, su búsqueda empieza a tener elementos sociales y políticos, sin importar otros aspectos. Lo hace particularmente desde el Centro de Promoción Popular, donde se crean círculos de estudios. Pretende colaborar en la creación del Movimiento por un Mundo Mejor.

En su nueva reflexión Lefebvre privilegia lo social (mejorar las condiciones de vida de la gente) como un objetivo que acompaña al espiritual, "a este pueblo en la miseria: los mal alimentados, desocupados, desnutridos y sin hogar, les puede interesar la más hermosa lección de catequismo si no les va a ayudar a salir de su miseria?" (p. 523). La idea es conjugar lo espiritual y lo social a partir de un Centro de promoción, que pretende "ser la presencia de Cristo y de la Iglesia en medio de un mundo sufriente y buscar con el pueblo los remedios a esos males: por eso los círculos de estudio con los hombres de la barriada y los proyectos de desarrollo comunitario" (p. 523).

Entra así la noción de "desarrollo" y "progreso" como objetivos importantes. Esto se verá reforzado con la visita a los kibutz de Israel, que aparecen como un ejemplo efectivo de organización.

A finales de 1966 las cartas de Lefebvre son portadoras de un tenor distinto. Ahora tiene "sed de justicia", lo que implica buscar "la instauración de la justicia entre nosotros, alrededor de nosotros, y en todo el mundo" (p. 536). Ingresa en su discurso la noción de "humanización", "promoción humana", que está cargada del auxilio espiritual y material: "La evangelización en un país como Bolivia no se puede llevar a cabo si no va de la mano de la humanización, es decir del desarrollo económico, social y cultural" (p. 535).

Por eso en Bolivia se involucra en el Centro por el Desarrollo Social y Económico, con el objetivo de "integrar a los sectores marginales que representan más del 50% de la población nacional: sectores que se benefician muy poco de las fuentes y servicios de la comunidad; sectores que no gozan de ningún poder de decisión en la orientación de la comunidad en la que pertenecen" (p. 538).

La búsqueda se convierte en la necesidad de justicia y paz a los pobres de buena voluntad, que se logra a partir de una "reforma de las estructuras".

Luego de su estancia en el extranjero, y particularmente impactado por la experiencia de los kibutz, Lefebvre tiene la idea de formar un pequeño grupo revolucionario de trabajo en las minas, donde se compartan los valores, trabajo y se viva en comunidad:

> "Estoy pensando en la formación de una pequeña sociedad, que se organice con principios propios, que se separe voluntariamente de la sociedad en general porque estaría en desacuerdo con las estructuras económicas y sociales. Se imaginan fácilmente que el kibutz israelita que me ha gustado mucho, como una puesta en

práctica de algunos principios de justicia y de comunidad humana, lo que me ha inspirado varias ideas para esta micro-sociedad revolucionaria" (p. 541).

Lefebvre empieza a percibir su sueño en un proyecto real:

"Concretamente, pienso en un grupo de treinta o cincuenta familias que vivan juntas, esperando de cada una el trabajo que puedan otorgar, y teniendo cada una, sin distinción de clase o de profesión, lo que necesitan. Este principio de distribución **tal vez es comunista, pero es sobre todo cristiano...**" (p. 541-542).

Este proyecto no será solamente individual, sino que sobretodo se trata de que sea una propuesta al conjunto de la sociedad. Es un grupo pequeño con un ideal de justicia pero el desafío es para la transformación de la "gran sociedad"; de hecho el 15% de lo que se gane con el trabajo de las minas en esa comunidad, se destinaría a "**promover la revolución social en otras minas** y en el resto del país". "Esta pequeña sociedad nueva querrá ser, y será si llegamos constituirla en **una protesta viva contra las estructuras injustas**, un desafío a las autoridades y a todos los que controlan el poder a su favor, un **fermento revolucionario** en medio de las clases populares con las cuales se deberá asegurar múltiples canales de comunicación, convirtiéndose en un punto de referencia para aquellos que quieran realizar reformas el día de mañana" (p. 542).

También se dice que hay que luchar por lograr la revolución en la sociedad, una "sociedad nueva y revolucionaria" (p. 543).

Se busca el cambio y nuevas estructuras, un proceso de "**liberación económica, espiritual, social y política de nuestros países**" (p. 546), por ello se debe trabajar "para obtener, con nuestro esfuerzo, un **mundo más justo**" (p. 544).

Ingresa en el discurso nociones como "vencer el sub-desarrollo en América Latina", lo que se concreta en el "cambio de estructuras" (p. 551).

El proyecto negativo se lo identifica como una sociedad con "estructuras injustas", donde no se cumplan los principios de igualdad y justicia y que esté dominada por los poderosos.

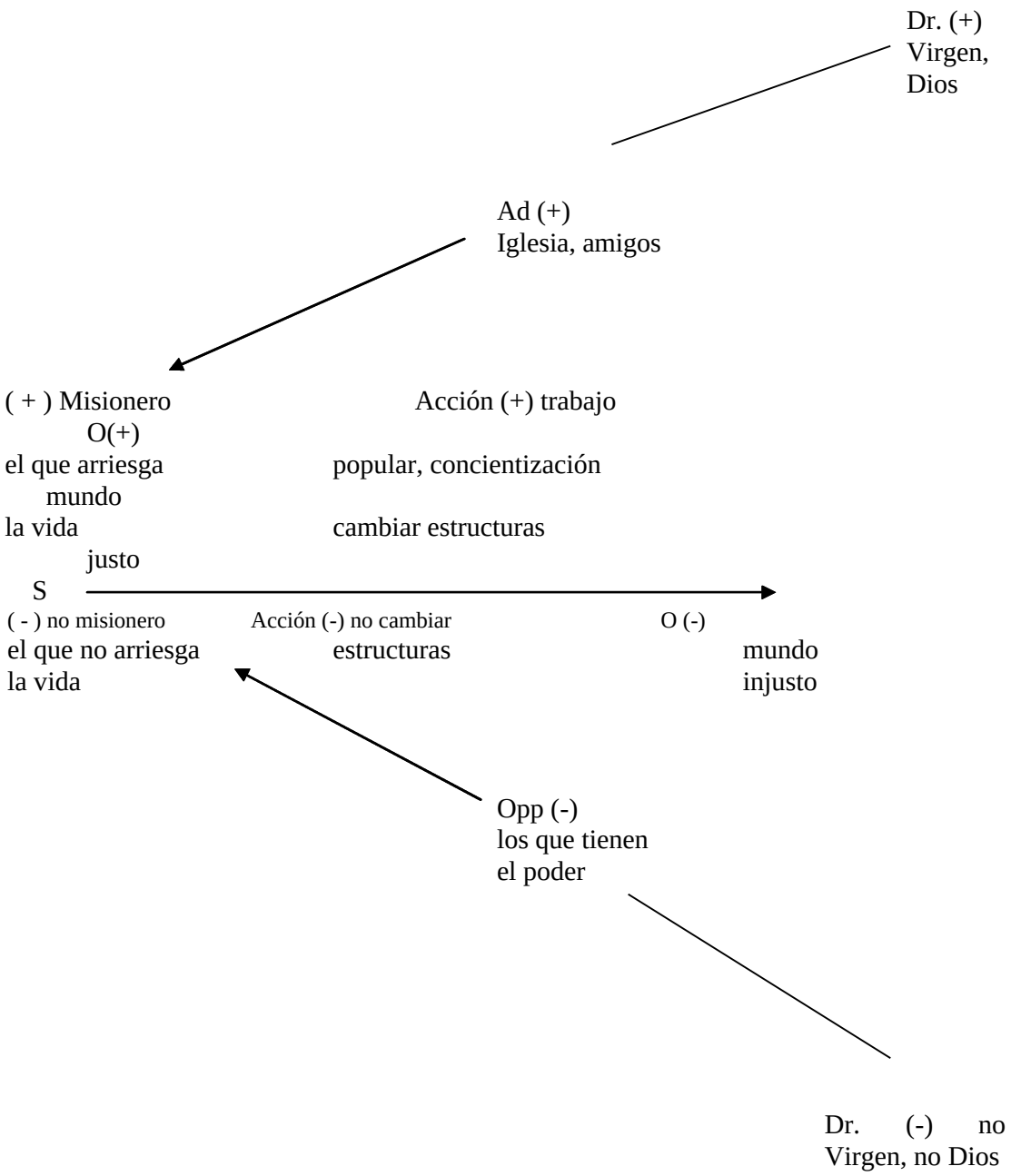
3. Cuadros analíticos

3.1. Cuadro sintético del orden simbólico

EL ORDEN SIMBOLICO

	(+)	(-)
Relación con el sí	- ser misionero, testigo - ser consecuente con la sed de justicia - ser de izquierda, de acción - ser revolucionario, consciente y que arriesga la vida	- no ser misionero - no arriesgar la vida - ser inconsciente
Acciones	- Cursos, seminarios - Concientización - Trabajar desde Centros Culturales y sociales - Se puede usar la violencia - Cambiar las estructuras	- no organizar actividades con los mineros - no concientizar
Ayudante /Oponente	- Los amigos del Canadá - El estudio de la sociología - El ejemplo del Che - Las Encíclicas - Juan XXIII - la Universidad	- Los burgueses que tienen el poder
Actores	- Los pobres - Los obreros - Los mineros	- los ricos - los poderosos
Tiempo	- Futuro	- pasado
Espacio	- Barrio popular - América Latina - Kibutz - "Nuevas Estructuras"	- Otros barrios
Destinador	- La Virgen - Dios - Cristo	- no Virgen - no Dios - no Cristo
Búsqueda Vital	- Cambio de estructuras - Liberación económica, social, espiritual, política - sociedad sin injusticia - Vencer el sub-desarrollo - Proyecto "Nuevas Estructuras" - Un mundo más justo y mejor	- sociedad de estructuras injustas - sociedad sub-desarrollada - mantener las estructuras

3.2. Cuadro del esquema de la búsqueda



CONCLUSIONES

Mauricio Lefebvre es uno de los casos de radicalización del discurso más claros de los años 60. Al inicio de este capítulo nos preguntábamos por las causas y los mecanismos a través de los cuales un sacerdote oblato se convierte en un intelectual de izquierda. Corresponde ahora dar algunas conclusiones.

Como vimos en el transcurso del documento, Lefebvre llega al país con una visión de evangelización tradicional de lucha contra el ateísmo, el protestantismo, el comunismo. Este mundo de negatividad traía consigo una serie de consecuencias en términos de percepciones sobre el espacio, el tiempo, los actores sociales, etc., como lo veremos a continuación.

La matriz profunda

Como se vio en la sección teórica, existen elementos del sistema simbólico que los locutores cambian con mucha dificultad, y por el contrario se van reinvirtiendo en distintas formas, con modalidades infinitas que permiten mantener lo más resguardado posible aquello que más anclado está en el espíritu del actor.

Uno de estos elementos en el caso de Lefebvre es el sentimiento de que tiene que dar algo a los demás, pues este es un país desprovisto de todo y « tiene una inmensa necesidad de mí ». Lefebvre jamás pondrá en duda que este país lo necesita, lo que cambiará es para que y que hacer para ayudarlo.

Darse a los demás es en algún momento luchar contra el alcohol, luego será edificar una parroquia, un centro recreativo, y, finalmente, entregarse en la construcción de una institución como ISAL.

En esta dirección, el atributo que para Lefebre mejor resume esta entrega es el ser « misionero ». Si algo no se modifica en este modelo simbólico, es la necesidad de ser « buen oblato », aunque su contenido sí sufra variaciones importantes.

La búsqueda vital tampoco se modifica en lo profundo. Si al principio Lefebvre quiere « ganar corazones para Cristo », al final sigue con la idea de salvar almas para el reino de Dios, sólo que ahora la tarea conlleva el cambio de las estructuras sociales, la liberación económica, social, espiritual y política. Se dejan de lado elementos como la formalidad sacramental (ir a misas, bautizos), pero se refuerza la idea de que la entrega a los demás en la vida diaria sea radical.

Su relación con los pobres, y su manera de concevirlos y relacionarse con ellos será

parte de la matriz profunda. Lefebvre no es el caso de aquel que primero trabaja con sectores ricos y luego se transforma a los pobres (como Monseñor Romero en Salvador). Siempre está de su lado, y quiere mejorar su vida.

Catalizadores de la transformación simbólica
¡Error! Marcador no definido.

Uno de los catalizadores más importantes de Lefebvre es el sentido del sacrificio. Este elemento, además de no transformarse en todo el camino del actor (en el principio quiere hacer "pequeños sacrificios" y al final sostiene que hay que sacrificarse como los pobres lo hacen: "qué fácil es ser rico, difícil es ser pobre"), permite que el sistema simbólico gire alrededor suyo, apoyándose en él para su tránsito. Siempre hay que sacrificarse por lo que Dios le pida. Lo que varía es qué pide Dios.

Hay una construcción de lo que Dios demanda como tarea con enorme sacrificio. El mandato de coherencia con aquello no se modifica, debe ser coherente, es una exigencia ineludible, así se arriesgue la vida. Por eso cuando habla del Che destaca sobre todo su capacidad de coherencia con sus ideas y su actitud de arriesgarse por un proyecto social.

Un elemento muy importante es la noción de justicia, que irá adquiriendo mucho peso pero que estará presente desde un inicio. La búsqueda de justicia lo moviliza constantemente, lo que se modifica es la percepción de quiénes provocan esta injusticia y qué hacer para combatirla.

Como en todos los sacerdotes de ISAL, persiste un sentimiento de culpa por su origen extranjero. Lefebvre quiere hacerse boliviano, y uno de los mecanismos es entregarse y aprendiendo todo lo que sea de ésta cultura, defendiéndola hasta el límite.

Algunos mecanismos concretos de transformación

Como lo hemos dicho, existen algunos mecanismos concretos de transformación simbólica, es decir códigos que concentran tensiones mayores y que se transforman de manera de reestablecer el equilibrio con el conjunto del sistema simbólico.

- Transformaciones espaciales

El código inicial de la lectura espacial es parroquia/mundo. Esto se ve claramente en los atributos que se dan a cada elemento: la parroquia es un lugar de fe, donde se ofrecen los sacramentos, donde está Cristo (es "una parte del cuerpo de Cristo"), la cultura, la paz; es la concentración de la positividad en el interior eclesial. Por el contrario, afuera está la calle, donde hay comunistas, protestantes, alcohol y bares, brujos y paganos; la negatividad del exterior social.

	(+)		(-)
Parroquia / Mundo	interior	/	exterior

Nótese que la concepción espacial atraviesan los distintos elementos de la estructura

simbólica. Los actores y sus acciones positivas están en la parroquia, el destinador se lo representa mejor en ese lugar (Dios se hace presente en la eucaristía), el lugar del misionero es dentro de su Iglesia, y finalmente la misión es que todos puedan integrarse a ese interior eclesial. Lo mismo sucedrá con el espacio negativo, que abarca a todos los elementos desfavorecidos del sistema simbólico.

En un momento dado, el locutor percibe que, aquello que había construido como negatividad, deja de serlo y se filtran nociones positivas, lo que le genera una crisis y por tanto la destrucción del código espacial (con todas sus consecuencias) para la construcción de un nuevo orden donde el mundo social, o partes de él, no sean enteramente negativas. Se diluyen los atributos calificativos como el alcohol o la brujería (de hecho en Lefebvre no aparecen más), e ingresan elementos políticos que califican el espacio.

Así, poco a poco la negatividad desaparece y el sindicato, el barrio popular y otros lugares ingresan como positivos. El nuevo código es: barrio popular (+) / otros barrios ricos (-). Esto implica que ahora hay que hacerse pobre, trabajar por ellos, luchar desde los sindicatos, la universidad estatal, etc. Lo que era negativo ahora es positivo. Dios salió de la sacristía y fue a las calles.

- Católicos vs. Protestantes y Comunistas

Lefebvre, como católico militante, identifica como sus enemigos a los protestantes y los comunistas ateos. Este código es interesante porque, siendo Lefebvre un cristiano al igual que los pastores protestantes, hubiera podido componer su sistema entre: creyentes (dentro de los cuales estaría los católicos y los protestantes) vs no creyentes (ateos comunistas). En este caso lo importante hubiera sido el tema de la creencia vs. la no creencia, como elemento diferenciador. No fue así. Fruto de la ortodoxia católica que reinaba esos tiempos, se diferencia al catolicismo de todo lo que no se le parezca.

Este radicalismo eclesial se desmorona y modifica. A partir de 1962 Lefebvre deja de condejar al comunismo por ser ateo, y acepta que éste pudiera tener un "deseo de mejorar las condiciones de vida". En aquel momento entra en crisis todo el orden simbólico porque estaría hablando de una categoría en la cuál él también se inscribe. Los católicos también quieren mejorar la vida de los pobres.

Se construye un nuevo parámetro de medición, un código calificativo que involucra la idea de estar en favor de la justicia contra los que no la defienden, y dentro de ese paraguas se encuentran comunistas, protestantes y católicos hermanados en la misma dirección. El nuevo código es: los que están a favor de la justicia (gente de izquierda entre los cuales están los católicos, protestantes y comunistas) vs. los que no están contra la justicia (la derecha).

- Violencia / no violencia

En un principio Lefebvre no se cuestiona abiertamente el tema de la violencia por que no estaba en la agenda político-espiritual del momento. Sin embargo es muy deducible su condena a cualquier acción violenta.

Cuando el dilema del uso de las armas aparece en el debate, ya tenemos un sistema simbólico muy receptivo a esta opción. Si bien Lefebvre no es el caso de Camilo Torres o Néstor Paz que toman las armas para la defensa de los pobres, sí acepta la posibilidad de su

uso en algunos casos.

El prefiere la no violencia, pero se puede acudir a ella en caso de que se vivan siglos de injusticia. Lo importante no es evitarla sino buscar el respeto de los derechos de los pobres. Existe un aspecto que será la totalidad nueva, es el hecho de la eficacia en la búsqueda de la justicia, siendo ahora éste el elemento central.

tiempo 1 tiempo 2

no luchar por la justicia / luchar por la justicia

(-) (+) (- -)

violencia / no violencia violencia / no violencia

(+ +) (+ -)

Así, finalmente se encuentra el equilibrio, pues lo más favorable es luchar por la justicia desde la no violencia (posición de Lefebvre valorada con "+ +"); seguido de luchar por la justicia con violencia (Néstor Paz, Camilo Torres "+ -"); y finalmente lo menos valorizado que será no luchar por la justicia por ningún medio (los de derecha "- -").

*

* *

Como lo explicamos, el sistema simbólico de Mauricio se modificó enormemente desde su llegada a Bolivia en 1953 hasta su muerte a principios de los años 70. Su caso no ha sido aislado sino que forma parte de un conjunto de actores que radicalizaron su discurso, algunos hasta la muerte. En Lefebvre podemos ver la génesis de héroe cristiano revolucionario que arriesga la vida sin tomar las armas.

CAPITULO VI

LA EXPERIENCIA DE NESTOR PAZ ZAMORA

"Ustedes tienen que dejar su manera anterior de vivir, el *hombre viejo*, cuyos deseos engañosos lo llevan a su propia destrucción. Dejen que su mente se haga más espiritual, para que tengan vida nueva, y revístance del *hombre nuevo*. Este es al que Dios creó a su semejanza, dándole la justicia y la santidad que proceden de la Verdad"

Efesios 4, 22-24

"La muerte es una dulce anticipación del deseo. Una manera de entrega, a cuenta, a nuestra mente (…). La muerte es un acontecimiento que nos tomará siempre ya por sorpresa. Para cuando llegue el momento espero no haber hecho sino lo que debía hacer yo solo en el mundo"

Renato Prada Oropeza, *Los fundadores del alba*

INTRODUCCION

En esta parte del trabajo, pretendemos analizar la composición del simbólico social en Néstor Paz Zamora, su evolución y su transición. Se trata de comprender cómo se dio el proceso de recomposición del simbólico que permitió al actor construir un discurso y dar sentido a su acción a través de referentes religiosos y políticos a la vez. Así, veremos que hay una mutación paulatina del discurso, que finalizará en una nueva propuesta mucho más radical.

Como en los anteriores capítulos, procederemos en tres niveles. Primero identificaremos los códigos disyuntivos más importantes describiendo las estructuras discursivas que aparecen en los textos. En un segundo nivel analizaremos la combinación de códigos que permiten comprender la organización en distintos planos de percepción del sujeto, la visión global de éste frente a sí mismo y a la sociedad, la estructura actancial, hacia dónde se moviliza el actor, cuál es su búsqueda principal, cuáles los ayudantes, las acciones, etc. En un tercer nivel, analizaremos comparativa y globalmente el simbólico social.

Hay que aclarar que si bien en algunos momentos hacemos un análisis muy minucioso de aspectos personales del sujeto, nuestra intención no es presentar un diagnóstico psicológico de la persona. El interés final de nuestro análisis será comprender el simbólico social que está detrás de las tensiones que aparecen como personales, es decir las consecuencias sociales.

Este procedimiento lo haremos en tres fases distintas de Néstor Paz:

Fase A: Néstor en su juventud, análisis de un poemario. Cuando Néstor Paz escribe el poemario que analizaremos a continuación tiene de 17 a 21 años. Quiere seguir una vida religiosa, lo que implica salir en misión y dejar lo que está en su ciudad, por lo tanto sus relaciones amorosas (particularmente Noemí, quien posee los poemas) y amistosas.

Este documento (que es el primero que se conoce) es un poemario que contiene un total de 15 poemas escritos entre 1963 y 1966. De éstos, hemos hecho una división en tres grupos: los previos a su partida a la misión religiosa (7 poemas), los contemporáneos a Santiago (6 poemas), y finalmente los post-Santiago (2 poemas).

El primer bloque lo analizamos en detalle como el primer retrato de discurso de Néstor. El segundo grupo será incorporado a la fase de Santiago, pues si bien el estatuto teórico del documento es distinto al de Santiago (donde más bien elabora un diario de oración y no un poemario), el período es el mismo, por lo que los sentimientos y experiencias que le atraviesan son las mismas expresadas de distinta manera. Siendo que la tercera parte sólo cuenta de dos poemas, en lugar de someterlo al mismo análisis que las fases anteriores, hacemos un pequeño apartado "post-santiago", que es el período en el cual Néstor está en La Paz y decide salir del sacerdocio, pero antes de vivir la experiencia de Teoponte.

El estatuto teórico del texto es particular. Se trata de poemas (y por lo tanto se pone atención al aspecto estético), que están destinados a ser leídos por un público específico, por lo que el locutor utiliza un lenguaje, en algunos casos metafórico, que

intenta convencer al auditorio.

Fase B: Néstor en Santiago. En esta fase el actor se encuentra en Santiago de Chile, tiene de 19 a 20 años, se prepara como seminarista mientras corren los meses de 1964. El Seminario Pontificio de Santiago, donde se formaba tanto el clero secular como las órdenes, se caracteriza por tener un muy buen nivel académico y vinculaciones de sus profesores con universidades y debates europeos (por ejemplo el padre belga Josef Comblin, que luego será uno de los importantes gestores de la Teología de la Liberación, da clases en dicho seminario).

La reflexión del momento gira en torno al tema de lo social, de la inserción, la búsqueda de una pastoral ligada al trabajo, existe mucha influencia de la experiencia francesa de los "sacerdotes obreros". En los pasillos recorrían las ideas de "no aislarse del mundo", no vivir a cuestas de la Iglesia sino mantenerse con el trabajo propio, ir al encuentro de la sociedad, trabajar con las manos en algún oficio, etc. Además, hay que considerar la importante mutación de Vaticano II que iniciará cabalmente en esos años.

El material de análisis con el que contamos para esta etapa es un diario de oración (inédito) de 14 páginas. El estatuto teórico del documento cuenta con las características de no ser un texto hecho directamente para transmitir un mensaje, sino más bien anotaciones personales dirigidas a Jesús o Cristo que seguramente el actor no pensó mostrar a nadie. Esa particularidad del material le da la ventaja de ser lo menos explicativo posible, es decir que no tiene un interlocutor al cual quiera convencer, y lo más vivencial, tratando de expresar ampliamente sus sentimientos, dudas, conflictos. Se escribió en Santiago del 22 de junio de 1964 al 8 de marzo de 1965.

Face C: Néstor en Teoponte. Para esta parte tomamos cuatro documentos básicos: la carta de despedida, la carta a sus padres, una poesía y su diario de campaña. Los tres primeros materiales son hechos públicos poco antes que Néstor entre a la guerrilla (en junio-julio de 1970, La Paz). El estatuto teórico es diferente al anterior, pues se trata de material con lógica argumentativa donde el sujeto pretende justificar su acción públicamente además de explicar las razones de su decisión.

Su diario de Campaña es de 70 páginas escritas en pleno monte, en una situación extremadamente especial, pues se cruzan la guerra, la reflexión, el amor, la muerte, la oración, actuantes a la vez. El estatuto teórico se encuentra entre un documento privado (diario personal y cartas a su esposa Cecilia) y la conciencia de que al escribir esos textos contaba una historia que en algún momento alguien la iba a leer si él moría; en esa dirección puso en la portada de su diario "Para entregar a Cecilia Avila de Paz -su esposa- a mis padres o hermanos". Hay que tomar en cuenta además que, para la época, es muy importante el "Diario del Che" y los otros diarios de guerrilleros que habían sido escritos años antes y que fueron publicados y leídos por muchos seguidores. Se sabe que todo lo que se escriba en la selva podrá ser algún día consumido por los demás. Este material entonces está teóricamente en medio de los dos anteriores, reúne las características argumentativas y justificativas de la acción, y a su vez reflexiones personales y emotivas que en principio conciernen sólo al escritor. Fue redactado en las montañas de Teoponte (La Paz) del 26 de julio al 2 de octubre de 1970.

Luego del trabajo descriptivo, haremos el análisis comparativo global de la evolución simbólica, e iremos relacionando la experiencia de Néstor Paz con los modelos teóricos de cristianismo[341].

I. NESTOR PAZ EN SU JUVENTUD ANALISIS DE UN POEMARIO (fase A)

Como adelantamos, aquí Néstor tiene 17 años, se encuentra en su tierra natal preparándose para su partida hacia el sacerdocio al extranjero.

I.- Descripción

a) Los principales códigos encontrados

Mostraremos solamente los códigos centrales y alguna breve citación, la organización de los códigos en los distintos planos de percepción del sujeto será expuesta en el próximo apartado.

1.- Entregarse/ no entregarse

Uno de los aspectos que preocupa a Néstor es la necesidad de entregarse al proyecto de Jesús y a los demás (que crecerá en magnitud en sus futuros escritos). Entregarse es morir (dar la vida), largarse a Jesús, "ser muralla que guarde del enemigo al otro", no tener miedo, meterse hondo en el mundo, darlo todo, ser todo, lo que a su vez se asocia con el mañana. No entregarse es no dar la vida (no morir), no meterse en el mundo, tener miedo, que a su vez tiene que ver con el presente.

2.- Hogar / solo

Néstor está a punto de ir a continuar sus estudios sacerdotales, lo que implica que debe argumentar por qué es mejor estar sólo que formar una pareja. Como se dijo, en desafío sacerdotal implica dejar a Noemí, mujer con la cual está involucrado en el momento. Dice Néstor:

"He robado al futuro
la imagen de un hogar
entregado enteramente.
Me he mirado
estoy <u>solo</u>, muy solo
Añejas canciones
murmuraba el viento a mi lado
envolviendo la <u>trenza larga</u>
del sol atardecido (...)
¡<u>soledad</u>
<u>multitud</u>!
esto solo es verdad
cuando se mira todo a través <u>de Jesús</u>"

[341] Véase HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des groupes....*

(1963, p. 3-1)[342]

"Pero me voy de tu lado
Dios escribió en el tiempo
la dulce pena
de ser yo, su amado.
Me voy.
Me voy hacia el madero.
Me voy amándote en el Nazareno.
Me perderé en el mundo
para gritar el mensaje..."
(12-III-64, p. 11-1)

Por una parte, el construir un hogar a lado de Noemí ("trenza larga") conlleva no ir hacia el madero para gritar el mensaje de Jesús, y por lo tanto al formar un hogar ya no es el amado de Dios. Mientras que si es célibe, sí está escogido por Dios y por tanto va hacia el madero. La soledad lo conduce hacia lo divino, la familia no.

3.- Mañana/Hoy

Un código que permea todo el discurso es mañana vs. hoy. Se ve una abierta valoración del futuro, en detrimento del presente; el futuro será el espacio de realización de todo lo que se sueña; es el día, lo que hoy vive es la noche. Este código lo analizaremos en el próximo apartado, cuando veamos el plano de percepción temporal.

4.- Todo/nada

La percepción de Néstor es radical con respecto a sus opciones. No acepta matices, es todo, o nada. Lo vemos en los pasajes siguientes:

"Ser nadie por ser todo al fin" (1963, p.2-3)
"Por ahora soy nada
mañana será" (sep-1963, p. 7-3)

Ser "alguien" es la situación de hoy, lo que en realidad es ser nada, pues no está del lado de Jesús. Por el contrario, mañana se será todo, al hacerse "nadie" y estar con Dios. Este también es uno de los códigos que transcurren el discurso de Néstor hasta el final de sus días.

5.- Cielo y estrellas / tierra y mundo

Se percibe el cielo y las estrellas como el lugar donde Dios se encuentra, y la tierra y el mundo donde se encuentran los hombres. La misión de Néstor es cabalmente ser "estrella en el mundo", y por tanto jugar un rol de vinculación entre los dos universos.

"Los brillos luminosos de una estrella

[342]Todas las citas de esta sección serán tomadas de: PAZ ZAMORA Néstor, *Poemario*, policopiados. Texto inédito reunido por Jorge Cortés Rodríguez, La Paz, 1992. Las citas se harán al lado de cada texto, poniendo la fecha del poema, la página y, separado por un guión, el párrafo, para que el lector pueda seguir la cronología. Todos los subrayados serán nuestros.

encienden mi rostro trasnochado (...)
Soy brasa de estrellas!" (1963, p. 5 - 2 y 4)
"Soy agua que,
en sal se transforma
para darle a esta tierra
sabor de los cielos" (sep-1963, p. 7-2)

En el lenguaje metafórico de Néstor, él se ubica como una "pequeña estrella" que quiere dar luz a la tierra. Dios está en los cielos y transmite, a través suyo, luz hacia el mundo.

6.- Noche/día.

El código Noche/día está ligado a ahora/mañana. Néstor percibe que ahora está en la noche ("noche fría"), y que luego llegará al día dando fuego y calor.

Era la noche fría en que te juzgué;
en que no bastó con humillarte,
en la que crucé de injurias tu semblante,
en la que blasfemé.
Era la noche que preparó el día
camino largo,
sangre y lodo,
labios, resecos, pelo desgreñado,
manos, pies y pecho traspasados
jornada de cruz sin esperanza de vida.
Era Getsemaní y la noche fría
noche sumida en el miedo
noche del beso de traición y rebeldía
noche de azotes, bofetadas y tropiezos
noche de juicios, de histéricas risas
y alborada de agonía" (1963, p. 21 y 22)

La noche se asocia a blasfemar, humillar a Jesús, la no esperanza de vida, el miedo, la traición y la agonía. El día más bien (que es el resultado después de atravesar por la noche), no es miedo ni humillación, sino más bien "amor del Señor" y vida.

b) Comentario Analítico.

Los códigos analizados van a ser utilizados en el apartado cuando veamos cómo se combinan formando un orden simbólico concreto. Sin embargo, con lo presentado hasta el momento, tenemos una primera impesión de cuáles son los ejes centrales en torno a los cuales se desarrolla el discurso de Néstor. Como lo veremos en el transcurso de esta sección, la tensión de los códigos no variarán mucho. Las modificaciones centrales son sobre todo en el **contenido** de la tensión, pero no en la forma, que finalmente será casi la misma en toda la evolución de Néstor, desde sus primeros hasta sus últimos textos.

Un aspecto interesante a destacar en la relación hogar/célibe, es que en una primera instancia Néstor asocia la soledad como necesidad para estar en el camino de Jesús, y por tanto llamado por él. Partir hacia su misión implica dejar lo que tiene y podría atarlo o no

permita entregarse completamente, que en este caso se personifica en Noemí. Cuando Néstor decide ir a la guerrilla, la tensión es muy similar: hay una situación X de la cual tiene que salir, de debe trasladarse e ir hacia otro lugar para cumplir con lo que Dios le asigna y para estar más cerca suyo, sacrificando lo que sea necesario. En la época Teoponte, tendrá que dejar La Paz, su comodidad de clase, su familia, su pareja, etc.

Lo importante es que desde los primeros impulsos, Néstor se siente llamado a dejar algo para hacer otra cosa, y eso considera lo que es cumplir con Dios, lo que teóricamente sería una "matriz profunda". Además, veremos que en la recomposición del discurso de Néstor, cuando define no ser sacerdote e implicarse en una relación de pareja, llegará al convencimiento que estar con una mujer (Noemí o Cecilia, según las dos etapas de su vida), es estar con Jesús. La vida afectiva se convertirá en un espacio de vivir la divinidad. Con Noemí dirá "me voy amándote en el Nazareno", y con Cecilia apelará a que está junto con ella cuando va a la selva.

Hay una dinámica de "moverse hacia", "me voy a" ("el madero", "el Nazareno", etc), implica el concebir que debe pasar hacia otro estado más puro, o más cercano a Jesús, un movimiento constante del sistema simbólico en el cuál Néstor debe salir de un lugar para llegar a otro. Esta lógica será una constante en su discurso. Esto también encontramos en el código Noche/día, Néstor se ubica del lado de la noche pero quiere ir hacia el día. El día llegará y con él la luz, la presencia de Jesús, y un futuro más pleno.

En cuanto a la percepción espacial, vemos la fuerte presencia de una verticalidad en la relación tierra/cielo. Esta abarca también algunos ejes valorativos donde se identifica un lugar superior con una serie de cualidades y un lugar inferior, por lo tanto una relación jerárquica, lo que implica una cosmología que ordena las cosas de manera vertical. El actor aquí se sitúa como un privilegiado que realiza la ligazón entre las dos dimensiones. Este elemento podría ser una matriz profunda que se reinvertirá en distintos momentos de la vida de Néstor, adquiriendo nuevas formas pero manteniendo la relación vertical.

II. EL SIMBOLICO SOCIAL EN LA JUVENTUD DE NESTOR PAZ

a) Las percepciones en el discurso

Haremos una descomposición del discurso para "reordenarlo" en los distintos planos de percepción del sujeto.

1.- Relación con el sí

Néstor es muy exigente consigo mismo, y proyecta una imagen de sí positivo con mucha fuerza:

> "Abreme la puerta
> y déjame entrar,
> Quiero volcarme en tus brazos (...)
> Déjame, te lo pido,
> hermano, hijo mío,
> déjame volcar mi óleo en tu pelo
> Déjame ser muralla
> que te guarde del enemigo (...)

Quiero darte de lo mío (...)" (1963, p. 1)
"Soy brasa de estrellas!" (1963, p. 5-4)
"Vuelco en el ara de tus manos [se dirige al Señor]
el peso incesante de mi existencia" (1963- p. 5-1)
"Yo sé que soy noche
Pequeña estrellita
que llora su luz" (sep-1963, p. 6-3).

Néstor quiere ser "muralla", guardián, soldado del hermano, liberarlo de la "prisión", y así volcarse a Jesús. Se identifica a sí mismo como un sí negativo ("sé que soy noche"), pero quiere ser "pequeña estrellita", "brasa de estrellas" que dé luz y que traiga día a la tierra. Quiere "ser todo", y para eso tiene que "ser nada".

Podemos abstraer estas ideas en la dicotomía Ser Tea-Estrella (el que se entrega a Jesús, el que defiende al otro, el que trae luz al mundo) vs. no ser tea (el que no se vuelca a Jesús, no se entrega, no trae luz, no se ocupa del hermano).

2.- Acciones

Néstor debe ejecutar una serie de acciones que lo conduzcan a lograr sus objetivos trazados; las vemos en los siguientes párrafos:

> "...y déjame entrar quiero volcarme en tus brazos (...). Déjame volcar mi óleo en tu pelo (...). Quiero darte de lo mío (...) ¿Entregarse? morir, morir, morir, entregarse sin sudario" (1963, ps. 1 y 2).
> "Señor, quisiera largarme, meterme hondo en el mundo, para mostrarle tu amor" (sep. 1963, p. 6-1)
> "...Pero me voy de tu lado (...) Quiero hundirme en la noche, de plateada claridad, hundirme en la cruz, morir de alegría. Quiero aprender a amar con fervor..." (III-1964, ps. 6 y 7).

Debe tener una actitud general de entrega, darse al Señor para mostrar su amor. Eso implica partir (en este caso dejar a Noemí), emprender un camino de amor donde cada vez se acerque más al amor de Jesús, debe aprender a amar, amar cada día más y llevar una luz al mundo, hacerse estrella que ilumine la humanidad. Por el contexto sabemos que el "partir" implica dejar su contexto social y sentimental e incorporarse a una orden religiosa, estar sólo y célibe, sin "hogar"; es decir que una de las acciones concretas que debe hacer es participar del seminario (ser sacerdote), lo que canalizará su aspiración vital.

Entre las acciones negativas tenemos la noción de blasfemar y traicionar a Jesús, ser rebelde y cómplice de su agonía, ser cobarde (1963, ps. 21 y 22). "Quedarse", y por tanto no partir a su misión religiosa (abandonar la orden) es otra acción negativa que implicaría aferrarse a su mundo, formar una familia y no cumplir con Dios.

Podemos condensar las acciones de Néstor en, del lado positivo, entregarse, "entrar", amar, mostrar al mundo el amor de Jesús, ir al sacerdocio; y del lado negativo traicionar, ser rebelde, cobarde, "quedarse".

3.- Ayudantes y opositores

Entre los ayudantes identificamos al "hermano, hijo mío", al cual "guarda del enemigo" y que le abre la puerta para que pueda entrar. También se ve la soledad (que representa su paso hacia el servicio a una multitud), el estar solo, como una situación que lo ayuda a mirar "todo a través de Jesús". "Los brillos luminosos de una estrella encienden mi rostro trasnochado, arden en mis venas, quemantes vivencias" (1963, p. 5-1). Los brillos luminosos son un ayudante, y Dios es el poseedor de estos brillos, y por tanto dueño de la luz y las estrellas. En el límite, la cruz ("Llamado que crece, que busca, que corre, que encuentra su punto, en los clavos de la cruz", sep, 1963, p. 6-4) y la idea de morir, dar la vida por alegría, se convierte en un ayudante que en el futuro se desarrollará con mucha fuerza, hasta encontrar el martirio.

Por el contrario, es negativa la posibilidad de establecer un hogar y una familia que no le permita entregarse completamente a Jesús (como lo vimos en el código hogar/solo). Podemos condensar en los denominativos: soledad-misión religiosa / hogar.

4.- Actores sociales

En general, en el primer documento no se concreta de manera clara cuáles son los actores privilegiados. De manera global, podemos decir que se inclina por denominativos como "hermano, hijo mío (...) Siluetas con caras masculinas (...), rostros cristalinos de chiquillos siluetas con caras femeninas" (1963, ps. 1 y 2); es decir "la humanidad" o el mundo en general. Esto es: "los hombres vs. ∩ los hombres".

5.- Tiempo

En cuanto a la percepción temporal, se nota una marcada valoración del futuro, como un espacio que le permitirá realizar sus sueños, aspiraciones y lograr sus objetivos:

"Quiero volcarme en tus brazos,
<u>después</u> (...)
Quiero darte de lo mío
para que sin miedo
<u>mañana</u>
sigas confiado
el camino" (1963, ps. 1 y 2)
"Tengo sed, ansias
fogón de esperanzas,
rescoldo que pide
el <u>ansiado mañana</u>
Yo sé que <u>soy noche</u>.
Pequeña estrellita (...)
Por <u>ahora</u>
<u>no puedo</u> largar la pedrada (...)
<u>Mañana será!</u>" (sep. 1963, p. 6 y 7)
"...amar <u>más que hoy</u>,
amar más <u>algún día</u>" (III-1964, p. 12-1)

Como lo vimos en el código noche/día, para Néstor el ahora está asociado a la noche, la falta de luz y por tanto la no presencia de Jesús; en el presente se siente incapacitado para cumplir con él. En el futuro, ligado a la idea de día, podrá realizar sus sueños, ser luz, ser

gran estrella que irradie a Dios. El código entonces es Presente / Futuro.

6.- Espacio

En cuanto al espacio vemos algunos aspectos interesantes. Primero, como se analizó en el código cielo-estrellas / tierra-mundo, Néstor divide su espacio simbólico entre cielo y mundo, lo que comprendemos en pasajes como "meterse muy hondo en el mundo para mostrarle tu amor"; quiere gritar la "ardiente esperanza de cielo" y para eso se pierde en el mundo. En el cielo están las estrellas, que se las asocia a la divinidad. Hasta aquí podríamos pensar en una disyunción interior /exterior, donde él se encuentra en el interior y debe ir hacia el mundo exterior. Sin embargo, a su vez encontramos la propuesta de que para servir a Dios, tiene que integrarse a la misión religiosa ("Me voy hacia el madero", "Déjame entrar"), lo que implica que cuanto más al interior esté de aquel espacio religioso (en este caso cuanto más y mejor se incorpore a la orden sacerdotal y por tanto a la Iglesia), mejor logrará su misión de llevar la luz al mundo. Vemos la similitud con la idea de los sacerdotes de ISAL que quieren ir al mundo pero dentro de la Iglesia

Por eso, finalmente tenemos una tensión contradictoria donde involucra a la vez el **salir** hacia el mundo pero para eso debe **entrar** en un espacio particularmente favorable para su tarea. A su vez, se conjugan por un lado una visión cosmológica vertical, donde hay un arriba privilegiado donde está el cielo, la luz y Dios; y una percepción vertical donde está Néstor y los otros hombres a los cuales se debe acercar.

Estas percepciones contradictorias muestran el estado de construcción y de evolución que se encuentra el simbólico en ese momento, y que, como se explicará luego, se comienza a privilegiar y a desarrollar determinadas valoraciones espaciales. Lo importante es destacar que desde el inicio del análisis contamos con una estructura simbólica no uniplana, sino que presenta ya ciertas contradicciones o ciertos grados de incoherencia que en el futuro van a ir transformándose poco a poco.

7.- Destinador

El destinador para Néstor es Dios, Cristo bueno, el Señor ("sentí, Señor, tu mirada" 12-III-65, p. 21-2); estos son los denominativos que usa constantemente. Esta idea se asocia a la luz, las estrellas, el cielo, el amor. No destaca un destinador negativo, lo que implica que el generador de la fuerza negativa no está explícitamente dicha ni personificada como en el caso positivo.

8.- El objetivo de la vida o Búsqueda vital

Se busca por todos los medios seguir a Jesús, y el objetivo central se concreta en <u>llevar luz al mundo</u>, aquella luz que Dios posee, la "ardiente esperanza de cielo", ser aquel que conecte el universo sagrado con el terrenal.

"...yo sé que tú escribes
en el polvo de estrellas
ese único destino
que seguiré.
Soy agua que,

en sal se transforma
para darle a esta tierra
sabor de los cielos" (sep. 1963, p. 7-2).

Esquema del sistema de percepción en la juventud de Néstor

	POSITIVO	NEGATIVO
RS	Tea-Estrella (el que se entrega a Jesús, el que defiende al otro, el que trae luz al mundo)	no tea-estrella, noche (el que no se entrega a Jesús ni trae luz)
Acc.	entregarse, entrar, amar, mostrar al mundo el amor de Jesús, ir al sacerdocio	traicionar, ser rebelde, cobarde, "quedarse"
Ad y op	soledad, la orden religiosa	el hogar
Act.	Los hombres, la humanidad	∩ los hombres
Tp.	Futuro	pasado-presente
Es.	- ir al mundo - ir a la orden	- no ir al mundo - no entrar en la orden
Ds.	Dios, Cristo, Señor	∩ Dios, ∩Cristo
BV	llevar la luz de Dios al mundo	no dar luz al mundo, dejarlo en la oscuridad

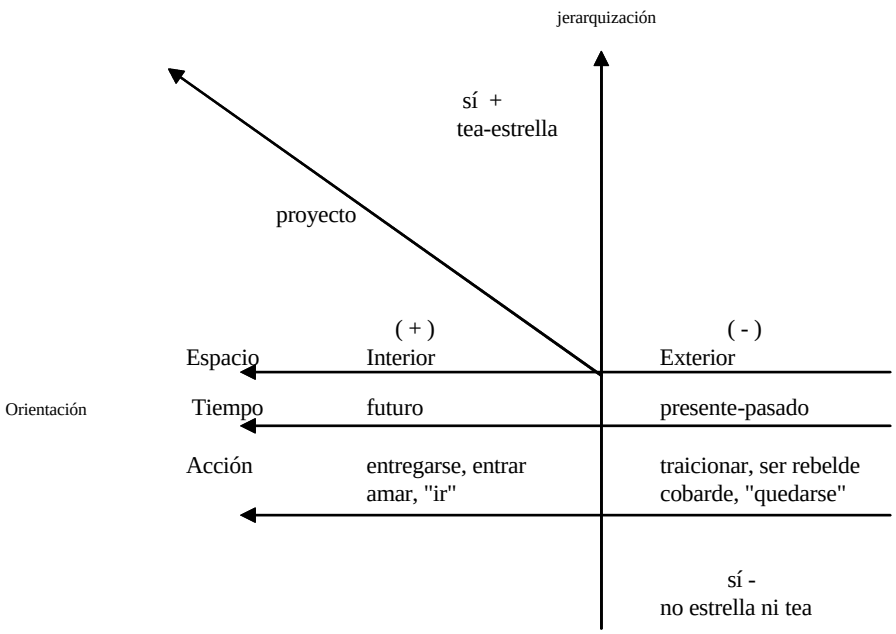
b) La dinamicidad del sistema simbólico.

Hemos visto que el sistema simbólico de Néstor es muy dinámico, él se ubica en un lugar y traza un camino por el cual quiere transcurrir, desea movilizarse de una situación a otra, lo que hace que esté en constante movimiento.

1.- El proyecto de vida.

Néstor elabora un proyecto de vida en el cual ve una imagen prototípica de sí mismo hacia la cual quiere acercarse. El proyecto así se sitúa entre la relación consigo mismo y los otros planos de percepción. Como lo explicamos en la parte teórica, mientras más se acerca a un sí positivo, también lo hace el los distintos planos sociales. El proyecto de vida se lo ve gráficamente así:

Proyecto de vida

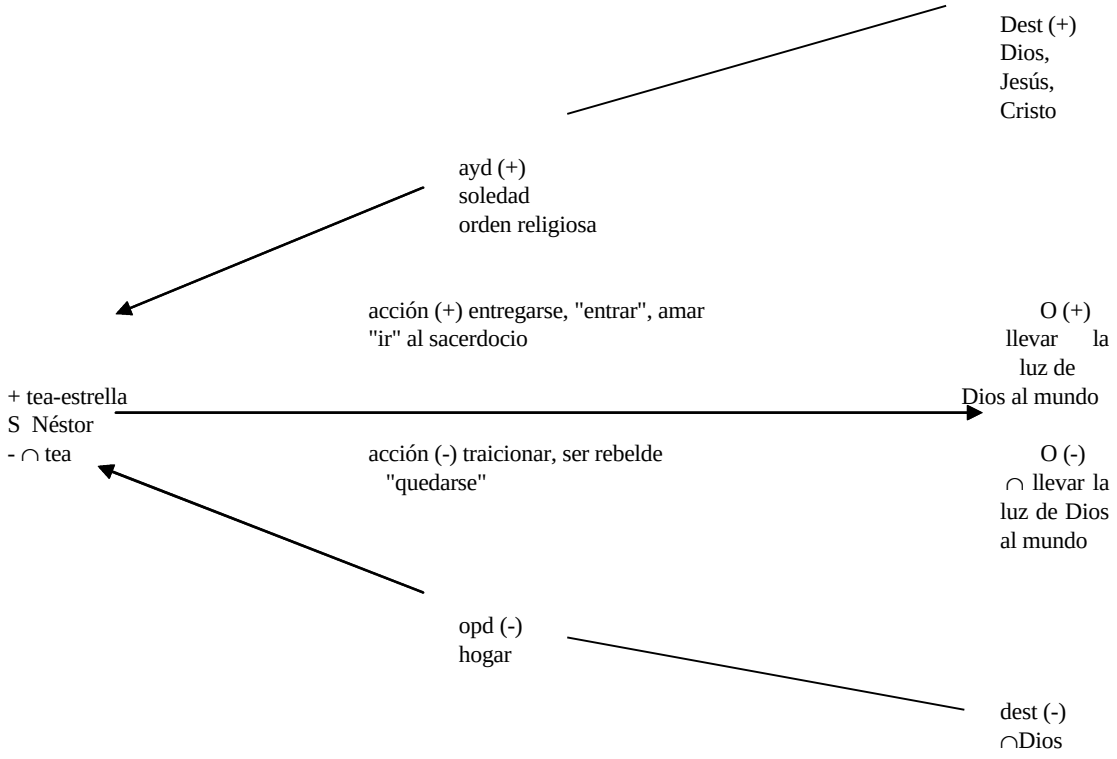


Cuanto más se acerca al sí positivo, igualmente más se acerca a lo que él considera positivo en cuanto al espacio, tiempo y acciones. Sólo podrá realizar su sueño en un futuro total (eterno), que lo percibirá luego como el cielo.

2.- El modelo actancial.

Néstor tiene una búsqueda vital, que es el llevar al mundo la luz de Dios, para ello, concibe una serie de ayudantes y opositores que le ayudan o facilitan su tarea, así como acciones que debe realizar y un otorgador que posee todos los poderes (en este caso la luz). Gráficamente esto es.

Esquema de la Búsqueda



III. COMENTARIOS Y CONCLUSIONES DE LA FASE JUVENTUD.

A pesar de que los materiales analizados no son muy explícitos en algunos elementos, se puede ver un simbólico de Néstor Paz en su juventud con elementos propios del momento por el cual está atravesando.

En cuanto a la lectura sobre sí mismo, la intención de ser una "tea" que traiga luz, implica una exigencia sobre sí muy fuerte, y por lo tanto cargar con una responsabilidad muy grande que ubica al sujeto como una persona especial, con una misión divina que cumplir. Para hacerlo, debe renunciar a todo lo que lo pueda atar u obstaculizar en su tarea (relación amorosa, amistades, egoísmos, etc.), y entregarse hasta dar la vida, hasta tocar los clavos de la cruz y llegar al calvario de Jesús; no hacerlo es una traición. Hay una lectura implícita del sacrificio por Dios. Para lograr ser un discípulo del Señor, hay que sacrificar lo que sea necesario.

En el simbólico de la juventud de Néstor se cuenta con elementos como la voluntad de tomar distancia con lo que es del orden del placer y el deseo como factores pulsionales carnales que hay que dominar, pero a su vez se evocan categorías como sentirse una persona especial que debe ser extraordinaria. Lo que vemos entonces desde ahora es un grado de tensión y convivencia de factores que provienen de un simbólico y otros que vienen de otro,

pero que actúan a la vez en el sujeto. Es decir, desde este momento se podría plantear la hipótesis que ya en la juventud de Néstor conviven en su sistema simbólico distintas influencias de diferentes vertientes, que darán el resultado final del hombre revolucionario que llegará a Teoponte.

A través de la tensión es todo/nada, vemos que lo que está en juego para el sujeto es su vida misma, está apostando a un proyecto donde o pierde todo o gana todo (la gloria o el fracaso, la nada). La misión es a su vez una carga muy pesada. Llevar la "luz de Dios al mundo" implica una responsabilidad tal, que pone al interlocutor en la situación de tener que demostrar, con su vida, a la divinidad. Sólo así logrará ser alguien en la vida, sólo convirtiéndose en una persona realmente excepcional, que siga a Jesús hasta la muerte, podrá sentirse satisfecho consigo mismo y con lo que se le asignó e interiorizó como rol y tarea.

En estos pasajes vemos dos dimensiones importantes: la excelencia y el asceta. El hecho de la búsqueda de la excelencia se presenta como una matriz profunda que no se modifica hasta el final, lo que cambia es el contenido que en algún momento será ser seminarista y luego un revolucionario, manteniendo algunas características e incorporando otras.

Las acciones igualmente denotan un modelo simbólico particular. La necesidad de "ir" hacia el sacerdocio, la persistencia en el imperativo "Me voy!", y por tanto dejar lo necesario, implica no dejar que las tentaciones terrenales y sus placeres, logren seducir al sujeto de manera tal que lo hagan abandonar su misión. Se trata así de no sucumbir ante lo que no tiene valor, sino ir hacia el Nazareno para "gritar su mensaje".

En cuanto a los actores, Néstor marca una diferencia importante entre él y los demás. El es el llamado, y los demás son quienes deben esperar o recibir lo que Dios tiene que otorgarles a través suyo. Se ve a sí mismo como una especie de profeta que debe entregarse a su pueblo para darle el amor de Dios.

En las percepciones espaciales, para Néstor el cielo es el espacio simbólico donde está Dios, la luz, las estrellas, la pureza total, y él se encuentra en el mundo, por eso debe convertirse en tea que logre transmitir la luz para convertir al mundo, sacar de la obscuridad de la noche a la humanidad y llevarla hacia el día, el ansiado día con el gozo divino. Dios está arriba (en los cielos), los hombres están abajo (en la tierra), hay que hacerles conocer el "sabor a cielo" que Dios posee.

En su acción concreta con respecto a la percepción del espacio, cuanto Néstor esté más al interior del lugar privilegiado para proclamar a Jesús (la orden sacerdotal), más se acercará a su imagen positiva. Por el contrario, el que blasfema contra a Jesús y que le es rebelde, es aquel que, al no integrarse más a los seguidores del Señor, forman parte de los que lo traicionan, lo que es una innegable cobardía, es sí negativo del cual se debe alejar.

La imagen modelo de sí que proyecta Néstor, y que interiorizó a lo largo de sus primeros años, responde al modelo de cristianismo que está en boga en la época. Siendo de origen de clase acomodada, y proveniente de una ciudad y una sociedad católica y conservadora, Néstor reproduce, a su manera, el modelo ejemplar del cristiano que se intentaba inculcar desde la Iglesia boliviana en los años 50. El es, indudablemente, un "privilegiado", un "escogido", un "llamado". Hay una lógica vertical en su discurso, en la cual Néstor pertenece a una élite que debe dirigir (o iluminar) el proceso religioso del pueblo.

Su visión es creerse de alguna manera "seleccionado" para ser el que "vaya hacia el madero" y "muestre el amor de Dios al mundo que quema muy dentro el alma". De hecho, afirma explícitamente que Dios lo eligió como su hijo: "Dios escribió en el tiempo, la dulce pena de ser yo, su amado"; "Yo sé que me amas, tú eres el amado respiro profundo, el aire hondo de la noche fría". Tiene que mostrar una vida ejemplar, tiene que ser un héroe.

II. NÉSTOR PAZ ZAMORA EN SANTIAGO (fase B)

Como dijimos, Néstor Paz se encuentra en Santiago de Chile estudiando en el Seminario, viviendo en una comunidad religiosa y trabajando como obrero. Su llegada a Santiago será con varios seminaristas bolivianos y peruanos, formado un grupo compacto con los jóvenes chilenos que vivirán fuertemente la experiencia de la inserción social, el trabajo, la oración y la fe.

I.- DESCRIPCIÓN.

a) Los principales códigos encontrados.

1. El Trabajo.

Uno de los códigos disyuntivos está ligado al tema laboral, marcado por la posibilidad del trabajo; hipotéticamente diríamos que hace referencia a trabajar como obrero, o sea con las manos, cansancio, etc.

Néstor identifica luego una serie de atributos positivos y negativos a la posibilidad de trabajar entre los obreros. En esa labor se "toma conciencia", se aprende, se está cerca al "Señor":

> "Estoy trabajando: Qué te parece? Gracias Domine. No esperaba tanto: el trabajo va bien no me puedo quejar. Yo no hago nada, tú lo haces todo. Se aprende mucho; se toma conciencia de muchas cosas. 1) Uno no por ir a trabajar va a convertir a toda la gallada[343], no. 2) Ahí no se trata de hacer apostolado, sino de dar testimonio (...). 5) Por el hecho de trabajar me creo un héroe, cuando eso es lo que debía haber hecho toda la vida. 6) El trabajar entre gente humilde me exige donación total al Señor y sobre todo en pobreza" (22-VI-64, p. 1,1)[344].

Néstor asocia el trabajo físico entre la gente humilde con darse a Dios, vivir en la pobreza, aprender, dar testimonio; pero tiene presente que así no va a "cambiar la sociedad", no se está haciendo un heroísmo. Por el contrario, trabajar entre la gente no humilde o negar un trabajo manual, no exige "donación al Señor", se puede ser héroe y en cierta medida cambiar la sociedad, pero no se aprende, no se toma conciencia, no se está en el "camino del Señor". Una tensión central en este párrafo es el apostalado vs. el testimonio; Néstor

---

[343] "La gallada" es un término usado en Chile que viene de "los gallos", designación a los jóvenes, la gente, el pueblo.

[344] Todas las citas de la Fase B (Néstor Paz en Santiago) se las hará a lado de cada texto, poniendo la fecha, la página y el párrafo respectivo. Son tomadas de: 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.

privilegia el testimonio, y una manera de hacerlo es el trabajo físico con los pobres.

En otro texto, cuando Néstor está hablando de su posibilidad de proyección sacerdotal a futuro, dice:

> "Quizás tendré que mostrarte a ti en una parroquia con la palabra; la confesión y la oración, pero también con un desgaste físico, con el trabajo de mis manos, como tú" (22-IX-64, p. 6,1).

Así, Néstor privilegia el lugar donde está Jesús más en el trabajo que en la parroquia; acentúa más lo corporal vs. lo espiritual. A través de este código, podremos analizar cierta valoración del cuerpo, que será clave para en el futuro. En este momento, se ubica a Jesús con el exterior de su medio social y eclesiástico (no está en la parroquia sino en el trabajo), y Néstor está en el interior, por lo que se debe dirigir hacia Jesús.

2.- La oración.

Se valoriza una vida en oración sistemática y profunda, como una condición de la existencia: "Si no hay oración por detrás de uno, me convierto en un mecánico más" (22-VI-64, p.1,1). Para Néstor gracias a la oración uno puede dejar de ser "un mecánico más". Cuando especifica las características de la oración, propone: "Nuestra oración deberá desenvolverse en base de fe, esperanza y caridad" (29-VI-64, p.1,7).

Más adelante, Néstor propone:

> "Lo esencial de la oración está en la perseverancia es decir: "humilde perseverancia, llena de deseos de amor pidiendo a Dios que transforme esto en purificación de la fe". Este es camino directo, escabroso, difícil sin "sentido"; porque la oración no es sentir, no es pensar, no es meditar; es "aguardar ...con el amor basándonos en la fe". (29-VI-64, p. 1,8).

Néstor propone que orar es lo difícil, lo fácil sería no orar; sentir, pensar, meditar no es rezar, sino más bien hay que "aguardar" lo que Dios tenga para uno.

Nótese que aquí se valoriza más la acción de Dios sobre uno que la acción de uno mismo. El individuo no debe "sentir, pensar, meditar" que son actividades del sujeto, sino más bien esperar, aguardar con amor, para que otro (Jesús) otorgue el don de la oración, con la lógica de "dejarse en las manos de Dios", pues de él proviene la oración, él tiene un rol activo en la acción, mientras que el sujeto un rol pasivo. Este razonamiento se verá completado con las siguientes afirmaciones: "El deseo de la oración nace de la fe (...). Hay que orar para Dios. Hay que desear la oración que Dios nos da" (29-VI-64, p.2,1-2).

En otro pasaje asegura que:

> "Sólo rezando te encontraremos. Sólo guardando silencio, callándonos hasta el concho podemos escuchar y dejarte hablar. Ese es el problema de la radio, que uno puede llenar los minutos en que Dios habla con ruido. Vivamos ese encuentro con el Señor en el silencio" (6-XI-64, p.9-8).

Para Néstor se entra en contacto con Dios sólo rezando, y haciéndolo en silencio. Es

interesante notar que en la percepción de la oración, Néstor tiene una valoración extrema de la relación individual Dios-sujeto, en la cual Dios actúa y el sujeto recibe. También resalta el tema de la purificación, entendiendo que la oración sería un camino para la "purificación de la fe", lo que para Néstor es un camino difícil pero el cual debe seguir puesto que es ahí donde está Dios. En este código se juega una de las tensiones existenciales, como lo veremos adelante, pues está en juego el modelo positivo de sí vs. un sí negativo.

3.- Tipos de oración.

Hacemos una diferencia con el código anterior, pues tenemos un código distinto al de "oración", que tiene su propia importancia, se trata de una totalidad "Tipos de oración" que distingue: **"de cansancio"** vs. **"de descanso"**. Es el primer momento en que Néstor racionaliza la existencia de una dualidad que se expresará en las maneras de orar.

> "En mi vida de trabajo tendré dos caminos de oración: el de los días de cansancio, es decir los de trabajo; que será una oración doliente, costosa, en la cruz del señor, nacida de la voluntad de amar (...), de la fe. El otro camino será el de la oración de los días domingo, de descanso, de los retiros etc. oración silenciosa, silencio exterior, de corazón. Necesitamos de estas dos oraciones así como el cuerpo necesita de movimiento y de reposo" (29-VI-64, p. 2,4).

Como vemos, Néstor distingue dos tipos de oración y una serie de calificativos que le otorgan atributos al código central. El primer tipo de oración está marcado por la actividad (particularmente el trabajo), como una reflexión en la vida cotidiana, mientras se está en movimiento; no es una oración que necesite silencio exterior, sino interior, se lleva a cabo dentro del sujeto mismo.

Es interesante notar que no hay una abierta valoración de una u otra oración ("necesitamos de las dos oraciones como el cuerpo necesita de movimiento y de reposo"), se destacan las dos oraciones como importantes; esta es una de las muestras cómo se vive la contradicción permanente y la tensión en el sistema simbólico de Néstor, donde finalmente las dos lógicas son esenciales y le cuesta mucho inclinarse hacia una u otra. Como veremos luego, el sujeto se verá en la necesidad de inclinarse hacia una de las tensiones para lograr movilizarse y funcionar de manera más coherente.

En otro orden, se ve que Néstor abre la posibilidad de que la oración no se restrinja al ámbito sacramental (domingo, retiros, etc.), sino más bien que pueda ser practicada en la vida cotidiana. La apertura de esta nueva dimensión y nuevo espacio para la oración, será fundamental para comprender la transformación de Néstor.

4.- Los pobres.

Un código importante en Néstor es su noción de la situación de pobreza y por tanto de quienes ocupan ese lugar. El primer código calificativo lo tomamos de una frase donde habla de su hermano mayor: "Jaime está en Munaypata a la subida del Alto y le han mostrado lo que es lindo, lo que es vivir pobre" (1-VII-64, p.2-7):

Un segundo texto otorga nuevos atributos a los pobres:

"Es poco lo que puedo decirte fuera de que tú [Cristo] eres de lo más bueno pues me

permites poder estar con esos pobres que amas tanto. Dame alma de pobre sino estoy jodido, mi vida no tendría sentido" (14-VIII-64, p. 3,6).

Según este texto, Cristo no ama a quienes no son pobres, se debe tener alma de pobre para que la vida tenga sentido.

Hasta el momento, no aparece con claridad quiénes no son los pobres, si son simplemente los ricos u otras categorías. Párrafos adelante separará por ejemplo "mundo obrero" vs. "mundo de los ricos, de los curas, de los católicos", pero por lo pronto sólo se queda en la condición económica. No aparecen tampoco ningún tipo de implicaciones o condenas, como ser el tema de la justicia, o por qué los pobres tienen esa posición social. Existe a nivel embrionario una noción de lo impuro con lo puro, que luego se desarrollará con mayor claridad.

5.- La entrega.

Un elemento que se repite en varios momentos en el discurso de Néstor es **la entrega**. La opción estará marcada por entregarse a los demás y al proyecto divino, o no hacerlo:

"Me decido ya que tú me hablaste por él [se refiere a un compañero] a violentarme y entregarme de una vez por todas entero. Ni muy al lado ni muy meticuloso. Quiero ponerme en tus manos por entero y al lote, a lo que tú mandes pero en cada acción volcarme entero, consciente y amando" (1-IX-64, p.4,2).

En otro pasaje, se habla sobre la falta de entrega como una mediocridad:

"Me doy cuenta que soy choro y que tú haces mucho en mí pero también que soy mediocre que no hay una entrega total" (6-IX-64, p.5-2).

Es importante el peso que se le pone al hecho que la entrega sea total, pues ese es también un código que jugará un rol a futuro, el querer estar completamente entregado al proyecto de Cristo.

Se especifica lo que es la entrega de la siguiente manera:

"Ayúdame a superar mis egoísmos que es todo esto y en el fondo 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 y entonces el trabajo que bien podría hacer de entregarles la fibra íntima de mi amor, de ayudarles en su soledad, en su pesimismo, en su abandono, la oculto y da mi apoyo frío, sobrador..." (12-II-65, ps. 12-13).

Vemos que para Néstor entregarse es superar el egoísmo, y ayudar a los demás con la intervención de Jesús y poniéndose en sus manos, eso es no ser mediocre.

En otro orden, es importante reconocer a Dios en los otros, pues abre una pista que permite encontrarse con Dios más allá de la esfera estrictamente eclesial.

6.- Lo que pide Dios.

En sus reflexiones, Néstor identifica cómo quiere Dios que él sea:

"He estado con Mariano: 1) sé absoluto a) en la pobreza, no tengas nada que te sobre; siente la alegría de regalar lo que te han regalado, nada que te ate, nada que te amarre, que las cosas pasen por tu mano" (6-XI-64, p. 9-2).

Afirma luego:

"Tu mensaje claro fuerte y amoroso de estos días me tiene en una meditación de tu voluntad. Sé que me quieres niño, indefenso, pobre y pequeño" (8-II-64, p. 11-13)

En este código vemos cómo Néstor siente que la voluntad de Jesús está marcada por un desprendimiento de las cosas materiales, a las que identifica como posibles impedimentos para llegar a ser absoluto; se ve a sí mismo como lo pequeño, valorizando esta opción.

7.- Fidelidad/infidelidad.

La vida celibataria Néstor la lleva con muchas tensiones, joven de 19 años, muchas veces no sabe cómo controlar su instinto sexual, lo que le representa una infidelidad con Cristo.

"Te quiero pedir perdón por mis infidelidades de la semana pasada. Hará 4 días volvía del trabajo (...), estaba sentado y de pie una muchacha: alta-blanca- de buen físico que me miraba a matar. Me calentó luego al bajar, lo hicimos juntos en la Plaza Egaña mi cara estuvo junto a la de ella le quise agarrar la mano ella no quiso, tomó una liebre y se alejó... Yo quedé con la amargura de mi ofensa, confesé, comulgué esa misma noche en la parroquia de Sta. Marta pero en fin ese fue el daño típico de la semana."(1-VII-64, p.2-7).

La atracción sexual del sexo opuesto es una ofensa hacia Jesús. Cuando cuenta que un seminarista dejó el sacerdocio por involucrarse con su secretaria, se pregunta: "se había creído él, y no habrá confiado en ti?"; luego busca la solución: "...el mismo problema y la misma solución: rezar. Enamorarse de tu persona" (8-II-64, p. 12-1).

Finalmente, Néstor afirma: "Te agradezco que me hayas hecho mirar en general a las chiquillas con ojos de Cristiano y esto es importante..." (6-IX-64, p.5-2)

Mirar a las mujeres con ojos que no sean de cristiano es negativo. La fidelidad está definida por no tener atracción hacia la mujer, confiar en Jesús y no en uno mismo, y enamorarse de él y llenar el vacío afectivo y físico.

8.- Reglas sociales.

En un momento dado, a Néstor le cuestiona el hablar malas palabras, que más allá de una simple formalidad, la verá como una falta de coherencia con su ser cristiano:

"En cuanto a la conversa. El garabato en muy pocas ocasiones es apostólico y casi nunca en el seminario. Ser drástico en este sentido. Lo mismo en los chistes de doble significado. De lo contrario esto denota una falta de personalidad; falta de dominio de la lengua, falta de utilización de los propósitos y convicciones, falta de caridad por

el mal que se hace al querer [a] otros imitar y por que a otros molesta" (6-XI-64, p. 9-4)

Es interesante notar que ese tipo de formas externas de expresión tienen una importante resonancia en Néstor, el comportarse con modales ajenos es una falta.

9. Paternidad vs. sacerdocio

La idea de ser sacerdote implica necesariamente la exclusión del proyecto paternal. Veamos cómo se resuelve esta tensión en los siguientes textos que son reflexiones luego de haber charlado con su guía espiritual:

"Piensa en la paternidad de valoración, piensa que tienes que hacer engendrar a Dios en los hombres. Que entregarles la salvación y hacer nacer a Cristo esto es más grandioso que un hogar. Lárgate al Señor; tírate en sus brazos, reza, reza, reza. O todo o nada. No puedes tú ser mediocre, o un gran ñato[345] o una mierda. No te metas a cura para hacer huevadas, entrégate al Señor, que te encienda tu fuego" (13-X-64, p. 8-3)
"Hombría, santidad Don Mariano me dijo. Si te das cuenta de la capacidad de amar que tienes y en lugar de usarla en tu provecho, la usas para los demás, entonces no existe problema. Los hombres te esperan, desean que alguien les hable de Dios, les haga nacer a Cristo en sus corazones. Ahí está tu paternidad, no de 2 ó 3 ó 6 hijos, sino de 1000, 2000 o lo que sea. Dios te espera; dirige hacia él y a tus hermanos todo tu amor" (15-X-64, p. 8-5).
"...Pienso en mi futuro contacto con tu juventud (...). Pienso en la mujer. En mi mujer. En mis hijos, en mi familia. Pienso en ti, Tú me llenarás" (6-XI-64, p. 10-3).

Se ve la valorización extrema del ser sacerdote, es el camino para hacer conocer a Jesús. Lo demás es ser mediocre, es nada, mientras que este camino es todo. El vacío de familia será llenado por Cristo.

10.- El amor

Néstor habla del amor como uno de los elementos importantes en su vida:

"Amar es entregarse intensamente..." (8-II-65, p. 12-1). "...si amamos vivimos" (sábado II-65, p. 11-2).
"...Ponme te lo ruego tu vestido que me iguala a todos y que por eso mismo me ponga en actitud de poder amarlos, de igual a igual no de arriba a abajo como quien hace heroísmos". (8-III-65, p. 14-7).

Néstor define el amor a partir de cuatro códigos; hay que entregarse intensamente de igual a igual sin hacer heroísmos, lo que se asocia con la vida.

En el poemario, se califica al dolor como la falta de amor, y por tanto el ignorar al hombre y sus problemas, amar entonces es tomar en cuenta el dolor humano:

"Lo profundo del dolor,

[345]"Ñato": chico, joven.

es ignorar el amor
ignorar
que el hombre y su risa
que el hombre y su llanto
que aquel hombre y su cruz
son los que ungen nuestras vidas
de alegres gitanos al carro del mundo"
(**Poemario**, octubre, 1964, p. 16-2)

11. Nosotros vs. los otros

Néstor no reflexiona mucho sobre su identidad grupal, lo hace sólo en ciertos pasajes:

"Nosotros vivimos como reyes, mientras hay gente que se chorrea[346] (...). Acuérdate del mundo obrero; y despierta al mundo de los ricos; de los curas; de los católicos" (22-VI-64, p. 1-1).

Si bien este código no es ampliamente desarrollado, nos muestra que su identidad está marcada al lado de los ricos y católicos, para los cuales pide que Dios los "despierte", o sea actúe en ellos. Mientras que, en oposición, se encuentran los obreros y la gente humilde, para quien se pide una bendición. Hay una valoración negativa del grupo de donde proviene, y una necesidad de ir hacia el grupo al cual no pertenece, de involucrarse con ellos. Este código no es simplemente descriptivo sino que a su vez es dinámico, pues la negatividad del "nosotros" debe ir disminuyendo al acercarse a los "otros" (los trabajadores). Este código se transformará después y la necesidad **de actuar** en el otro se convertirá en "liberarlo", y dar la vida por él. Esta es una tensión típica de la conversión sociopolítica, es decir el proceso de culpabilización de una realidad externa ante la cual el sujeto se ve en la necesidad de actuar y de modificar para sentirse bien con él mismo.

12. Cristo vs. Néstor.

Hay una clara definición de cómo Néstor concibe a Cristo (Jesús, el Señor, y otros atributos a la misma idea) y qué le representa. Tomaremos sólo algunas frases:

"Yo no hago nada tú lo haces todo" (22-VI-64, p. 1-1). "Ya tú sabes lo que soy, en tus manos me pongo" (3-VIII-64, p. 3-5). Tú me has dado tanto y no te doy nada..." (1-IX-64, p.4-2) "...traté de hablarle algo de ti -a un compañero- y tú hablaste por mí" (6-IX-64, p. 5-1). "Ayúdame, muéstrame tus caminos" (22-IX-64, p. 6-1). "No sé cómo me siento; me estás regalando cosas a montones, esto me da miedo porque tengo que retribuirte" (25-IX-64, p. 7-2). "...tú eres mi Dios, mi hacedor, el Tata al que hay que recurrir y por el cual estoy aquí, me entrego y vivo" (8-III-65, p. 14-2).

Jesús es el poseedor de todo, Néstor de nada. El le muestra los caminos, le revela lo que debe hacer, le da una serie de instrumentos para ello. Hay una valoración positiva muy grande hacia Jesús, quien participa activamente, mientras que Néstor se entrega y cumple.

13. El cielo y el mundo

---

[346]"Se chorrea" es un "chilenismo", viene del verbo "chorrear", significa que la gente no está en buenas condiciones de vida.

Es interesante destacar que Néstor no propone una dicotomía centrada en cielo vs. mundo, sino más bien que asocia el cielo con el mundo y con Dios en un mismo lugar estructural:

> "El cielo está en nosotros pues significa estar con Dios. El Espíritu Santo permanece con el amor en el mundo..." (I-65, p. 11-2).

Hay que destacar que este código también podrá ser desarrollado ampliamente, pues se abre la posibilidad discursiva en la cual el mundo ya no está opuesto al cielo; por el contrario, Dios está en el mundo, y nuestras acciones entonces están estrechamente ligadas a su presencia y a su voluntad, a la manera cómo quiere que sea el mundo.

14. Control-autocontrol

Néstor tiene una importante idea de la necesidad de cumplir las normas establecidas para ser fiel con Jesús. En un momento en el cual está solo, regresando al seminario, afirma:

> "Nadie me controlaba, era muy fácil joderte. Pero te siento a mi lado estás tú presente siempre..." (23-I-65, p. 10-4).

El control se asocia a estar con alguna persona que ejerza el control, situación en la cual es difícil joder a Jesús. Por el contrario, si se está solo, sin ningún control cercano, es muy fácil fallar. Sin embargo, la presencia de Jesús es constante.

b) Comentarios analíticos.

Luego de la presentación descriptiva realizada en el apartado anterior, procedemos a los comentarios generales. Como lo vimos, se identificaron 14 códigos centrales que son los que articulan el discurso de Néstor en esta etapa. Varios de ellos están compuestos por una serie de calificadores que clarifican lo que entiende el autor por cada concepto.

Néstor tiene una preocupación muy grande por no ser banal o mediocre. Su afirmación "Por el hecho de trabajar me creo un héroe", denota un alto nivel de exigencia sobre sí mismo, debe ser extraordinario, en el límite, así el discurso aparezca contrario, Néstor sí debe ser un héroe, eso espera de él mismo. Esta exigencia por la excelencia hace que, cuando reflexione después de sus vacaciones en La Paz, piense que no debe buscar ser "El" Néstor Paz, lo que implica que la negación de "El" tiene que ser todavía superior y más importante que el primero.

Con respecto al código del trabajo, hay que decir que en la época se vive un momento eclesial en el cual se valoriza mucho, tanto por parte de seminaristas como por algunos sectores de la jerarquía, el tener contacto con los obreros y el trabajo manual, lo que se convierte en una práctica pastoral más o menos generalizada. La particularidad es que Néstor lo asume en varias direcciones. Por un lado es el encuentro e identificación con Jesús, es decir que éste aparece como un precursor de esta acción, el que inició ese camino. Esto hace que la acción no sea concebida como una actitud coyuntural, sino más bien como una dimensión muy importante de la manera de vivir su cristianismo. Cristo es un trabajador manual, por lo tanto un personaje físico muy presente que está al lado de Néstor en el trabajo, y no en otros espacios como la parroquia.

Hay que destacar la tensión generada, al referirse al trabajo, entre el apostolado y el testimonio. En este código vemos ya una interesante valorización del testimonio que implica una percepción de horizontalidad, pues dice explícitamente que al trabajar para dar testimonio lo debe hacer **entre** los pobres e incertarse en el universo de los trabajadores. El apostolado estaría más bien trayendo la noción de verticalidad, donde existe el sacerdote, que está empapado de lo religioso y que lleva la luz a los laicos y apóstoles a quienes les ofrece la palabra. Por eso Néstor valoriza el testimonio, lo que será una constante hasta el final de sus días. Sin embargo, con esto no queremos decir que no deje de estar presente en la reflexión de Néstor la perspectiva vertical; como lo veremos luego, esta es una de las contradicciones que conviven en el simbólico del locutor.

También llama la atención el concebir el trabajo como un espacio de toma de conciencia, nunca se aclara lo que esto significa exactamente, pero se da a entender que es un lugar de interpelación para ir sensibilizándose para comprometerse y entregarse a Jesús, es decir la formación del sí positivo.

Por otro lado, el trabajo es una valoración de lo corporal. El desgaste físico y la conciencia del cansancio y sudor, es una pista que luego crecerá mucho. Estamos en el inicio de lo que después será la posibilidad de descubrir una dimensión divina al cuerpo y a su uso. Tal vez por este código podríamos explicar por qué Néstor en la selva se esfuerza físicamente por ser el que cargue la mochila más pesada, y finalmente muere en dejando de ingerir alimentos, como un uso corporal en su relación con lo divino. Esta es la perspectiva que se abre al sentir a Jesús en el sudor de las manos. Lo interesante de este discurso es que el cuerpo no es sólo un objeto para hacerlo sufrir y purificarse a través suyo (como sería el ascetismo extremo), sino que lo utiliza como un medio de comunicación, con el Señor, porque nos parecemos a él, y con los obreros, porque compartimos el oficio. No es la valoración del cuerpo glorioso, pero tampoco es el cuerpo sacrificado; cuando se lo hace sufrir es porque se lo concibe como una posibilidad de entrar en contacto con Dios y con los otros.

Tenemos dos dimensiones complejas y contradictorias: mientras Néstor valoriza el desgaste físico del cuerpo para el Reino, a su vez reprime las posibilidades de su uso para lo sexual; es decir que sólo valoriza el cuerpo cuando éste conlleva una consecuencia social, cuando no es así, es pecado. Luego veremos cómo se da la conversión del pecado carnal en pecado social, una vez que se soluciona lo sexual con el matrimonio, se reinvierte la misma tensión pecaminosa hacia lo social.

También resalta la actitud ante la parroquia. Entendemos la parroquia no sólo la construcción, sino la estructura eclesial. Néstor identifica su pastoral directamente con lo social antes que con lo eclesial, es una intuición de lo que teológicamente se formalizará luego con la fórmula de "Dios en el mundo". No busca la relación Jesús-Iglesia vs. mundo-sociedad, sino más bien ve a Jesús en la sociedad.

Con respecto a la oración, esta acción representa una de las tensiones centrales en Néstor. El que la oponga a ser mecánico es muy claro en ese sentido. También es interesante el procedimiento específico que propone, ser perseverante, profundo, etc. Su visión es más bien pasiva y contemplativa; en una primera instancia hay que "aguardar con amor basados en la fe", más que participar activamente. Otro rasgo muy importante es el tema de la oración como camino de purificación, como lo explicaremos adelante.

En los tipos de oración Néstor empieza a vincular algunos códigos: el trabajo, la oración, Dios en el mundo. Quizás el aporte central de este código es el hecho de proponer nuevamente como religioso el espacio que había sido considerado como secular (el trabajo, y en general el mundo). La posibilidad de mantener un tipo de oración seria en la vida cotidiana, y no sólo en la parroquia y el retiro[347], rompe un esquema pasado en el cual se veía la vida religiosa y sagrada vs la vida profana y mundana; por el contrario, en la vida diaria (y en el trabajo) se está en contacto con lo sagrado. Esto abre las puertas a poder ver en un momento dado (años más tarde), un espacio completamente secular -la política- como una esfera sagrada, y un lugar donde se puede y debe vivir la fe, llegando al punto de afirmar que ser cristiano es hacer la Revolución.

Estamos en esta reflexión frente a un pasaje y un mecanismo de transformación importante, pues se reelabora la visión de la oración ubicándola dentro de la vida cotidiana, y es al interior de ésta que se distingue dos opciones, donde se retoma la dualidad tradicional de retiros vs. días normales pero dentro de un paraguas que es el "trabajo". Lo interesante es entonces ver cómo el locutor, en la evolución de su pensamiento, reemplaza el lugar simbólico de la oración dentro de un nuevo código, pero reconstruye una tensión similar en su interior.

Existe también una relación con el código cielo-mundo, donde Néstor ya propone que Dios está en el mundo, y que existe una manera de acercarse a él a partir de una serie de prácticas que manipulen la realidad (en este caso el amor) y que permiten ligarse con Dios.

En cuanto a los pobres, vemos que todavía no está claramente definido qué o quiénes son, pero lo que importa es que los liga directamente con lo divino. Esto abre las puertas a la noción de un grupo social puro y otro impuro, y por lo tanto uno como portador o más cercano de la pureza que el otro, lo que implica que la acción debe estar dirigida hacia acercarse a dicho grupo.

En la entrega, destaca la exigencia de lo **total**. Néstor estará marcado por no ser mediocre . Vuelve la idea de todo o nada, no cabe la posibilidad de estar al medio, entregarse a medias. Esta concepción que atraviesa todo su discurso, se une con el código "la voluntad de Jesús", donde la exigencia central es ser absoluto, imperativo radical y decisivo. Este código es uno de los que trascenderán en las distintas fases de Néstor, y refleja una posición que será muy importante en su vida posterior -como luego lo analizaremos en detalle-, donde en su carta de ingreso a la guerrilla acusa de **tibios** a la Iglesia y les dice que estén de un lado (explotados) o del otro (explotadores). En el fondo, la entrega vuelve a ser un mecanismo para alcanzar la pureza. Esta exigencia que él mismo se la pone como tarea, será similar a aquella de la entrega y sacrificio que pide el Che a sus seguidores, lo que analizaremos en otro capítulo.

La fidelidad aparece en una forma concreta, que es el deseo sexual hacia la mujer, que se puede modificar según la circunstancia, pero lo que denota en el fondo, es el interés de

---

[347]Una década más tarde, Luis Espinal s.j., el sacerdote asesinado en 1980, afirmará que "Esto es sólo un paréntesis. No podemos encerrarnos en nosotros mismos, Señor, para entregarnos a Ti. (...) Señor, con los ojos abiertos, te quisiéramos hallar en los demás, porque nos sonríes desde todo rostro humano (...) No hemos nacido para el silencio; porque Tú nos has cargado con tu Palabra. A ti te hallamos mejor en el ruido, en los problemas de los hombres, en estas personas heridas que se nos acercan...". La noción es la misma, tener contacto con lo sagrado no sólo en el retiro o en la oración dominical, sino en la vida cotidiana.

Néstor en **ser fiel** a lo que entiende que Cristo le pide, que por lo pronto es no tener involucramiento con el sexo opuesto. Eso trae también la idea de traición, poco desarrollada pero presente en algunos pasajes; se trata de no traicionar a Jesús con las acciones concretas. En esta dirección comprendemos el código de las reglas sociales, donde el uso de malas palabras o el contar chistes en doble sentido no tienen una consecuencia apostólica. La tensión sigue siendo la misma, hacer o decir cosas que te alejen de Cristo y por tanto serle infiel, o mantenerle fidelidad.

Sobre el amor, vemos que se plantea la reflexión a una "ultimidad decisiva" (que desarrollaremos en el siguiente punto), en la cual amar es vivir y no hacerlo es morir. Esa relación será muy importante en la vida de Néstor, aunque por lo pronto, el código no está ampliamente desarrollado. Como veremos luego, sufrirá una resignificación y será un articulador central del nuevo discurso años más tarde, adquiriendo su forma final de "amar es morir por los amigos".

En el discurso de Néstor se vislumbra el tema de la interiorización de las normas. En la estructura del código control-autocontrol, se muestra de manera muy fuerte la posibilidad de faltar a la norma si no se tiene un control. Ahora bien, Néstor identifica a Jesús como siempre presente, o sea que ya interiorizó de tal forma la norma, que no necesita otra persona que lo controle, él mismo se regula a través de la presencia, en el límite coercitiva, de Jesús. A la pregunta ¿por qué no faltó a la regla? la respuesta sería que, si bien nadie me está controlando, Jesús sí percibiría mi falta, está siempre ahí. Este caso es interesante, pues se logra un equilibrio entre la interiorización total de la norma (autorregulación) y la vigilancia externa. La presencia íntima de Jesús implica que puede rechazar la vigilancia externa ya que tengo a Jesús en mi interior, soy autodeterminado, consciente y libre de mis actos pero actúo bien. Sin embargo, Jesús, de todas maneras, está ahí, por más que sea libre de actuar.

Ante la disyuntiva de cómo hacer para tener un buen comportamiento, existirían tres opciones: a) la ascética: las normas están ahí y yo debo someterme a ellas; b) la promocional, las normas las interioricé así que soy libre de actuar como yo vea conveniente; c) las normas están ahí, puedo actuar como a mí me parezca, pero a su vez tengo un vigilante interno por si me desvío. La tercera es la opción que Néstor asume.

En el código Cristo/Néstor[348], encontramos una serie de elementos que llaman la atención. Cristo es activo mientras que Néstor es pasivo; el primero dice qué y cómo hay que hacer, el segundo lo hace. Jesús habla a través de Néstor, existe la posibilidad de que el todo poderoso se manifieste a través suyo, o sea que Néstor sea un transmisor del mensaje de Dios en la tierra. Esta propuesta se radicalizará años más tarde, asumiendo la conciencia de que es Dios quien está en las acciones y decisiones que Néstor toma, y convirtiéndose él mismo en un profeta portavoz divino. En el código siguiente se ve una relación de obligación, en la cuál Cristo da todo ("regala cosas a montones") y Néstor debe retribuirle, aun sin saber cómo hacerlo. Se ve la idea de una obligación, un deber hacer y el miedo por no poder retribuir por lo recibido.

En general, llama la atención la poca referencia a la Iglesia, casi no se la nombra, y cuándo se lo hace, es más bien con connotación negativa, pero existe una ambivalencia valorativa (la misma que atraviesa todo su sistema simbólico), pues no le satisface la

[348]Hay que notar que muy pocas veces utiliza el término Dios, casi siempre lo hace con Jesús, Cristo, Señor, etc. Nosotros lo utilizaremos sin distinción.

estructura eclesial pero todavía lucha en y por ella. Estamos en uno de los momentos en los cuales todavía no se presenta la toma de posición con claridad, ya que se logra valorizar positivamente y negativamente las dos esfera. Esta situación cambiará mucho en sus siguientes discursos, donde identifica a la Iglesia como uno de los aliados de los explotadores, o de los explotados. Es decir hay un momento en el cual se ve en la necesidad de revalorizar la Iglesia pero no lo puede hacer en la situación actual, por lo que tiene que dividir el código y crear dos espacios simbólicos al interior de la Iglesia, uno positivo (Iglesia comprometida) y uno negativo (Iglesia Servil), identificándos plenamente con el primero, lo que implica un alto grado de movilización afectiva.

También llama la atención el que para la referencia a lo sagrado, Néstor evoca siempre la idea de verticalidad (profundo/superficial), y Cristo se encuentra "sólo en las profundidades", en "el fondo", mientras que él está en lo superficial. Contrariamente, cuando se refiere a lo social, utiliza la idea de horizontalidad (de igual a igual). Esto muestra nuevamente cómo conviven dos percepciones en un momento clarmente de transición.

Finalmente, en muchos aspectos el discurso de Néstor es muy tradicionalista: respeto a las normas, no decir malas palabras, esforzarse para lograr fines, lo sexual, etc. Sin embargo, también destaca la resignificación hasta cierto punto contradictoria de algunos términos como la "caridad": "La caridad hacia nuestros hermanos los hombres debería ser llevada hasta el heroísmo pero conservando las condiciones esenciales de una `vida religiosa'" (29-VI-64, p.1-4). Es decir que la caridad estaría compuesta tanto por el heroísmo social, como por la vida religiosa.

Veremos a continuación cómo se articulan los códigos formando una estructura simbólica.

II. EL SIMBÓLICO SOCIAL

En este apartado mostraremos la combinación de los códigos de manera de formar un orden simbólico que le permite actuar al individuo. Dividiremos en tres partes: las percepciones en el discurso, la movilización y dinamismo y el orden actancial.

a) Las percepciones en el discurso.

1.- Relación consigo mismo (RS)

Identificamos varias tensiones que van construyendo en Néstor la relación consigo mismo. La primera, y de dónde surge más claramente la imagen negativa de sí (sí -), es ser hombre de oración vs un mecánico más. Los distintos calificadores aclaran lo que implica ser un mecánico, o sea un hombre no reflexivo, sin fe, sin sentido a la vida, que no deja que Dios actúe en él. Existe la noción de que el mecánico no está en un camino de purificación de la fe. Aquí encontramos nuevamente el tema de la excelencia de sí, esa exigencia fundamental de ser una persona excepcional.

También tenemos que la tensión va a estar marcada por elementos propios de Néstor, que pertenecen a su sí -, y que hay que administrarlos, tal es el caso de la manera de ver su propio egoísmo, como aspecto que debe superar: "...ayúdame a superar mis egoísmos (...)" (12-II-65, p. 12-12); "...Y en medio de todo eso mi egoísmo..." (23-II-65, p. 13-4). En esta misma dirección, la relación consigo mismo se expresa en código un gran ñato vs. un mediocre-una mierda.

Néstor destaca la voluntad encontrarse con los demás y con Jesús, como aspiración de unidad comunitaria:

> "Yo quisiera ser encuentro
> en la cruz, con sus manos
> realizar este sueño
> con todos mis hermanos
> y con Jesús
>
> Yo quisiera ser sueño realizado,
> vivir unidos por dentro,
> vivir tomadas las manos,
> no tirar solo por mi lado
> mirar a lo lejos,
> tomadas las manos"
> (**Poemario**, 19-12-64, p. 13-2 y 3)

Es interesante notar la intensión de mostrar con su vida el sueño comunitario, quiere **ser el sueño**, o sea vivirlo. También vemos la necesidad de vivir en comunidad, y por tanto de pertenecer al interior del grupo con el cual se puede realizar el sueño. Un aspecto del sí positivo es entonces el estar integrado al grupo y mostrar con la vida el sueño cristiano. En la carta de despedida a sus padres antes de entrar a la guerrilla, Néstor afirma que está a punto de "realizar el sueño de su vida", aquel que fue gestado desde joven.

Con respecto al tema sexual, se ve con fuerza la tensión de no dejar que sus instintos carnales lo sobrepasen, y que más bien pueda cumplir su castidad como una forma de construcción de su "deber ser": ser fiel a Jesús. Por eso en varias ocasiones dice "te quiero pedir perdón", o se siente culpable[349] por haber tenido impulso sexual. Existe así una tensión entre el control del cuerpo y su valoración y uso en otras esferas como lo laboral.

Néstor siente que el sí + debe ser aquel que retribuya bien a Jesús todo lo que le ha dado, se conflictúa cuando su sí - actúa y se ve en una situación contraria: "tú me has dado tanto y yo no te doy nada; me siento harto mierda..." (1-IX-64, p. 4-2).

El sí + es aquel que ha interiorizado muy bien las normas y reglas de manera que actúa satisfactoriamente con Dios y que a su vez se acerca a él. Luego de una vacación en La Paz, y habiendo faltado a su celibato y su vida de seminarista, hace una evaluación crítica:

> "Soy generoso; si me insistes mucho entrego, doy. Pero me he criado en esa pura actividad externa, he regalado muchas cosas pero en mi corazón sigo deseando ardientemente vestir bien, impresionar, tener buena ropa, buenos zapatos, no pasar por un pobre diablo sino ser "el", el Néstor Paz" (8-III-65, p. 14-4).

El sí - es el que se "crió en una actividad externa", y el positivo el que interiormente (en su corazón), logró incorporar los valores cristianos.

Finalmente, la tensión con relación a sí mismo es el no cumplir lo que Dios le dice, o sea no actuar conforme a la serie de reglas y acciones (castidad, no egoísmo, oración, entrega, humildad, trabajo, etc.) que construyó, y no haberlas incorporado en su vida cotidiana, en su "corazón", o sea en el interior más profundo, de tal manera que no necesite de otros elementos coercitivos para cumplirlas. En el momento en que falta a esa serie de reglamentos y que por tanto no se comporta "humilde, pobre, niño", y deja que su "arrogancia" salga de él para ser "El" Néstor Paz, entonces está dejando que su sí - gane terreno. En ese momento pide "...ponme te lo ruego tu vestido que me iguala a todos y que por eso mismo me ponga en actitud de poder amarlos..." (8-III-65, p. 14-7). "Ponme tu vestido" implica la petición de que Dios actúe en él y le dé los elementos -conjunto de reglas- que le permita acercarse a un sí +, por ello pide fuertemente la acción de Jesús, incluso aunque Néstor mismo lo olvide[350].

Aquí vemos un interesante pasaje paulatino de la culpabilidad personal a la social, donde lo que molesta al locutor ya no es sólo el problema del control carnal, sino a su vez se empieza a culpabilizar por las injusticias de la sociedad en su conjunto, lo que implica concretamente que debe amar a los demás en condiciones igualitarias.

La culpabilidad social toma forma a partir de argumentaciones morales que venían de la culpa personal; se lee el problema a partir de tema del pecado, que en un inicio era un pecado personal -pulsiones carnales-, y que luego se convierte en pecado social, lo que implica un compromiso moral con la transformación de lo social, que luego será la Revolución, como lo veremos en Teoponte.

---

[349]Hay que remarcar que de esta manera entra en todo su sistema simbólico el concepto de culpabilidad en el control normativo y la identidad personal como la define Remy: “La culpabilidad se manifiesta cuando alguien tiene el sentimiento de desconfianza con respecto a una imagen de sí, afectivamente valorizada”, REMY, VOYE, SERVAIS, *Produire ou Reproduire*, p. 28).

[350]La lógica de dar autoridad a lo divino para que actúe en la vida de uno incluso aunque uno no quiera, será una característica no sólo del discurso de Néstor sino de múltiples ascetas que se ponen a la voluntad de Dios.

En la relación con el sí hay una articulación compleja entre una lógica más bien ascética y otra más abierta. Por ejemplo el hecho de querer ser una persona responsable, que piensa y reflexiona sus acciones, consciente, auténtico y que toma decisiones razonadas, son trazos más bien de un modelo "promocional"; mientras que el problema del autocontrol y la regulación, sí son dejos de un modelo tradicional ascético. Es decir estamos en un momento de transición donde se mantienen algunos elementos de su sistema simbólico inicial, pero a su vez se incorporan parámetros nuevos y se los hace funcionar todos en conjunto.

Podríamos concluir que la relación con el sí se presenta de la siguiente manera:

	(+)		(-)
RS:	hombre reflexivo, de oración, supera sus egoísmos, un gran ñato, fiel a Jesús, le retribuye, autocontrolado, interiorizó la regla.	/	mecánico, egoísmo, mediocre, mierda, infiel a Jesús, no agradece lo recibido, necesita de control, no interiorizó la regla.

lo que podemos abstraer y condensar con fines analíticos en:

(más bien promocional)	**autocontrol-regulación**	**/**	**irregulado**
(más bien ascético)	**hombre reflexivo**	**/**	**mecánico**

2.- Acciones

Como lo anunciamos, existen una serie de acciones coherentes que el sujeto debe realizar para lograr sus fines y otras que más bien dificultan o lo alejan. Por ejemplo el trabajo manual, la oración profunda y sistemática, ser sacerdote (casto) y no padre de familia, dar testimonio, entregarse, no decir malas palabras, regalar los objetos materiales ("nada que te sobre"; "la alegría de regalar"), la caridad, etc. En esta dirección, en su poemario escribe sobre la necesidad de ser una persona receptiva a los problemas del otro:

> "¡Qué fácil Señor!
> ¡Qué facil llenar de trébol
> <u>la triste sonrisa del otro</u>
> con solo un silencio, un encuentro,
> un partir generoso del trigo que crece
> aquí, donde estás tú! (...)
> [ser] árbol que <u>abre sus brazos</u>
> para que vengan los otros
> aniden sin miedo".
> (**Poemario**, 26-XI-65, p.27-1 y 2)

Contrariamente, el que no cumple esa serie de mandatos, y cierra así sus brazos al otro, estará más cercano a ser un <u>mecánico</u>. Néstor luego afirma "Hay que hacer <u>un esfuerzo</u> y al mismo tiempo esperar al Señor para orar en verdad" (29-VI-64, p. 1-6). En el fondo, esta serie de acciones que Néstor propone envían a esforzarse mucho cumpliendo cada una de las tareas, se debe interiorizar la disciplina y el esfuerzo.

Por otro lado, Néstor toma el "sí de María" como un ejemplo que debe seguir:

"Se duerme la tarde
y en los ojos de un niño
el sí de María.
Se duerme la tarde
y el sol allá lejos
y en el largo sendero
los ojos del niño
el "sí" de María
Mi Señor Nazareno!"
(**Poemario**, feb-1965, ps. 19 y 20)

En las acciones vemos nuevamente la constante tensión en el simbólico de Néstor, que se construye a partir de elementos que vienen del modelo promocional de cristianismo, otros del tradicional, y otros propios de su contexto y su propia experiencia.

Podríamos sintetizar las acciones en:

	(+)	(-)
acciones		
(más bien promocional)	trabajo con los pobres	∩ trabajo pobres
(más bien tradicional)	hacer esfuerzo, interiorizar las normas. fortalecer su voluntad decir Sí como María	dejarse llevar por instinto sexual,
(distintos orígenes)	ser sacerdote, regalar oración, entrega, dar testimonio	ser padre de familia "vestir bien", tratar de impresionar, malas palabras, etc.

lo que abstraemos como:

esforzarse para cumplir la voluntad de Dios	dejarse a los instintos (que no son voluntad de Dios)

3.- Ayudantes y oponentes.

Entre lo ayudantes identificamos a la vida comunitaria (religiosa), como una experiencia que permite al sujeto no desviarse por otro camino: "La comunidad ayuda rearto y es un factor decisivo" (1-IX-97, p. 4-5); "Los compañeros son buenos conmigo, y yo también con ellos" (1-VIII-64, p.2-5). También identificamos al Padre Mariano, con quien Néstor sostiene una serie de conversaciones de las cuales surgen sus reflexiones. Aparece como un guía espiritual y confesor que constantemente le va indicando lo bueno o lo malo, le va recordando qué debe hacer y cómo, y le da salidas para sus distintas tensiones y cuestionamientos; incluso Dios habla a través suyo: "Estoy en la capilla; me acabo de confesar. Gracias por tus palabras. Mariano me dijo..." (28-IX-64, p.7-5).

En cuanto a los ayudantes más ligados directamente con lo divino, encontramos San Francisco, nombrado en varias ocasiones; María, quien es varias veces citada: "Help me

María, como tarea dame tu ñeque[351]". Es interesante que cuando Néstor se dirige a María, nuevamente le pide que le otorgue algo de ella, que le traspase su fuerza y empeño, para que (como ella lo hizo y se convirtió en un modelo, una santa) pueda seguir a Jesús. También aparece algunas veces la invocación al Espíritu Santo, así como el ser sacerdote, como una manera de ayudar al sujeto.

Los ayudantes, instituidos por Dios para el cargo, se encargan de recordar cuáles son los pasos que Néstor debe seguir, es decir ayudan a no olvidarse que se debe interiorizar las normas, y las recuerdan constantemente.

En cuanto al opositor, pocas veces se identifica con claridad un sujeto. Sin embargo, el que más claramente aparece es la mujer, quien seductoramente entra en escena con el peligro que Néstor deje de ser fiel a Jesús y se involucre en una vida amorosa que le haga salir del sacerdocio, formando así una familia.

	(+)	(-)
ad./op:	comunidad, p. Mariano, San Francisco, Santa María, Espíritu Santo sacerdocio	estar solo, la mujer familia, hijos
	lo religioso	**lo social**

4.- Actores sociales

En cuanto a los actores centrales del orden simbólico, Néstor distingue a los obreros y la gente pobre humilde vs nosotros, o sea los ricos, los curas, los católicos.

	(+)	(-)
actores	obreros, gente pobre y humilde	nosotros, curas, católicos

Destaca el hecho que él se ubique en el "nosotros" como parte negativa, o sea que su identidad grupal, que es la de lo católico, seminarista y de buenos recursos económicos, es de donde debe salir para acercarse al obrero, que valoriza como positivo. Aquí vemos un grado de contradicción interesante. Mientras que se valoriza a la gente humilde como positivo en los "actores sociales" y como negativo a los representantes eclesiales, a su vez, en el parámetro de "ayudantes y oponentes", veíamos que la vida comunitaria y en general la esfera de lo religioso aparecían como ayudantes. Esta es una de las contradicciones, idas y venidas que el sujeto tiene que utilizar para poder administrar el momento de su evolución, ya que vive la presencia de varios modelos de cristianismo a la vez, y adecúa todo con su propia propuesta.

Hay una inestabilidad constante, en la cual Néstor a veces acude a una valoración y en otras ocasiones a otra, por la contradicción en la que se encuentra; estamos probablemente en una fase intermediaria de transición. El "cocktail" entonces está compuesto por múltiples elementos que, como veremos, van evolucionando paulatinamente hasta adquirir nuevas

[351]"Ñeque": bolivianismo, significa dame tu empeño, voluntad, fuerza, ganas.

formas más concretas y coherentes.

5.- Tiempo.

En Néstor no existe una valoración muy evidente en este aspecto. Vemos que en su reflexión personal valoriza en general el momento por el que está pasando, y se proyecta hacia el futuro con esperanza, queriendo estar en las manos de Dios:

> "Ya lo ves Señor. Esto es mi programa; me tendrás en tus manos. Me entrego a ti; quiero largarme de una vez por todas has lo que te de la gana conmigo" (13-X-64, p. 8).

En otro pasaje, vemos cómo se percibe el presente como un momento de "lavar mi alma", y el futuro como un encuentro con Dios. Así se ilustra metafóricamente el proceso:

> "Nací de vertiente,
> entre sombras de pino
> entre arena de oro
> y es por so
> que busco mi cause;
> por eso voy hacia el mar,
> mi noche azulada
> mi profundidad de arena limpia
> mi fresca sombra de vida,
> mi nombre sin sombras
> de estrellas que guían.
> Voy hacia el mar de playa amarilla,
> de agua sin tierra
> a mi Dios" (**Poemario**, 11-XI-64, p. 18-2)

Su relación con el pasado es de sutil devalorización:

> "Por el hecho de trabajar me creo un héroe, cuando eso es lo que debía haber hecho toda la vida" (22-VI-64, p. 1).

	(+)	(-)
tiempo	presente-futuro (ahora-después)	pasado (antes)

6.- Espacio

En cuanto al espacio identificamos distintas esferas. Hay una gran valoración por lo que él denomina como "mundo obrero": el lugar donde viven los pobres, el espacio donde realiza su trabajo manual con ellos (que bien podría ser una fábrica o un taller). Un espacio negativo entonces sería el barrio rico.

Adelante, Néstor muestra algunas desvalorizaciones hacia lo estrictamente eclesial. Por ejemplo la parroquia ("No me imagino a ti de Párroco..." (22-IX-64, p.6-1), y valora la capilla ("Me encuentro cerca de ti en la capilla" 1-IX-64, 4-2), como un espacio de cercanía

con Dios.

En cuanto a lo social se refiere, Néstor organiza su percepción terrenal del espacio en términos de horizontalidad; pide a Dios: "ponme te lo ruego tu vestido que me iguala a todos (...) de igual a igual no de arriba a abajo como quien hace heroísmos" (8-III-65, p. 14-5). Mientras que en cuanto a la percepción divina espacial, propone una verticalidad, donde Néstor está en la superficie y Dios en lo profundo, en el fondo:

> "No te quedes a medias anda hasta el choncho Cristo reside sólo en las profundidades" (28-IX-64, p. 7-6); "yo me pongo en tus manos, has te lo ruego, que al menos nuestro tema vaya hasta el fondo, al choncho, al meollo de la cosa, donde estás Tú" (29-IX-64, p.8-1); "Dios te pide una purificación a fondo del corazón" (12-X-64, p. 8-3).

La contradicción de los referentes en cuanto a lo divino y lo social es interesante, pues implica que su sistema simbólico tiene distintas maneras de concebir el espacio según sea el caso específico. Dicha contradicción proviene precisamente de vivir entre dos modelos de cristianismo a la vez: por un lado el que privilegia la relación horizontal con lo social, y por otro lado el que más bien mantiene una tensión vertical donde se debe interiorizar a Dios (que está en los cielos) en lo profundo del corazón.

	(+)	(-)
espacio	barrio popular	barrio rico
	mundo obrero	mundo ∩ obrero
	taller fábrica	
	capilla	parroquia
lo social	de igual a igual	de arriba a abajo
(más bien promocional)	(horizontalidad)	(verticalidad)
lo divino	en lo profundo	en la superficie
(más bien tradicional)	(verticalidad)	(horizontalidad)

7.- Destinador

En el código Cristo vs. Néstor vimos una serie de frases donde se identifica al destinador como Dios, Jesús, Cristo o Señor, y analizamos sus características. Ahora sólo corresponde agregar algunos comentarios a frases que abren nuevas perspectivas analíticas:

> "Uno se da cuenta que sin vida en Dios está frito; él lo hace todo uno no hace nada" (1-IX-64, p.4-5); "Yo no sé Señor, tú me llevas por tus caminos" (6-IX-64, p. 5-1).

Ya habíamos notado la dimensión todo-nada, donde Dios se ubica del lado de todo y Néstor de nada. Destaca ahora el hecho de que es el Señor el que sabe todo y aquel que guía y conduce por los caminos, Néstor no sabe por dónde va, es el destinador el que lo lleva, por lo que tiene una participación activa en su vida cotidiana.

En otro pasaje, Néstor dice: "Quédate conmigo aunque yo te eche o al menos no te dé bolilla" (28-IX-64, p. 7-8). Esta frase abre la autorización a que Dios actúe en él aunque no le responda e incluso si ya no quiere. Hay una suerte de otorgar autoridad suprema al superior para que actúe por encima de uno mismo, por si nosotros nos neguemos.

Si tomamos otro texto donde dice "Tú me vas a ayudar; tú eres el responsable de mi libertad" (15-X-64, p. 8-6), comprendemos bien que el destinador es el que posee la libertad del sujeto, y tiene la responsabilidad de otorgarle tanto cuanto fuera necesario en su vida. La libertad total está en Dios, administrador supremo de las libertades. Es ese mismo Dios el que tiene el plan de vida de Néstor:

"Tú eres ese Dios que se oculta
Tú eres ese Dios que me quiere
ese Dios que se muere
por verme
pobre, sencillo y pequeño
¡oh mi Señor Nazareno!"
(**Poemario**, feb-1965, p. 20-3)

	(+)	(-)
Destinador	Dios, Señor, Cristo	∩Dios, Señor, Cristo

8.- Objetivo de la vida

El sentido último de la vida en Néstor tiene un fuerte vínculo con la relación con el sí. Esta conexión es obvia, ya que, como lo vimos en la teoría, la realización final sólo sería posible en el entendido que el "deber ser" se cumpla plenamente, y por lo tanto se tenga un conjunto de personas que han realizado su sí positivo, lo que da como resultado una organización social también plena. El objetivo de la vida es en parte un resultado de la realización del sí, por lo que su nexo es directo.

Por un lado, en Néstor tenemos la noción de lo absoluto. Su tensión vital, que relaciona con la idea de vida o de muerte, es su acercamiento (y el acercamiento de todos) a lo que considera como absoluto, Cristo, Dios, el Señor.

La idea de "ser absoluto", o acercarse lo más posible, está ligada a la posibilidad vital que da forma a todo su sistema de sentido. Cuanto más se le acerque, estará también más próximo de la noción de vida ("...si amamos vivimos" II-65, p.11-2); mientras que si se aleja, lo llevará a la muerte. Néstor dice: "...sabes que no estoy contento con mi mediocridad, que deseo ser "tú", aunque por orgullo pero quiero, deseo, me atraes" (6-X-64, p.10-1).

Néstor quiere ser acogido por Jesús, para poder dar más frutos:

"Mi ser renace a la vida
con la esperanza larga, diaria
de tu acogida (...)
Espero yo el día,
y válgame el cielo
cuando en la cosecha
entre el trigo nuevo,
viva tu acogida"
(**Poemario**, 24-VI-65, ps. 23-25)

Existe entonces la necesidad de tener a Dios en sí. Su modelo es Jesús, y quiere tenerlo dentro. En ese momento, Néstor dejaría de cometer pecado, pues llevando lo sagrado

por dentro, no cae en tentaciones, no necesita de control: "Sólo cuando eso lo llevas adentro y pienses, o bien, mires como Cristo recién entonces estarás "en" el Señor y él se traslucirá en ti" (28-IX-64, p. 7-6)[352]. Toda esta referencia a la búsqueda de acercarse a lo absoluto como una necesidad dramáticamente vital, termina con la idea de que "somos de Cristo y a él pertenecemos" (21-IX-64, p.5-6).

Por otra parte, una de sus búsquedas vitales es darse al otro, sentir que su vida sirvió de algo para el hermano, entonces su vida habrá tenido sentido:

"Por eso
no importa si muero
no importa
si no hay lecho donde dejar mis
requiebros,
si se vio en mis ojos,
cuando se abrió en mi pecho
permiso de entrada, lugar de reposo.

No importa mi muerte,
si pudo mi hermano
comer de mi mano
el pan que da fuerza
soleada esperanza"
(**Poemario**, 26-XI-65, p. 28-1)

Pero esta búsqueda de Néstor tiene otros elementos que son imprescindibles. Lo que quiere lograr con ese ejército de hombres no mecánicos es una sociedad igualitaria, donde todos estén "de igual a igual", trabajando físicamente y compartiendo entre los pobres, con Jesús al centro como eje articulador de toda la propuesta. Por eso el acercarse a lo absoluto es una búsqueda conjunta en la cual el ideal es que todos lleguen a vivir comunitariamente como cristianos.

Vemos nuevamente elementos contradictorios, por un lado está la fuerte iniciativa de que Jesús se encuentre en la comunidad y por tanto todos se acerquen a la noción de absoluto; y por otro lado la visión más de buscar una sociedad igualitaria, donde todos vivan como pobres trabajando con las manos.

	(+)	(-)
Búsqueda vital:	sociedad igualitaria con Dios al centro	sociedad vertical sin Dios al centro

[352]En ese sentido, es clara su reflexión al final de su diario, cuando evalúa sus vacaciones y siente que ha pecado contra Dios porque sólo creía en una abstracción que cuando se lo "saca del reglamento" no reza ni se contiene sexualmente; pide "quiero volver a ti, deseo una entrega generosa, deseo que tú estés aquí en mí y que pueda vivir sólo para ti" (8-III-65, p.14-7). Si Cristo hubiera estado en él, no hubiera pecado.

El cuadro general de la percepción en Santiago es:

SISTEMA DE PERCEPCION EN SANTIAGO

		(+)	(-)
RS:		hombre reflexivo, de oración, supera sus egoísmos, un gran ñato, fiel a Jesús, le retribuye, autocontrolado, interiorizó la regla búsqueda de la excelencia **autocontrol-regulación hombre reflexivo**	mecánico, egoísmo, mediocre, mierda, infiel a Jesús, no agradece lo recibido, pura actividad externa, necesita de control, no interiorizó la regla. **irregulado mecánico**
acciones		trabajo, oración, ser sacerdote, regalar, entrega, dar testimonio, hacer esfuerzo, interiorizar las normas. fortalecer su voluntad Sí de María **esforzarse para cumplir la voluntad de Dios**	∩ trabajo con los pobres, ser padre de familia, dejarse llevar por el instinto sexual, "vestir bien", tratar de impresionar, malas palabras, etc. **dejarse a los instintos (que no son voluntad de Dios)**
adj./ops:		comunidad, p. Mariano, San Francisco, Santa María, Espíritu Santo Sacerdote **lo religioso**	estar solo, la mujer familia, hijos malas palabras **lo social**
actores sociales		obreros, gente pobre y humilde	nosotros, curas, católicos
tiempo		presente-futuro (ahora-después)	pasado (antes)
espacio		barrio popular mundo obrero taller-fábrica capilla	barrio rico mundo ∩ obrero parroquia
	lo social	de igual a igual (horizontalidad)	de arriba a abajo (verticalidad)
	lo divino	en lo profundo (verticalidad)	en la superficie (horizontalidad)
destinador		Dios, Señor, Cristo	∩Dios, Señor, Cristo
objetivo vital:		sociedad igualitaria con Dios al centro	sociedad vertical sin Dios al centro

a) Nivel dinámico.

Como lo habíamos anunciado, un código central, que permea el discurso es la noción de pureza-impureza. Esto hace que exista una movilidad y dinamismo del sistema de Néstor, en el cuál se ubica en la posición de lo impuro y pretende purificarse y acercarse a lo más

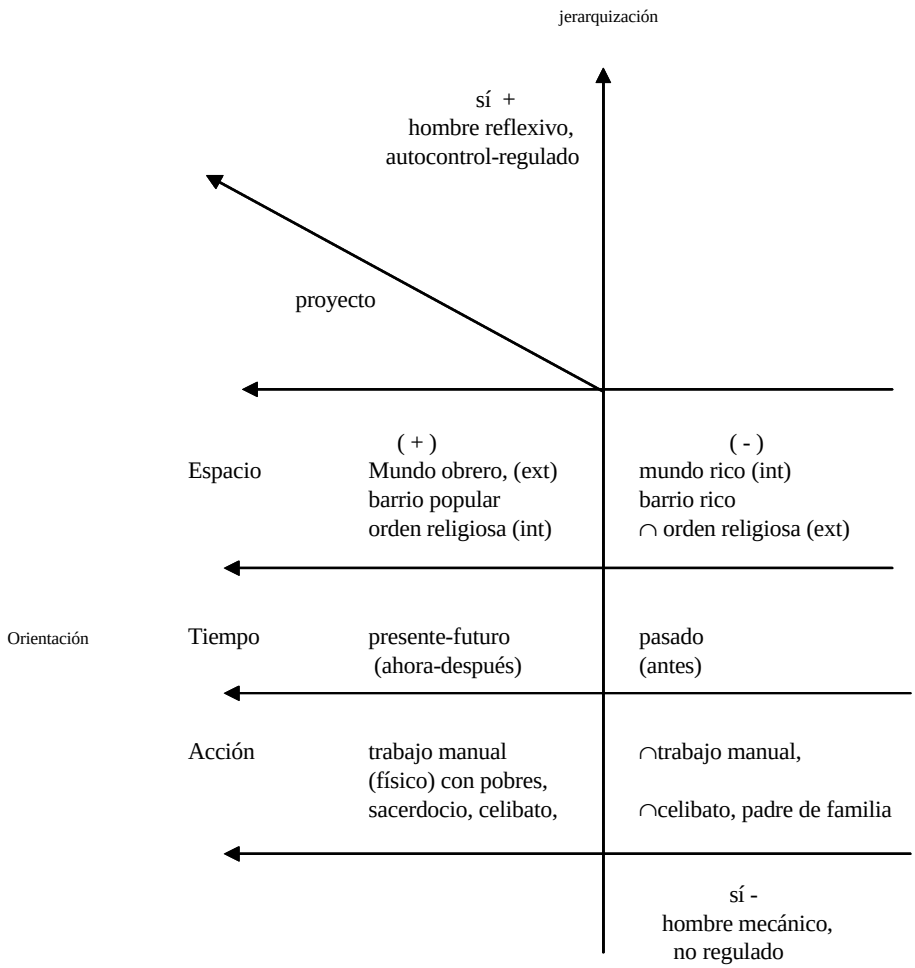
puro, buscando una manera de salir del pecado[353], para lo cual hay que rezar, acercarse a los pobres (más cercanos de la pureza), trabajar, esforzarse, etc. Afirma en este sentido: "Señor te ruego limpies mis ojos mis oídos y mi corazón para poder ir atento a ti por el mundo y no perderte de vista" (8-II-65, p.12-2). Se trata de acercarse a Dios, que sería la pureza absoluta, y dejar que él se incorpore en Néstor. Hay un procedimiento progresivo para liberarse del pecado del cual se siente partícipe. Esto abrirá las puertas a la conformación y movilidad del orden simbólico, que explicaremos a seguir.

1.- El proyecto de vida.

Hemos dicho que el sistema simbólico de Néstor es dinámico, lo que implica una movilidad, o sea realizar una serie de acciones que lo llevan a conformar un proyecto de vida. Este, se sitúa entre dos ejes: por un lado, el eje de la jerarquización, en el cual interviene la relación con el sí (por lo tanto el aspecto personal), con la posibilidad de irse convirtiendo más en una persona que se autoregula, que cumple con los mandatos de Jesús, que se controla, e irse alejando progresivamente del sí -, de ser un mecánico, que se deja a sus impulsos, que se aleja de Jesús. Por otro lado, se encuentran los distintos planos sociales . El proyecto de vida en Néstor entonces intenta articular los dos ejes (social y personal) de manera que acercarse más a los pobres, al mundo obrero, al trabajo, etc., sea estar más cerca de una persona autocontrolada-reflexiva.

[353]HIERNAUX ET GANTY, *Sociologie des...*, p. 81.

Proyecto de vida



Según el esquema, el proyecto entonces tiene que estar encaminado de manera que al más realizar las acciones, tiempos y espacios, más se acerca al sí + y se aleja del sí -. Sin embargo, vemos problemas complejos que el sujeto tiene que resolver antes. Como lo describimos, el simbólico está compuesto de una serie de elementos contradictorios que hacen más complicado su proyecto. Por ejemplo en la cuestión espacial, la idea de interior y exterior juega un rol tanto positiva como negativa a la vez. Mientras más al exterior de su mundo rico esté, y por tanto se acerque más al mundo pobre, será positivo; pero a su vez tiene que estar al interior de la orden religiosa para poder hacerlo. Similar tensión vemos en cuanto a las acciones, se valoriza el trabajo físico con los pobres, pero a su vez se reprime el cuerpo en lo sexual.

La dualidad contradictoria que encontramos claramente en la percepción del espacio está relacionada con la percepción de la acción:

espacio:	mundo obrero - orden religiosa	/	mundo rico- no orden religiosa
acción:	trabajo manual - sacerdocio (célibe)	/	no trabajo manual no sacerdocio (matrimonio)

Y a su vez, esta dualidad la vemos reflejada en la relación con el sí, precisamente en las dos dimensiones analizadas con anterioiridad:

relación con el sí	ser reflexivo y autoregulado	/	ser mecánico y no regulado.

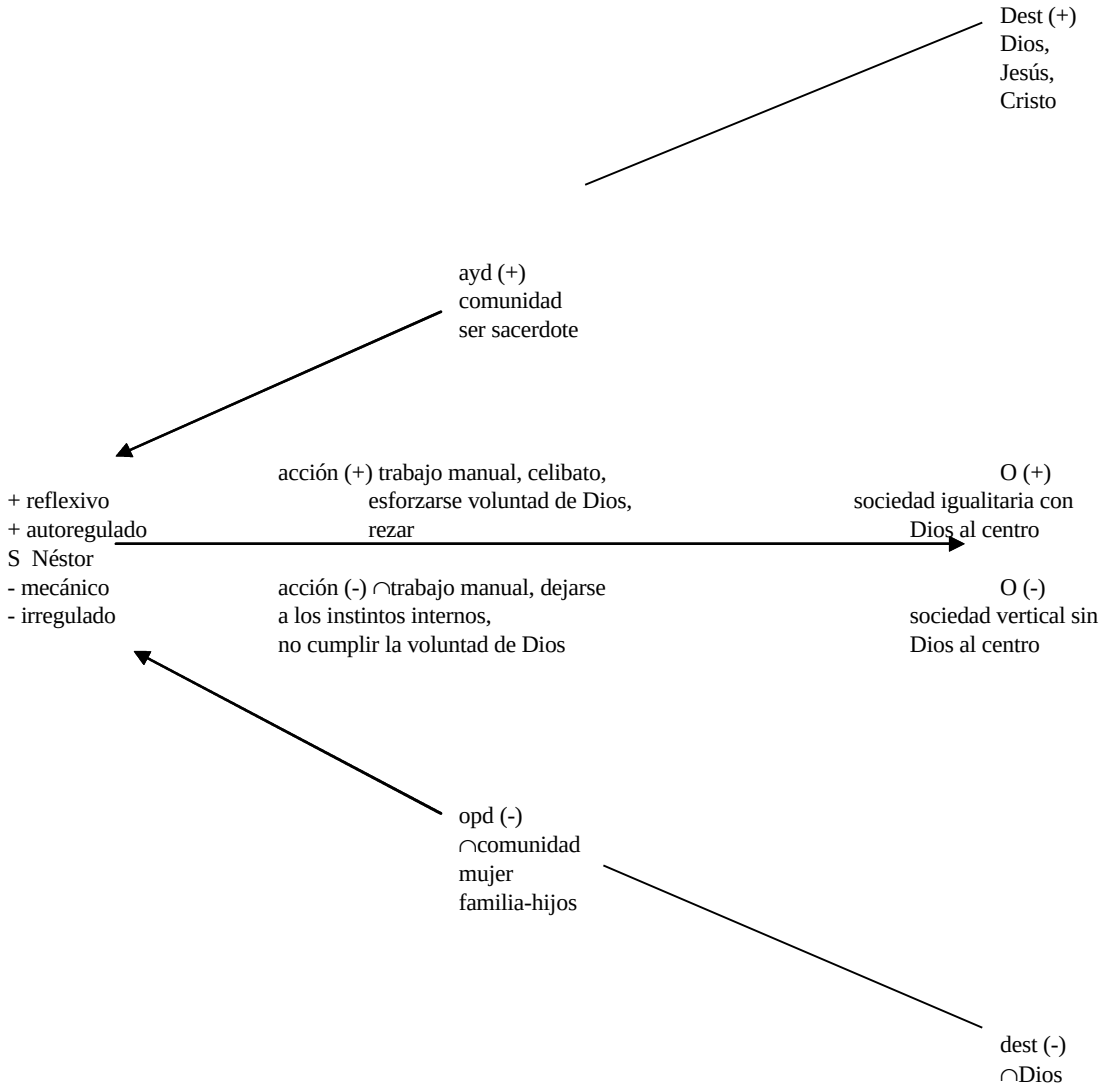
Luego veremos cómo el gráfico se va modificando y va adquiriendo mayor claridad en el transcurso de su vida.

2.- El modelo actancial (la búsqueda).

Como lo hemos explicado, en el modelo actancial intentamos comprender cómo el sujeto moviliza sus energías en la búsqueda de un objeto concreto, que en la descripción anterior lo identificamos como la ultimidad decisiva. En Néstor Paz, este objeto está marcado por lo que denominamos la búsqueda de lo absoluto, lograr estar "en" Dios en una sociedad igualitaria. Señalamos también que el destinador era identificado como Dios, Señor, Cristo, o sea quien tiene todo y de quien se viene; además, él posee y debe administrar la libertad del sujeto y debe participar en su vida así éste lo niegue en otro momento.

En cuanto a los ayudantes y oponentes, habíamos identificado a la comunidad, el ser sacerdote, como personas que ayudaban a la búsqueda del sujeto, pero hay que precisar el hecho de que ellos actúan en una misma dirección, que es el afinar y controlar una serie de reglamentos, normas y pasos destinadas a Néstor. Como oponente se vio al sexo opuesto, el egoísmo, ser padre de familia, la posibilidad de dejarse llevar por los instintos que llevamos dentro.

Gráficamente esto es:



III. ANÁLISIS COMPARATIVO Y CONCLUSIONES DE LA FASE DE SANTIAGO.

Hemos visto cómo se organiza el simbólico social en Néstor, cuál es el dinamismo existente, cuáles las principales funciones desplegadas y cuáles las contradicciones y tensiones. Nos corresponde ahora hacer unos comentarios finales.

En el proceso de Néstor se tiene que poner particular atención a la convivencia de distintos sistemas simbólicos que va desplegando en su discurso, en momentos aparecen como contradictorios, pero nos muestran el estado de la evolución. Por ejemplo el tema de la horizontalidad y verticalidad es muy ilustrativo en esta dirección. La relación entre el cielo/tierra, mundo rico / mundo pobre, mundo eclecial / mundo ordinario, etc, vemos que se combinan de manera compleja y eventualmente contradictoria algunas percepciones tanto

horizontales como verticales. Néstor quiere vestirse de pobre para estar de igual a igual con los pobres, pero a su vez quiere tener a Dios en lo profundo, no en la superficie. Si bien es cierto que hay una importante diferencia entre el primer enunciado (pre-Santiago) en sentido de que "el cielo está arriba y hay que traer su luz al mundo" versus "el cielo está en nosotros" (de hecho hay tres años de distancia), existen otros pasajes donde Néstor claramente administra la dimensión tanto vertical como horizontal según sea el caso.

Lo mismo sucede en la relación con el cuerpo. Por un lado, se asume el trabajo manual y el desgaste físico como una forma de relación con Cristo, y por otro, se condena contundentemente el tema sexual. En lo corporal, Cristo se asocia a lo manual, y no a lo sexual. El cuerpo es para gastarlo en el trabajo, donde está Jesús, y no en el sexo, lo que sería una infidelidad pecaminosa para con Cristo, una traición.

Hagamos un paréntesis explicativo en el tema corporal, ya que nos muestra un tránsito interesante. En un principio (pre-Santiago), el cuerpo sexuado (el deseo a la mujer) es considerado como negativo y la vía de acceso a Dios atraviesa por su negación (entrar a la orden, dejar a Noemí). Luego, en un momento dado, esta misma tensión se combina con la percepción del cuerpo como una modalidad de comunicación con Dios en la medida que nos permite involucrarnos con los trabajadores, lo que conlleva ver a Dios en el obrero; proceso que implica una revalorización parcial del cuerpo pero que sigue condenando su uso sexual (en este momento ya se percibe un desplazamiento de Dios, él ya aparece con los pobres; Dios está en el cielo pero a su vez está en los obreros, que es la contradicción de la horizontalidad y la verticalidad). A Dios se lo encuentra en lo celestial, pero a su vez se lo encuentra en el mundo, con los obreros. Como veremos luego, en una tercera etapa la repulsión por el cuerpo sexual desaparece cuando vuelve con Noemí y cuando se casa con Cecilia, y la relación sexual se convierte en una modalidad de comunicación con Dios (incluso se glorifica al cuerpo sexuado). Finalmente, en la última etapa de su vida en Teoponte, el cuerpo aparece otra vez como una modalidad de contacto con Dios, y la muerte (la eliminación de la carne) será el tránsito definitivo hacia el Señor. En esta dinámica, podríamos afirmar que para Néstor es una matriz profunda el relacionarse con Dios a través del cuerpo; las distintas formas de hacerlo (negando lo sexual, trabajando, viviendo el sexo o entregando la vida) serán reinversiones que van modificando la forma, pero en el fondo el uso del cuerpo para comunicación con lo divino permanece.

Algo similar ocurre en el código sacerdocio/paternidad. Si bien en lo social el discurso propone horizontalidad en las relaciones ("de igual a igual"), en lo religioso sigue reproduciendo la verticalidad. El hombre de Iglesia ocupa simbólicamente un lugar más alto en la jerarquía. Finalmente así, se reproduce, bajo una forma nueva, la jerarquía social, es decir hay una recomposición jerárquica en la cual el locutor sigue perteneciendo al grupo que debe mandar. La transformación del sacerdote va en la perspectiva de convertirse en un mejor guía del rebaño, lo que en Teoponte asumirá la forma de "vanguardia revolucionaria".

Siguiendo el principio teórico del simbólico social, es claro que se presenta una dinámica similar en la relación del sujeto consigo mismo y su relación con la sociedad. Así, la pureza sexual que proclama Néstor, se presenta también en lo social, donde existen lo actores puros (los pobres) y los impuros. La noción de pureza está en vías de modificarse. Parecería que el código puro/impuro va a ser una matriz que estará siempre presente.

Santiago es un momento particular de transición donde en algunos momentos Néstor no ve con claridad qué es puro y qué no lo es, y valoriza positiva y negativamente cada uno

de los componentes de la dicotomía, como es el caso de las oraciones de semana y las oraciones de domingo, la verticalidad y la horizontalidad, la condena al cuerpo sexual y su valorización al laboral, etc.

También hay que notar que una tensión de la relación con el sí es la "lógica de la deuda". Néstor siente que Dios le da todo, y no sabe cómo retribuirle, tiene una responsabilidad muy grande y no puede fallar a toda la confianza que Dios le ha depositado, pues sería una ofensa muy grave y una falta de agradecimiento inmensa. Por eso introduce la idea "soy una mierda", con la fuerza de calificarse a sí mismo como lo peor si no retribuye correctamente a Dios, o sea si no asume y cumple sus mandatos. Esta tensión será constante hasta el fin de su días en Teoponte.

En el caso de la ubicación espacial y de los actores, se hace una diferenciación curiosa. Se valoriza el barrio popular y el mundo obrero frente al barrio rico y mundo no obrero. Y va más allá, los obreros son un "exterior" (un sector dominado y marginalizado), mientras que él viene de un "interior" (Iglesia, curas-católicos), y se debe movilizar hacia ese exterior. Sin embargo, como ya lo señalamos, esa tarea **sólo se la cumple** si se pertenece profundamente a su comunidad, por lo que la valoración del interior es un primer paso y más importante, para luego recién poder dirigirse al exterior.

En el discurso no aparece la necesidad de "liberación" o "salvación" del grupo obrero (como lo hará luego), más bien se ve que la acción de acercarse a ellos recae sobre el propio sujeto como un acto de purificación personal. Es importante la diferencia, pues, como lo veremos, luego el orden simbólico de Néstor evolucionará en la dirección de que no sólo habrá de acercarse a los obreros, sino que hay que liberarlos de la situación de opresión en la que se encuentran, lo que varía completamente el esquema.

Hay que destacar que algunos códigos se acercan más al modelo tradicional de cristianismo, mientras otros provienen del modelo "promocional". La explicación la otorgamos por el hecho de se vive un proceso de inicio de una transición muy fuerte que luego dará como fruto otro modelo distinto.

Néstor fue socializado en el modelo tradicional, proviene de una familia de clase media muy religiosa, pero en el seminario se vive un ambiente de transformación, fruto de múltiples eventos mundiales en el ámbito religioso y social. La administración de estas tensiones que vienen de varios lados, dará como fruto el simbólico de Néstor, que en algunos momentos hace intervenir parámetros tradicionales, pero en otros percibe un mundo en transformación y se siente en la necesidad de ir modificando sus percepciones. La solución definitiva de esta tensión será la conformación de otro modelo, o sea vivir una transición simbólica que le permita adecuarse y actuar frente a una situación social distinta. Así, veremos en el siguiente apartado, cómo Néstor necesita cambiar algunos códigos, olvidar o radicalizar otros, lo que significará la conformación de un nuevo sistema de creación de sentido incorporando elementos que vienen de otras fuentes como el marxismo guevarista, que en el momento tiene mucho impacto en los jóvenes cristianos de la época.

VI. POST-SANTIAGO: Análisis de dos poemas luego de Santiago y antes de Teoponte.

Los dos poemas con que contamos son del momento en el que Néstor Paz abandona definitivamente el ser sacerdote, y, por tanto, vuelve a su tierra y retoma su relación amorosa con Noemí; se trata entonces de dos textos que hablan sobre su reencuentro y están dirigidos a ella. Lo interesante es ver cómo se soluciona una de las tensiones anteriores (particularmente afectivas) que lo atormentaban en Santiago:

"Te amo sin miedo (...)
Te amo tranquilo
mi dueña,
buscando tus anhelos
y estar contigo.

¡Ay braza de tus ojos
encendiendo mis raíces,
ardiendo mis deseos!
El chango en el hueco de tus pechos
su madre en la risa de tus labios
mi mujer en tu cuerpo perfumado (...).

unamos nuestros brazos junto al río.
Hagamos de dos ramas nuestro nido"
(16-II-66, ps. 29-30)[354].

Destaca el anhelo de compartir la vida con Noemí, y, por lo tanto, el formar un hogar y una familia no es más pecaminoso. Se deja llevar por el erotismo y la atracción física, que a estas alturas, no cuestiona su fe, todo lo contrario, ahora descubre en la relación amorosa, la posibilidad de vivir "en" el Señor:

"Noemí
Si en el Señor nos conocimos,
Si en el Señor nos encontramos
con él nos amaremos.
vivamos juntos lo que se nos da,
la maravilla del amor..." (23-II-66, p. 31-1)

La pareja se convierte así en un espacio de amor, y el Señor está presente en esta experiencia.

[354]PAZ ZAMORA Néstor, *Poemario*, Op. Cit.

Esta es la resolución final de Néstor Paz en el tema amoroso, pues luego de Noemí, encontrará a Cecilia, con quien se casará y nunca más querrá volver a ser sacerdote.

Lo interesante de esta transición es que, en un principio, se identificaba en un código opuesto la pareja y el Señor (hogar/soledad o sacerdote/celibato). Luego del cambio de su situación, se reconstruye el código exactamente opuesto. No sólo el Señor ya no se opone a la pareja, sino que es una condición para su existencia ("con el Señor nos amaremos"). Aquí vemos nuevamente un caso de recomposición de un código en la estructura exactamente inversa, es decir se propone un "anticódigo" nuevo que justifique la acción.

¡Error! Marcador no definido.

I. NÉSTOR PAZ ZAMORA EN TEOPONTE (fase C)

En esta fase analizaremos los escritos de Néstor en Bolivia, sus poesías, cartas de despedida y Diario de Campaña en la selva de Teoponte, en plena guerrilla.

I.- DESCRIPCIÓN.

a) Los principales códigos encontrados.

1. Hombre Nuevo / Hombre Viejo

Uno de los principales códigos encontrados en el discurso de Néstor es **Hombre Nuevo vs. Hombre viejo**. Existen varios textos donde se hace referencia al código, así sea de una manera indirecta. En una poesía escribe:

"Verterse en viejos odres
dejar de ser
llorar por ser
ser otro
ser silencioso
árbol solitario, mano del paisaje
somos lagares del recuerdo,
vida serenando en el gozo de ser (...)

Submundo del mediocre,
césped, césped de satisfacción
y la cuenta bancaria,
y el seguro de vida
y el mundo de la competencia,
y morir por los amigos
por la alienación
que galopa en las venas,
morir por los amigos,
olvidarse del apellido,
del olor, del color
de la competencia
del statu-dinero quo.
Dar la vida por los amigos
y aprender a amar (...)

Poder ver a la gente con ojos esperanzados,
poder decir
queda puesto ser hombre,
ser hombre
ser otro,
mano tendida
cedro amoroso

amor - hombre - amor[355]

Hasta el momento no se habló concretamente del término "Hombre Nuevo", pero veremos luego cómo este código se ubica en este lugar estructural.

En la carta de despedida e ingreso a la guerrilla, se utilizan los términos más explícitamente:

> "Creemos en un "hombre nuevo", liberado por la sangre y resurrección de Jesús. Creemos en una Tierra Nueva donde el amor sea la ley fundamental, eso sólo se consigue rompiendo los viejos moldes basados en el egoísmo. No queremos parches. No se puede poner un remiendo nuevo en tela gastada, ni se echa vino nuevo en odres viejos. La conversión implica violencia interior primero y violencia sobre el explotador después (...)
>
> Creemos que cuando el Señor habla de que "El que quiere a su padre o a su madre más que a Mí, no merece ser mío y el que quiere a su hijo o su hija más que a Mí mismo, no merece ser mío (Mateo), el que no aborrece hasta su vida misma no puede ser mi discípulo (Lucas), se refiere al hombre amarrado a su "pequeño mundo" y a su "pequeño problema". El "otro" está más allá de "nuestra propia comodidad". (...)
>
> Creemos en un hombre que vale por lo que es, no por lo que tiene. En un hombre liberado enteramente, que viva y construya una estructura donde pueda amar"[356].

El hombre nuevo es aquel que liberado por la sangre y resurrección de Jesús, habiendo sufrido un proceso de violencia interna (superar el egoísmo) y externa, deja de estar amarrado a su propio problema y construye una estructura (Tierra Nueva) donde pueda amar y ser del Señor. Mientras que el hombre viejo es quien sigue amarrado a su pequeño mundo y problema, guiándose por su egoísmo, no quiere más al Señor que a sí mismo, vale por lo que tiene y no construye una tierra nueva.

Esta idea en teoría, será vivida por Néstor de la siguiente manera en plena guerrilla:

> "Quisiera crecer hondo y calar profundo en la "vida" y en el "hombre", quisiera llegar a humanizarme totalmente; es la vocación de mi vida y en definitiva nuestra realización" (30-julio, p. 27-2)[357]
>
> "Tuvimos dos choques favorables contra el ejército, pero se me replanteó toda mi cosmovisión. Problema de la violencia, la entrega del sentido de la lucha, de la validez de mi sacrificio, de la eficacia de nuestra tropa, etc. y en el fondo tu ausencia. 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. También no estar en la certeza de que estos sean los caminos del Señor" (1-agosto, p. 31-1).

---

[355]ASSMANN Hugo (Ed.), *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971, p. 168-169.

[356]Ibid., p. 166.

[357]PAZ ZAMORA Néstor, *Cartas a Cecilia, Diario de Campaña*, Ed. El País, Santa Cruz, 1995. Todas las citas del diario se las harán a lado del texto, indicando la fecha, la página y el párrafo.

"Me alegra saber que toda mi anterior formación y lo que contigo aprendimos está sirviendo para humanizarnos. Creo que eso es notorio y me alegra, no por vanidad, repito, sino porque es un servicio fundamental ineludible que hay que hacer a 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" (11-agosto, p. 53-55).

"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" (18-agosto, p. 71-2).

Néstor siente que él está llamado a ser un hombre nuevo, es la vocación de su vida, quiere dejar el hombre viejo que tiene en sí, con un dominio personal, dando ejemplo de vida, poniéndose al servicio de los demás y humanizándose totalmente, ese proceso implica un crecimiento y por lo tanto dolor.

Vemos que en los tres momentos cuando Néstor hace referencia al Hombre Nuevo, concibe una misma idea a la cual cada vez le va incorporando nuevos elementos. Así, finalmente el Hombre Nuevo un conglomerado de atributos del cristiano y el revolucionario ejemplar.

Hay que decir que la referencia a Hombre Nuevo se hace en dos niveles, la parte interior del propio Néstor (o sea el hombre viejo que tiene en sí), y el modelo de hombre nuevo ideal hacia el cual él se dirige.

2. Falso Cristiano/Verdadero Cristiano

Tomamos el texto de la carta de despedida de Néstor, donde habla del **falso cristiano vs. verdadero cristiano**.

"Basta de lánguidas caras de beata; el látigo de la justicia tantas veces traicionada por limpios señores, caerá sobre el explotador, ese falso cristiano que se ha olvidado que la fuerza de su amor debe llevarlo a liberar al prójimo del pecado, es decir de toda carencia de amor (...)

El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución"[358].

El falso cristiano es beato y explotador, mientras que el verdadero cristiano es el que libera al prójimo del pecado siendo revolucionario y haciendo la revolución.

3. Amor

Uno de los códigos importantes en Néstor es el **amor**. Tomamos primeramente textos de su poesía:

"Quién diría que hay que aprender a amar,

[358]ASSMANN Hugo (Ed.), Op. Cit., p. 166-167

quién diría que amar es morir por los amigos"[359]

En la carta de despedida a sus padres, anuncia:

"Me siento feliz (...), en este momento estoy realizando el anhelo de mi vida: "Hacer algo útil por los demás", realizar en la acción mi deseo de amar"[360].

En la carta de ingreso a la guerrilla escribe:

"'No hay amor más grande que el dar la vida por los amigos', éste es el mandamiento que resume la 'ley'".[361]

Finalmente, en la vida guerrillera escribe lo siguiente:

"Quisiera que mi capacidad de amar crezca cada vez más, a la par que mi capacidad guerrillera. Es la única manera de mejorar cualitativamente y cuantitativamente el impulso revolucionario" (26-julio, p. 25-4)
"El amor lo entiendo como una urgencia de solucionar el problema del otro donde estás tú. Dejé lo que tuve y me vine" (12-septiembre, 97-1)

El amor entonces estaría definido por dar la vida por los amigos, hacer algo útil por los demás y solucionar el problema del otro, eso es "dejar lo que se tiene y seguir a Jesús", o sea cumplir la ley celestial, lo que se concretiza en participar en la guerrilla haciendo crecer las capacidades.

4. Aquí vs. Allá

Se identifica en Néstor un código **aquí / allá,** donde se diferencia entre el estar en La Paz (allá, con todas las connotaciones de clase, status, comodidad, dinero, etc.) y estar en la selva (aquí, sin comodidades, ni privilegios).

"Al menos nadie puede argüir búsqueda de lucro o comodidad. No es precisamente eso lo que encontramos en la lucha y es precisamente eso lo que dejamos aquí (...) El `otro' está más allá de `nuestra propia comodidad'"[362].

En este caso (y sólo en esta ocasión), puesto que se trata de la carta de despedida, se utiliza el "dejamos aquí" como La Paz, sin embargo su lugar estructural, para equiparar con las otras referencias en la selva, se ubica en "allá".

Una vez en la montaña, cuando reflexiona sobre sus luchas internas con respecto a la decisión que tomó dice: "Aclaro esto que si bien lo teníamos claro 'allá', 'aquí' toma su dimensión real" (6-agosto, p. 43-0).

En una ocasión, compara su experiencia guerrillera como un perfecto noviciado:

---

[359]Ibid., p. 169.
[360]Ibid., p. 170.
[361]Ibid., p. 164. Se entiende que la `ley' implica el mandato divino.
[362]Ibid., p. 166.

"Los días van pasando, nos vamos afirmando poco a poco, no se nos ocultan los días duros que van a venir, pero este es un perfecto noviciado" (4-agosto, 37-2). "Dios está por aquí y lo siento" (4-agosto, 37-4).

Reflexionando sobre la importancia de su entrega y de ser fiel al llamado de Jesús, dice "aquí sopesas todo lo que esto significa" (6-agosto, p. 41-3), entendiendo la selva como un lugar donde se evalúa y comprueba la importancia y peso del compromiso. También afirma el mismo día: "vitalmente aquí, recién uno se siente tironeado por las fuerzas constructivas y destructivas...".

Luego, refiriéndose a Cecilia dice: "Aquí estás tú conmigo infinitamente presente porque tocamos la raíz de lo que somos y queremos. Ese movimiento del Amor a la fe y de ésta a la esperanza para volver al amor, se hace una realidad concreta" (6-agosto, p. 43-1).

Días más tarde afirma:

"La vida guerrillera realmente es un punto de confluencia de muchos órdenes y asuntos. Aquí entra en juego lo más inmanente de cada uno, su ser metafísico, su complejidad personal, sus lacras y virtudes, todo en fin." (16-agosto, p.65-2)

En un momento de crisis, luego de un golpe del Ejército, reflexiona: "Esto me ha llevado a pensar que realmente la vida se da en cada instante y el mandato evangélico cobra total claridad y vigencia en estas circunstancias (...). La `Buena Noticia' se hace vida cuando uno la vive, y aquí realmente `se vive'" (29-agosto, p.83-1).

La última referencia al lugar se la hace de la siguiente manera: "Creo que de aquí saldrá algo bueno, bueno de veras que cambiará la Historia de este país" (8-septiembre, p. 95-2).

El código "aquí-allá" está compuesto por varios calificadores que definen con precisión lo que el sujeto entiende por cada una de las dimensiones. Aquí es buscar al otro, encontrarse con Dios (Dios está aquí), ir a la raíz de lo que uno es, desplegar lo más importante de cada uno, su ser metafísico y poner en juego todo, cambiar la Historia del país y vivir con total claridad el mandato evangélico y la Buena Noticia. Mientras que allá es quedarse en la propia comodidad y el lucro y no vivir el mandato evangélico ni la Buena Noticia.

Adelante veremos cómo este código es un mediador entre el aquí absoluto (o sea la Tierra Prometida) y el mundo.

5. Personajes.

Identificamos un código donde se sitúan los personajes a los cuales Néstor hace referencia. Tomamos la referencia básica de la carta de despedida, donde se ve con mayor claridad el caso.

"Siguiendo el camino luminoso de nuestros héroes los guerrilleros altoperuanos 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 gorila (...)".

"...señores Cardenales, Obispos, pastores (...) están muy bien donde están, mientras el rebaño se debate en la soledad y el hambre (...)".

"Basta ver qué hace el Gobierno gorila del Brasil con la Iglesia comprometida. El Padre Pereina Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Idelfonso, Tupamaru, asesinado en el Uruguay, Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil"[363].

Encontramos dos universos distintos y paralelos. Por un lado tenemos a los guerrilleros latinoamericanos y locales (Bolívar, Che, Peredo) asociados al pueblo, a los personajes religiosos como Camilo Torres, es decir a una Iglesia comprometida, y a un tipo de gobierno diferente del gorila. Por otro lado, está el Ejército Gorila, que se asocia a Cardenales y Obispos, por lo tanto a una Iglesia servil.

Es interesante cómo aparecen tanto actores políticos como religiosos a la vez. También se ve el ingreso de actores sociales como los pobres vs. los ricos con un lugar claro en la estructura. El tipo de Iglesia también juega un rol central en cada universo. Con este código ya podemos comprender cómo la propuesta de Néstor pone del mismo lado a guerrilleros y un tipo de religiosos y de otro lado a militares y eclesiásticos; estamos entonces en la clara conjunción de la esfera política con la religiosa.

Lo más curioso es que el único elemento que no aparece directamente en el material es "∩gobierno gorila". Es decir que en esta parte del discurso de Néstor no se hace referencia a otra experiencia histórica concreta de gobierno diferente, como podría ser, por ejemplo, Cuba. La única alusión es hacia el gobierno de Allende (como se verá luego), pero en general no se define con claridad cuál es el opuesto del "gobierno gorila".

6. La Paz.

Néstor se preocupa mucho por lo que se entiende por la paz. El pasaje donde habla del tema es:

"La 'Paz' no es un objeto encontrado por casualidad, es el producto de la igualdad entre los hombres, como dice Isaías en su cap. 58, producto del amor entre los hombres, el cese de la explotación (...). La `Paz' no se consigue enfundándose detrás de sedas, palacios medievales, robándole al pueblo sueldos millonarios o abusando de su espíritu mágico para medrar a sus expensas"[364].

7. No violencia vs. violencia.

El tema del uso de la violencia como medio evangélico es muy candente en la época. En su carta de despedida, critica fuertemente a los líderes eclesiales que:

"[leen] largamente el evangelio (...), mientras el rebaño se debate en la soledad y el

[363]Ibid., p. 163-5.
[364]Ibid., p. 164.

hambre. A eso llaman 'no violencia', paz, Evangelio. Lastimosamente son los fariseos de turno (...).

Por eso tomamos las armas. Para defender a la mayoría analfabeta y desnutrida, de la explotación de una minoría para devolverle dignidad al hombre deshumanizado (...).

Sabemos que la violencia es dolorosa porque sentimos en carne propia la represión violenta del desorden establecido, pero estamos dispuestos a liberar al hombre porque lo consideramos hermano. Somos el pueblo en armas, es el único camino que nos queda (...).

Dicen que la violencia no es evangélica, pero que recuerden a Yavé matando a los primogénitos egipcios para liberar de la explotación a su pueblo (...).

Dicen que están con la 'no-violencia', entonces que actúen claramente y se pongan al lado del pueblo. Entonces el rico, el gorila, les pedirán como a Cristo, su vida (...)

Creo que levantarse en armas es el único modo eficaz de proteger al pobre de la explotación actual y generar un hombre libre"[365].

Para Néstor la "no violencia" -que además la pone entre comillas de manera irónica-, está ligada al alto clero (Cardenales, Obispos, etc., y al falso cristiano en general). Implica dejar que siga la explotación de una minoría y no devolverle la dignidad al hombre, por lo tanto no liberarlo ni considerarlo como hermano. La `no violencia' entonces es estar a lado de los ricos.

Por el contrario, la violencia es defender a la mayoría devolviéndole la dignidad al hombre, liberándolo y generando un hombre libre porque se lo considera como hermano; es estar a lado del pueblo, en la línea evangélica y con Yavé. Esa opción exige la vida, pero es el único modo eficaz de generar este tipo de hombre.

8. El evangelio.

En sus textos, Néstor hace constante referencia a la Biblia, sea para citarla textualmente o para ejemplificar con metáforas. En su carta de despedida define así lo que representa para él el Evangelio:

"El Evangelio no es un moralismo mecánico; esa cáscara oculta una `vida' que hay que descubrir para no caer en el fariseísmo. El Evangelio es `Jesús entre nosotros'"[366].

9. La lucha de liberación y la Salvación.

Se identifica una estructura donde aparece el tema de la Historia de la Salvación y la lucha guerrillera. Tomamos una frase que nos aclara el esquema de la carta de despedida.

"Creo que la lucha de liberación se arraiga en la línea profética de la historia de la

[365]Ibid., p. 164-5.
[366]Ibid., p. 165.

Salvación"[367]

Es interesante el que Néstor identifique la lucha de liberación con la historia de salvación, pues rompe un código clásico del cristianismo tradicional que buscaba separar en un código la historia religiosa (de salvación) vs. la historia profana (de la sociedad).

10. Victoria o Muerte.

Uno de los lemas más importantes de la época es "victoria o muerte". Herencia de la Revolución Cubana y particularmente del Che Guevara, el slogan es repetido por varios combatientes y en documentos oficiales del ELN. Néstor lo utiliza en tres ocasiones, al final de la carta de despedida a sus padres y la de ingreso a la lucha guerrillera, y en el diario de campaña luego de una profunda reflexión después de un encuentro con el ejército que le mueve toda su "cosmovisión":

> "1: estoy en la lucha hasta morir o vencer. 2: es el camino por donde avanza la historia, no hay otro. 3: Si es así, es cristiano; máxime teniendo en cuenta el rol profético de Camilo Torres. 4: estando aquí estoy más plenamente contigo porque cumplimos el ideal de nuestra vida" (1-agosto, p. 31-1)

Como vemos, esta es una de las "ultimidades decisivas" en Néstor Paz, lo que ordena y articula su discurso con un sentido último que lo considera vital, como lo analizaremos en un siguiente apartado.

11. Tierra Nueva / Tierra Vieja.

Para Néstor existe la dimensión de un lugar sagrado que lo identifica como "tierra nueva", "Tu cielo". De los tres textos que seleccionamos, los dos primeros corresponden a la carta de despedida y la carta de ingreso a la guerrilla respectivamente, y el tercero es del diario de campaña, unos días antes de morir y sintiendo la muerte muy cercana:

> "Si la muerte me sorprende les espero en la <u>tierra nueva amando plenamente</u>"[368].

> "Creemos en una Tierra Nueva, donde el amor sea la ley fundamental, eso sólo se consigue rompiendo los viejos moldes basados en el egoísmo"[369].

> "Chau, Señor quizás hasta tu cielo, esa tierra nueva que tanto ansiamos" (12-septiembre, p. 97-1).

La Tierra Nueva es el lugar del Señor, donde se accede a través de la muerte, la ley fundamental es el amor y se puede amar plenamente, para ello hay que romper los moldes viejos basados en el egoísmo. Mientras que la Tierra Vieja es el lugar donde se está viviendo, no se puede amar plenamente . No es el lugar del Señor.

En este código destaca la valoración de la muerte, prácticamente como un único camino a través del cual se puede alcanzar la Tierra Nueva. No se abre la posibilidad (como

---

[367]Ibidem.
[368]Ibid., p. 170.
[369]Ibid, p. 166.

se lo haría en otros códigos) de que la Tierra Nueva se instale en vida, sino más bien se la entiende estrictamente como un espacio sagrado y místico al cual hay que llegar con la muerte.

12. La muerte.

Por las circunstancias en las que se encuentra, Néstor vive muy de cerca la muerte, sabe que está presente y que en cualquier momento puede llegar.

Las diferentes citas que tomamos son básicamente del diario de campaña, que es donde más habla del tema.

> "Aunque me muera sé que estoy unido a ti [Cecilia]. La Resurrección hoy tiene un sentido real en mi vida. Y ya no sólo una `verdad'" (30-julio, p. 27-2).

> "Me encuentro muy bien y animado. Todo mi ser, mi alma y mi cuerpo, mi mente y todo lo que soy se ha aconchado. Soy un fermento pero que va trabajando parejito. Al menos esa es la sensación que tengo. Una gran paz y una gran tranquilidad me llenan plenamente. Incluso "vitalmente" estoy pasando de la idea "muerte" como <u>disminución a la realidad "muerte" como plenitud y paso a una nueva dimensión</u>. No la busco, ni mucho menos, pero si viene la esperaré con la serenidad y tranquilidad que se merece tal momento e incluso le pediré que les avise que he pasado al Padre, que el "ven Señor Jesús" se ha hecho realidad en mí" (12-agosto, p. 59-3).

> "En cualquier momento 'te vas'. Si te hieren te tendrán que dejar lo más seguro posible pero te quedarías al fin dispuesto a que te encuentre el ejército y te remate. Pero hay que pensar que la suerte de la columna o la Revolución no puede estar dependiendo de la vida de uno de nosotros, por valiosa que sea (...). No sé, creo que no he de morir, tengo ese presentimiento y si he de morir, quiero que sea una <u>muerte cargada de contenido</u>, que provoque ondas de repercusión y haga más `oídos receptivos' para luchar por la felicidad del hombre. De eso estoy consciente y convencido que lo lograremos" (29-agosto, p. 83-85).

> "Ninguna muerte es inútil si su vida ha estado cargada de significado y eso, creo que es válido con nosotros" (12-septiembre, p. 97-1).

Néstor en la muerte se siente muy cercano a Cecilia. A través de la muerte su vida adquiere significado y es un paso a una nueva dimensión, o sea pasar al Padre, vivir el "ven Señor Jesús". Morir por la Revolución es una muerte cargada de contenido y significado

Como vemos, la resignificación de la muerte es muy importante, pues en este momento la ve como un <u>paso</u> a una nueva dimensión, y <u>llegar</u> al Padre, o sea un encuentro total con lo absoluto.

13. Juramento

En un momento dado en plena selva, Néstor realiza un juramento revolucionario:

"Ayer juramos ante un retrato del Che (tufting) todos los que no habíamos jurado antes. Será un día de doble recordación para mí: un doble juramento de amor a ti y de amor a la Revolución. En el fondo son la misma cosa" (2-agosto,p.33-2).

Lo interesante del código es que para Néstor su vida afectiva personal es muy importante, tanto como su compromiso social. El juramento que en realidad es un acto estrictamente político, con la ceremonia respectiva para esta ocasión, le trae alusión directa a la relación amorosa con su esposa.

14. Fuerza de voluntad vs indisciplina

Néstor desea tener un fuerte dominio de su propia voluntad, controlando sus impulsos y fortaleciendo su empeño por hacer las cosas. Esto lo vemos especialmente en la selva, en los momentos más críticos como la falta de comida o el tener que caminar con cargas pesadas, donde se requiere de particular interiorización de las normas que permiten la convivencia de la tropa.

"Las cosas van bien salvo algunos desarreglos, sobre todo en gente que se anda robando comida de la mochila de otros y comida comunitaria. Yo pienso que apenas se encuentre a alguien en esos trajines, habrá que imponer un castigo ejemplar; quizás el fusilamiento o la expulsión de la guerrilla" (10-agosto, p. 49-1).

"Realmente la educación de la voluntad aquí se hace esencialísima, si es que antes uno no se ha ocupado de ella. Esta última semana se caracterizó por la pérdida de latas de conserva: leche condensada, sardinas, corned beef, lo que la gente comunicaba como si se hubiera perdido o se los hubiera robado. Más bien que ya algunos han ido confesando su flaqueza al jefe. Da una bronca inmensa, saber que un comemierda se tire solo o con otro una lata de leche condensada, y prive de tan vital sustento a otros 4 ó 6 compañeros. Pero al menos se reconoce la propia debilidad" (12-agosto, 57-58).

"Se ha detectado la gente firme y la débil o poco asentada. Hay algunos rescatables, hay otros que se han perdido casi seguro y que en un momento a otro se irán, o nos darán alguna sorpresa, ojalá no sea desagradable" (18-agosto, 71-2).

Los disciplinados son aquellos hombres firmes que han educado su voluntad y que por lo tanto no abandonarán la lucha ni se dejarán llevar a sus propias flaquezas y debilidades. El indisciplinado es el poco asentado que merece un castigo y el fusilamiento.

En una circunstancia tan crítica como la situación por la cual atravesaban en ese momento, Néstor muestra una faceta clara que proviene de su formación anterior: interiorizar las normas de manera que uno se autocontrole y autoregule sin necesidad de un tercero que lo vigile; se trata de pensar primero en la comunidad, antes que en el individuo.

15. Fiel vs. infiel

Una preocupación constante es ser fiel a lo que Dios le va poniendo en frente. Esta tensión existencial es la que conduce gran parte de sus actos:

"Ese mundo mejor con el que soñamos, será realidad en la justa medida en que

seamos fieles al llamado. Hay un grito desesperado que por nuestra cobardía muchas veces lo hemos ignorado o directamente acallado" (6-agosto, p. 41-3)

En uno de los momentos más críticos de su vida, días antes de morir escribe dirigiéndose a "Mi querido Señor":

"...Tú sabes que he buscado siempre y por todos los medios serte fiel. Consecuente con mi ser en plenitud. Por eso estoy aquí" (12-septiembre, 97-1).

Este código proviene también desde su época de seminarista en Santiago, sólo que ahora la fidelidad tiene nuevos elementos como luchar por una sociedad distinta desde la guerrilla.

16. Tensión interna.

A las pocas semanas de iniciadas las operaciones militares, Néstor siente que está viviendo una serie de procesos internos y externos que no está seguro cómo administrar, e intenta dar respuestas a las nuevas inquietudes por las que atraviesa. En la cita siguiente vemos cómo pretende articular el problema de lo externo y lo interno en su vida diaria:

"Vitalmente aquí, recién uno se siente tironeado por las fuerzas constructivas y destructivas por el amor y por la falta de amor. Se produce un doble proceso: 1.- Desde afuera o el choque con el mundo que combatimos, 2.- Desde adentro con la conversión incesante al amor, al desapego de lo 'nuestro'. Los detalles son dolorosos sobre todo en lo que respecta a la comida y al compartir con los otros, los pequeños tesoros de esta vida, cigarros, dulces, tabaco o cualquier enser doméstico. Es una lucha constante entre la fidelidad ante 'lo grande', la lucha contra la estructura y lo 'chico', es decir contra la propia estructura interna personal y comunitaria. Es un movimiento dialéctico totalmente interrelacionado" (6-agosto, 41-42).

se detecta una estructura que graficamos de la siguiente manera:

"Gestión interna"

¡Error! Marcador no definido.	fuerzas constructivas: amor	fuerzas destructivas: falta de amor
afuera lo grande lo externo social	- lucha contra la estructura social	- no luchar contra la estructura social
adentro lo chico lo interno personal	- conversión (al amor) - desapego de 'lo nuestro' - lucha contra la estructura personal	- no conversión - apego a 'lo nuestro'

Néstor se encuentra en el centro de este cuadro, sujeto a fuerzas constructivas como el amor y a fuerzas destructivas como la falta de amor; éstas van actuando tanto en el ámbito

externo (social) como interno (personal). En lo social, el amor significará la lucha contra la estructura, y la falta de amor será no luchar. En lo personal la fuerza constructiva será la conversión, desapego y luchar contra la estructura interna; mientras que la fuerza destructiva y por tanto la falta de amor se entenderá como el no convertirse y apegarse a 'lo nuestro'.

b) Comentarios analíticos.

Uno de los primeros aspectos que llama la atención es la recurrente apelación de la mediocridad. Esta idea nos vuelve a traer el código de la excelencia, que como lo dijimos estaba muy bien incorporado en Néstor, pero ahora se lo asocia a variables del orden social (tener dinero, seguro de vida, apellido, etc.). Tenemos en ese pasaje una demostración muy ilustrativa de la transformación del pecado sexual en pecado social. Como lo dijimos, uno de los códigos dinamizadores de la mutación es la exigencia de la excelencia: en un primer momento, la manera de satisfacerla es la represión del cuerpo, en otra fase hay una serie de contradicciones que terminan con la inversión total valorizando finalmente el uso del cuerpo.

El cuerpo sexual ahora es valorizado, persiste el código de la excelencia, lo puro/impuro (pecado/∩pecado), pero los términos que los califican, son elementos que vienen del orden estrictamente social. La pregunta es ¿dónde va esa negatividad que en un principio se concentraba en el mal uso del sexo? A lo social. Por eso la excelencia atraviesa por la necesidad de acciones que ya no involucran solamente a su persona, sino que acude a elementos de clase, de origen, etc. Vemos entonces la transmutación de la noción de pureza (o pecado) que estaba centrado en el nivel pulsional y sexual, y que se transforma en elementos sociales.

Con respecto al código hombre nuevo/hombre viejo, vemos que es uno de los códigos más desarrollados por el discurso. Ser un hombre nuevo (HN) es una propuesta tanto para él mismo, como para la sociedad: un modelo ideal de hombre.

Esta idea viene claramente del Che Guevara, quién en sus escritos había insistido en la necesidad de la conformación de un HN; pero a su vez es una nueva versión de la antigua noción bíblica que proponía un hombre nuevo como el nuevo cristiano. En la juventud de la época cala profundo esta noción, y se convierte en una aspiración colectiva. Sin embargo, en Néstor es particularmente interesante porque su construcción apela no sólo a lo recibido del Che, sino a su propio aporte en términos de su ser un cristiano HN.

Néstor no sólo habla del HN sino también menciona explícitamente al hombre viejo (HV) y le atribuye características específicas; por ello, la explicación adquiere mayor claridad, en tanto que se va definiendo dicotómicamente lo que pertenece a un universo y lo que es de otro opuesto.

Los distintos elementos que entran en juego para comprender la idea hacen alusión a varias dimensiones:

a) El cristianismo. En los códigos odres nuevos / odres viejos; amar/no amar; ser liberado por la sangre y Resurrección de Jesús; el rol que ocupa el amor como ley fundamental ; "querer más al Señor y aborrecer la vida misma"; vemos que se hace referencia a conceptos que vienen directamente del cristianismo, es decir una alusión explícita a una manera de ser cristiano y de vivir su religión. El HN

entonces es aquel que ama y tiene el amor como ley fundamental.

Es interesante la afirmación radical de que el HN es un persona liberada por la sangre y Resurrección de Jesús, y es aquel que quiere al Señor; en este momento estamos lejos de la propuesta guevarista, porque se apela a la intervención de Jesús para alcanzar ese grado. Es igualmente interesante que el HN se lo asocie a la "tierra nueva", que en el discurso de Néstor estará compuesta por dos elementos, el terrenal y el religioso; como lo veremos adelante. Tierra nueva es el lugar donde se cumplen plenamente las posibilidades de amar, y por lo tanto donde el HN puede ser plenamente.

Así vemos de hecho una intersección entre un discurso inicialmente político, como el HN en el Che, y su resignificación religiosa, ponderando la idea inicial e incorporando elementos discursivos que provienen de otra raíz, para apropiarse y redefinir el HN en una perspectiva propia del sujeto en cuestión.

b) Ser revolucionario. Los códigos acción violencia interior y exterior; ser un hombre enteramente liberado y constructor de una estructura amable y donde pueda amar; humanizar al mundo; demostrar con el ejemplo de vida; son nociones que hacen referencia a una inquietud más social y revolucionaria. Son ideas que tienen una raíz guevarista.

c) Renegar de su grupo social. En los códigos no tener objetos que sobren, cuenta bancaria, seguro de vida; olvidarse del apellido, color, olor, dinero; el hombre vale por lo que es y no por lo que tiene; se habla básicamente del lugar de donde proviene socialmente. Es decir que el HN está ligado a otro grupo social, mientras que el HV es aquel que vive con los parámetros de la clase a la cual Néstor pertenece. Ser HN es renunciar y renegar de su origen social.

d) Autocontrol del sujeto. En varios códigos como romper los moldes basados en el egoísmo, tener ánimo parejo, alegre, constructivo, y buscar un dominio personal, vemos que el HN se relaciona directamente con aquello que Néstor quiere ser como persona, identificando en él mismo sus deficiencias y viendo qué es lo que tiene que cambiar o modificar para no ser HV. Esta dimensión la analizaremos en detalle en el próximo apartado.

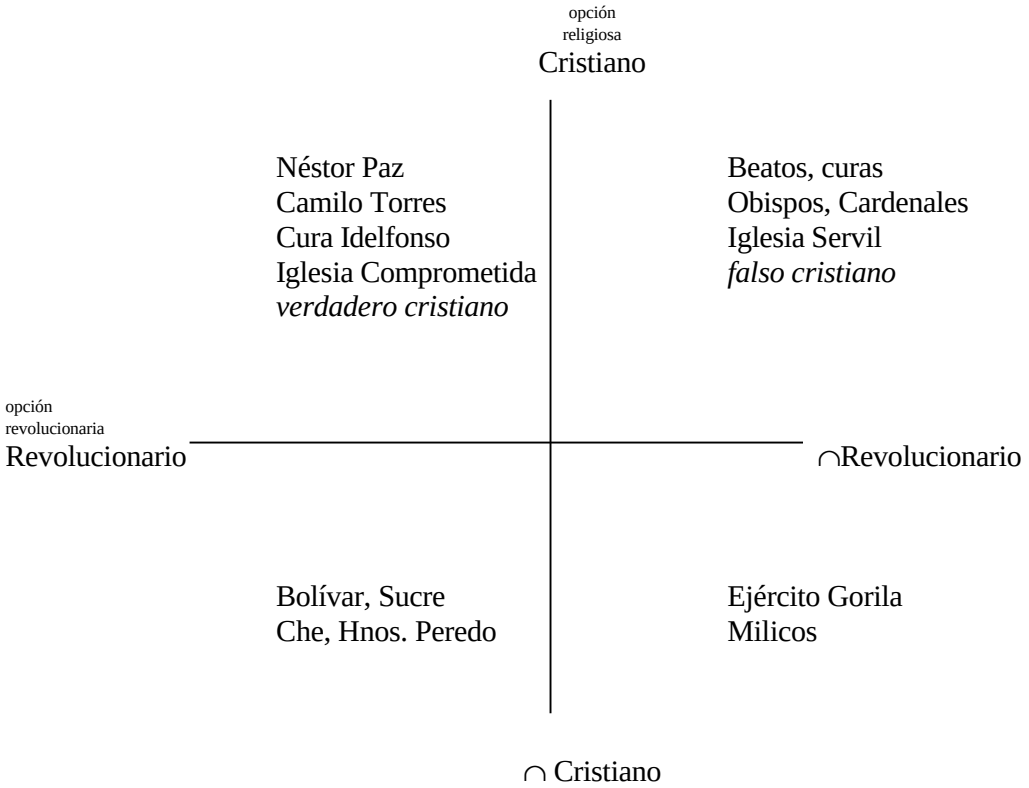
Vemos entonces la complejidad de la noción de HN, que en Néstor hace referencia a distintas dimensiones. Es claro entonces que existe una propia construcción, que si bien se nutre del Che y del espíritu de la época, es redimensionada específica y claramente con elementos que pertenecen particularmente al sujeto.

En la descripción se expuso la dicotomía de falso cristiano/verdadero cristiano como un elemento importante. Vemos una dura crítica al mundo eclesial de la época, calificado de ser falso cristiano. Ser un cristiano verdadero no se asocia con lo eclesial sino con la acción hacia el prójimo, lo que se concreta con ser revolucionario y hacer la revolución. Esto también se entiende porque Néstor concibe al evangelio, como un "Jesús entre nosotros", es decir tener una actitud donde se viva el evangelio construyendo día a día una sociedad justa. En este sentido, tenemos una dirección contraria al código anterior, pues ahora se trata de partir de ser cristiano (Néstor) para ser revolucionario.

Si volvemos al análisis detallado de la frase "el deber de todo cristiano es ser revolucionario", vemos que Néstor cruza dos ejes que en ese momento son centrales en su vida: el político y el religioso. Entendemos entonces que existen dos calificadores que son los que dan sentido a ser cristiano. Tendríamos la siguiente descripción:

R O	rq 1	rq 2
ser Cristiano verdadero	sí opción religiosa	sí opción revolucionaria
Ser Cristiano falso	sí opción religiosa	no opción rev.
Guerrilleros	no opción religiosa	sí opción rev.
∩ Guerrilleros	no opción religiosa	no opción rev.

Así, si analizamos el código personajes para Néstor el ideal es la conjunción entre las dos opciones, religiosas y revolucionarias, donde se encuentran Camilo Torres, Pereina Neto, Cura Idelfonso, él mismo, Iglesia Comprometida. En la posibilidad de: sí tener una opción religiosa pero no revolucionaria, se encuentran los curas, beatos, Cardenales, Obispos, Iglesia servil. Los que sí son revolucionarios pero no son cristianos son Bolívar, Sucre, El Che, Peredo. Y finalmente los que no son ni revolucionarios ni tienen una opción religiosa son los "milicos", "Gobierno gorila", "Ejército gorila". Gráficamente esto es:



Néstor se ubica en la conjunción de las dos esferas (política y religiosa) a la vez, y condena a la que se cree cristiano y no revolucionario, siendo esta opción la del "falso cristiano".

Hay que destacar que Néstor realiza una valoración particular del cuadro descrito. En caso de que ser cristiano sea positivo (+), y no serlo negativo (-); y ser revolucionario funcione de la misma manera, el cuadro quedaría valorizando igualmente a los revolucionarios no cristianos (Bolívar, Sucre...) y a los cristianos no revolucionarios (Cardenales, Obispos...), es decir:

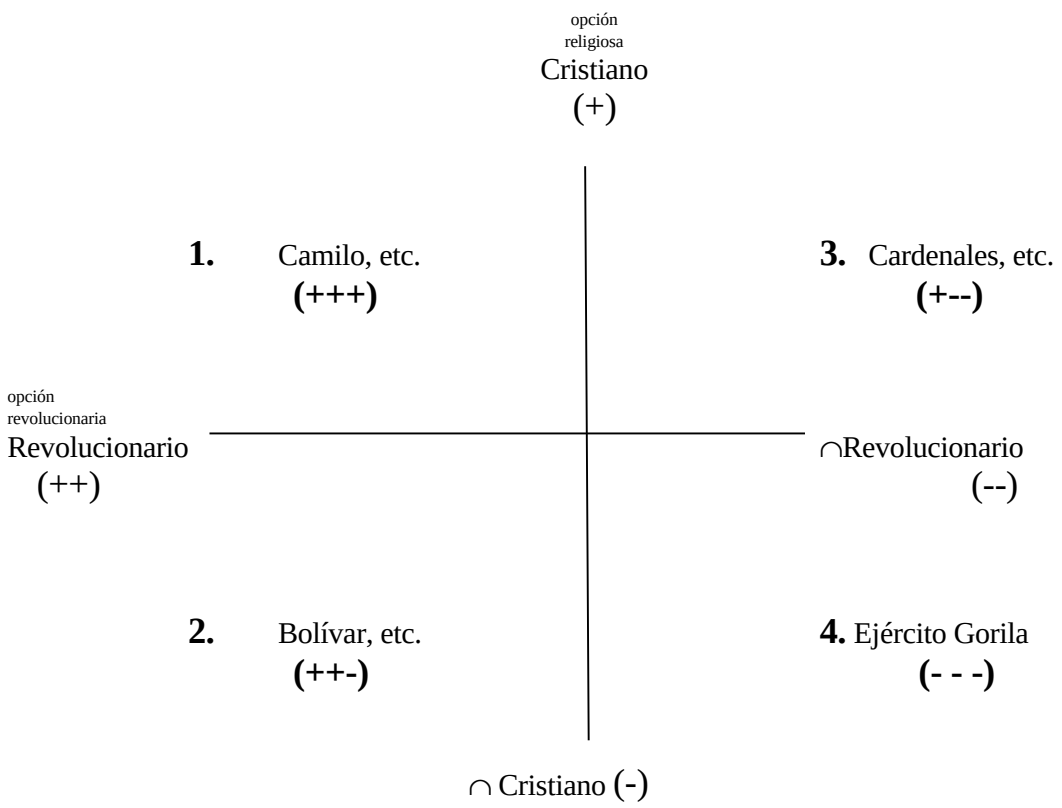
1º Cristianos y revolucionarios (++), Néstor, Camilo, etc;
2º Cristianos y no revolucionarios (+-), Cardenales, etc;
revolucionarios y no cristianos (-+), Bolívar, etc;
3º no cristianos ni revolucionarios (--), Ejército, etc;

Por lo tanto, se ve en la necesidad de valorizar positivamente dos veces el eje de lo político (es decir ++ a los revolucionarios y -- a los no revolucionarios), de manera que la distribución valorativa sea jerárquicamente distribuida de la siguiente manera:

1º cristiano y revolucionarios (+++), Néstor, Camilo, etc.;
2º revolucionarios y no cristianos (++-), Bolívar, etc.;
3º cristianos no revolucionarios (+--), Cardenales, etc;
4º no cristianos ni revolucionarios (---), Milicos, etc.

Gráficamente esto es:

Valorización



Así, existe armonía en su calificación, y los revolucionarios no cristianos resultan más valorados que los cristianos no revolucionarios, pero así valoriza más lo político que lo

religioso. Esta es una paradoja del discurso, que proviniendo de un sujeto básicamente religioso, se ve en la necesidad inconsciente de privilegiar lo político para mantener la coherencia valorativa.

Aquí es bueno hacer un pequeño paréntesis en la explicación. Quizás el aporte más interesante de Néstor es que cabalmente la conjunción explícita y abrupta de lo religioso con lo político, que adquirirá la forma de ser revolucionario, y tomar las armas se ser cristiano. Ningún otro actor nacional de la época, ni los sacerdotes del ISAL ni los líderes del ELN se habían animado a enunciar tajante propuesta, que ser cristiano era ser revolucionario. En términos del Análisis Estructural, el momento en el que Néstor equipara al cristiano con la Revolución, deja de estar en una estructura cruzada e ingresa a una estructura paralela en la cual los dos elementos están de un mismo lado. Como lo analizamos en la parte teórica, este es un proceso de transición simbólica donde el sujeto atraviesa por la estructura cruzada para organización cognitiva de los actores, pero llega a la paralela como la necesidad de movilización afectiva por una de las propuestas, que en este caso es ser cristiano y revolucionario a la vez.

En otro orden, lo importante de esta afirmación, será que se abre una nueva esfera en la cual se rompe el esquema de lo impensable o lo imposible. Va más allá de lo que el sistema concebía como posible. Michel de Certeau dice al analizar el "événement" de mayo de 1968 que *habrán elementos que la sociedad no dice y que las define como imposibles. El acontecimiento social tiene la virtud de crear un lugar simbólico que es a su vez una acción, la acción ejemplar abre una brecha y desplaza una ley poderosa, ingresando lo impensable como algo posible. Así, el lugar simbólico crea posibilidades que habían sido imposibles. Se gesta una dinámica entre lo dicho y lo no dicho, que abrirá la noción de pensar otra sociedad*[370].

El discurso de Néstor crea en este sentido un “lugar simbólico” donde no sólo se puede ser cristiano y revolucionario a la vez, sino que la una es una condición de la otra. Esta proposición lo convierte en un 'personaje ejemplar' que propone ir más allá de lo posible del sistema; él dice *lo que no se podía decir*[371].

---

[370]"La place centrale du symbole dans les événements ne résulte pas seulement d'une analyse de ce qui s'est passé. Elle a fait l'objet d'une réflexion qui est peut-être, sur le mode d'une tactique, l'apport théorique le plus original de cette période. En effet, cette tactique se définit en fonction de ce qu'une société **ne dit pas** et de ce qu'elle admet tacitement comme **impossible**. Elle a donc un effet de dissuasion par rapport à une organisation des possibles: la création d'un 'lieu symbolique' est aussi une action (...). L'**action exemplaire** 'ouvre une brèche' non point à cause de son efficacité propre, mais parce qu'elle déplace une loi d'autant plus puissante qu'elle était impensée; elle dévoile ce qui était latent et le rend contestable: Elle est décisive, contagieuse et dangereuse parce qu'elle touche cette zone obscure que tout système postule et qu'il ne saurait justifier. Elle n'en reste pas moins (...) 'un lieu symbolique'; elle ne change rien; elle crée des **possibilités** relatives aux **impossibilités** admises jusque-là et non élucidées. Je vois un phénomène socio-culturel nouveau et important dans cet impact de l'expression qui manifeste une désarticulation entre le **dit** et le **non-dit**; qui retire à une pratique sociale ses fondements tacites; qui renvoie finalement, je crois, à un déplacement des 'valeurs' sur lesquelles une architecture des pouvoirs et des échanges s'était construite et croyait pouvoir encore s'appuyer. Par ce biais, l'action symbolique ouvre aussi une brèche dans notre conception de la société". DE CERTEAU Michael, *La Prise de parole, et autres écrits politiques*, Ed. Seuil, Paris, 1994, p. 36-37.

[371]"Un langage social devient donc 'symbolique' là où il reçoit un statut nouveau. Il signifie un changement qualitatif qui n'est pas encore un changement quantitatif. Le symbole ici ne renvoie pas à ce que nous savons déjà ou à ce que nous avons défini, mais, par ce que nous savons, à ce que nous ignorons: un avènement qui atteint le tout". Ibid., p. 55.

Esta clave de intersección entre los dos universos, es una característica que aparecerá de diferentes maneras en distintos momentos en el discurso de Néstor (por ejemplo los códigos sobre el amor, evangelio, lucha, etc.). Es, en definitiva, una de las particularidades más importantes.

Hasta aquí, podemos ver una evolución. Primero Néstor construye un simbólico donde los referentes son estrictamente cristianos; luego vemos una etapa de inseguridad constante, que se convertirá en la apreciación de lo laico (los trabajadores, los obreros, etc.); de alguna manera se empieza impresionar por los revolucionarios laicos (Che); y finalmente termina valorizando sobre todas las cosas al "Cristiano Revolucionario", que no sólo es revolucinario, sino que además es creyente, lo que es todavía más legítimo en su sistema simbólico. Vemos un movimiento de recalificación y reposesionamiento en una jeraquía simbólica en la cual ahora su grupo es el más valorizado.

En el código sobre el amor, recae una importante carga del cristianismo y a su vez de la revolución. Amar es uno de los imperativos centrales para sus acciones que proviene de su vocación religiosa; por ello está relacionado con la "ley", que es la referencia sagrada.

Para amar se debe dar la vida por los amigos, esa es la prueba de amor más grande; lo que implica tener una acción concreta hacia el otro. Esto abre a la necesidad de un comportamiento activo frente a las injusticias, lo que se concretará en la idea de que amar es hacer la Revolución, en dejar lo que se tiene e ir a la guerrilla. Por ello se busca que crezca la capacidad guerrillera y la capacidad de amar a la vez, como dos caras de una misma moneda, y sin diferenciación de la una con la otra.

También hay que destacar que amar, imperativo inicialmente con una carga específicamente cristiana, es resignificada incorporando prácticas revolucionarias.

El código aquí/allá es muy revelador. Como lo dijimos, prácticamente en la totalidad del discurso "aquí" representa un lugar físico que es la selva y la experiencia guerrillera; mientras que "allá" es en este caso La Paz. La selva es vista como un lugar donde se vive la presencia de Dios, es un momento privilegiado para encontrarse consigo mismo, poner a prueba lo más profundo de sí, vivir las cosas en dimensión real, hacer la realidad concreta la posibilidad de amor, fe y esperanza. Vemos que nuevamente en "aquí" se conjugan las distintas dimensiones, la personal (ponerse a prueba él mismo), la religiosa (es un perfecto noviciado, se vive la Buena Noticia y se siente a Dios), y la político-social (se cambia la Historia del país y se hace la Revolución). "Aquí" es un espacio de afirmación y concreción de sus múltiples aspiraciones, logrando conjugar armónicamente lo personal, lo político-social y lo religioso a la vez.

El discurso de Néstor es más coherente que los anteriores, como lo veremos al analizar el simbólico social. Los códigos se entrecruzan unos con otros. Tal es el caso de "la paz", donde se acusa a los líderes eclesiales de abusar de su posición espiritual y no actuar concretamente trabajando para el pueblo. La paz está entendida como la construcción de una sociedad más justa e igualitaria .

En el contexto de la época, el tema de la paz y la violencia están muy presentes, y este código está en estrecha vinculación con la violencia/no violencia. Bien anuncia Michel de Certeau, que violencia o no-violencia eran posiciones ideológicas que cortaban a los

cristianos en dos según la alternativa escogida[372]. En el caso boliviano, el ingreso de cristianos a la guerrilla y particularmente de Néstor Paz, que lo hace como una consecuencia de su creencia religiosa y apelando a argumentación cristiana, abre una esfera discursiva muy interesante con múltiples posiciones y escritos. Esto le toca particularmente a Néstor dado que él se considera un cristiano convencido, por lo que debe responder a la serie de posiciones vertidas por la Iglesia Católica en sus varias esferas, desde Obispos hasta sacerdotes. En general, aunque con matices, la Iglesia apela más bien a la "no violencia". Néstor tiene el desafío de justificar su acción violenta con un discurso cristiano.

Por eso este código está compuesto por distintos calificadores que apelan a varias dimensiones. Primero para el autor la violencia es una de las características de Yavé, él es violento, la usó y por lo tanto es evangélica en determinadas circunstancias. Por otro lado, es la única manera eficaz de hacer justicia al pobre. Se acusa por tanto a los "no violentos" de estar a favor de los ricos, de sostener la explotación de una minoría. Con ello denuncia la actitud de la gente ligada a la Iglesia que lee cómodamente el evangelio predicando la "no violencia" cuando el pueblo pasa hambre y miseria. Tomar las armas para Néstor es estar en el camino de Jesús.

En su discurso, la argumentación que justifica la violencia es básicamente religiosa, y muy poco política; acude mucho a la Biblia y a metáforas evangélicas. A la par, a quien se ataca como "no-violentos" es a los jerarcas eclesiales. Esta actitud responde a que, como lo dijimos, el debate violencia/no-violencia está centrado básicamente en el ámbito religioso, y el principal representante de la postura "no-violenta" es la Iglesia jerárquica. Los actores políticos tienen otro tipo de discurso, y de hecho el problema de la violencia no es central.

También hay que destacar que se habla de violencia en dos niveles, primero "violencia interior y violencia sobre el explotador después". La transformación personal hacia el Hombre Nuevo, que describimos antes, implica violencia interior, y la transformación social violencia exterior y estructural. El cambio social y el cambio personal van de la mano, y la acción violenta es similar en cada uno de los casos.

Néstor está convencido de que su lucha revolucionaria está vinculada a la historia de liberación, es decir a la lucha sagrada. Esto es importante porque nuevamente se refuerza una de sus hipótesis centrales, que es el tener la certeza que Dios está en la tierra ("Jesús entre nosotros"), y que por tanto hay que intervenir en el ámbito político para luchar contra una estructura que no permite la libertad del hombre y del pueblo, y buscar una sociedad "amorosa" donde la Ley de Dios sea la que reine. En este sentido queda claro que luchar por la Revolución es a su vez luchar por el Reino de Dios, y estar en la "línea profética". Esa lucha es cristiana, por lo que si se ha tomado ese camino como opción de vida, se debe ir hasta el final, una "entrega total" a Cristo, por eso o se vence, o se muere en el intento, pero no se puede dar paso atrás. El slogan "Victoria o Muerte" cabe entonces muy bien en este discurso, pero de una manera resignificada: es la lucha hasta la victoria porque es la opción de Jesús.

En el transcurso del diario de Néstor, la muerte aparece progresivamente cada vez más cercana, hasta que en las últimas páginas escribe casi con conciencia total de que se está entregando a Dios, viviendo su "viernes" de crucifixión. En un momento dado, la muerte se convierte en una necesidad para acceder a "la plenitud y a una nueva dimensión", llegar al

[372]Ibid., p. 133.

Padre y vivir el "ven señor Jesús", es una posibilidad de vivir la Resurrección.

La muerte también es un medio para alcanzar la Tierra Nueva, ese lugar místico donde reina el amor y el Señor. A esta altura del discurso, ya la muerte aparece casi como imprescindible, es el medio para alcanzar la plenitud, por lo tanto es inevitable, es un rito por el cual necesariamente tiene que pasar para llegar a lo que siempre ha deseado: estar en la presencia de Dios.

Por otro lado, Néstor quiere que su muerte sea útil para conscientizar a otras personas y que se involucren en la lucha de la liberación del hombre; en ese sentido se asemeja mucho a la propuesta del Che cuando decía que si la muerte llega, bienvenida sea si ésta va a servir para que otra persona alce su fusil por la Revolución.

Finalmente, hay que señalar las tensiones internas que Néstor vive en su experiencia guerrillera. En el código fiel/infiel, vemos cómo el autor se preocupa por la fidelidad al Señor, que la entiende como estar en la lucha -particularmente la selva- por un mundo mejor.

En otro momento, cuando se presenta la situación de que la comida desaparece y se multiplican los robos internos en la tropa, Néstor reacciona apelando a la necesidad de una disciplina estricta, un autocontrol que permita reprimir los impulsos físicos (hambre) pensando sobre todo en el bien de la comunidad antes que en el personal.

Es claro que existe una constante valoración de la comunidad sobre el individuo. Cuando reflexiona sobre la posibilidad de que caiga herido, propone que una vida no es más importante que la seguridad de la columna, por lo que es preferible sacrificar a un compañero antes que arriesgar la tropa, y menos aún la Revolución. Seguimos así en la lógica de dar la vida por un proyecto social.

El autor se siente presionado interna y externamente, y estas tensiones están relacionadas entre sí. Lo social y lo individual adquieren coherencia con una misma tensión en el sujeto para con los dos niveles.

II. EL SIMBOLICO SOCIAL EN TEOPONTE

Luego de realizar la descripción y el análisis de los códigos en el apartado anterior, ahora pretendemos comprender cómo se construye el simbólico social a través de la combinación específica de los códigos que hacen referencia a determinados planos. Lo que haremos es sobre todo vaciar los códigos analizados en determinados planos de percepción que permiten la comprensión global.

a) Percepciones en el discurso.

1. Relación consigo mismo

Una de las principales tensiones de la relación consigo mismo está centrada en el código hombre nuevo/hombre viejo. El Hombre Nuevo es aquella imagen de sí a la cual quiere llegar. El Hombre Viejo es esa parte negativa de sí, la cual tiene que dominar, controlar y superar: "tenemos que vencernos a nosotros [mismos], al enemigo, [etc.]...". (31-agosto, 87-2)

Néstor es explícito en la necesidad de dejar de ser cómo es y ser "otro hombre". Ese modelo es un ir acercándose al Señor, "ser del Señor"; es "trascender en las espigas, molerse par ser pan, secar las lágrimas"[373].

En la visión del autor, no se conciben puntos intermedios, el discurso no soporta mediaciones entre HN y HV, o se es lo uno o lo otro, por lo que el proceso de cambio debe ser contundente. Los "Tibios" o mediocres son fuertemente condenados, hay que humanizarse totalmente.

También se exige que el HN sea disciplinado que controle sus impulsos y sus flaquezas y que sea "fiel al llamado" del Señor (6-agosto, p. 41-2), para ello se requiere un gran dominio personal. El tema de la fidelidad es constitutivo

Hasta aquí, podemos ver claramente cómo la exigencia de la excelencia, que habíamos identificado como una matriz, sigue presente, y nuevamente es la articuladora y movilizadora del cambio. El ser excelente ahora significa ser HN.

A su vez, el HN no sólo se lo plantea sólo para él mismo, sino que también pretende que sea el resultado de su lucha revolucionaria, que la Revolución genere un HN como prototipo social: "Creemos en un hombre (...) liberado, que viva y construya una estructura amable donde pueda amar"[374].

Ya en la selva, Néstor siente que está viviendo la posibilidad de ser HN, está rezando con más fuerza, siente al Señor, se ve presionado por una serie de tensiones, en resumen debe confrontar en lo concreto su modelo de HN y ver si realmente puede vivirlo como lo había imaginado.

---

[373] ASSMANN, Op. Cit., p. 169.
[374] Ibidem.

Su noción es tan fuerte que luego del duro enfrentamiento con el ejército, que le provoca el replanteamiento de toda su "cosmovisión" y su manera de ver las cosas, puede superar la crisis sólo teniendo la certeza de que se acerca hacia el HN, y eso implica dolor pero crecimiento.

También hay que destacar que parte de la constitución de su personalidad y de su acercamiento al HN es su relación afectiva con su esposa. Ese proceso, lo entiende como un camino compartido, en el cual al ser HN, está también más implicado con Cecilia. Le dice "quiero entregarme a ti en primer lugar y a los demás, amarte con la plenitud de mis fuerzas, con todo lo que soy capaz, pues tú encarnas mi vida, mi lucha y mis aspiraciones" (2-octubre, p. 99-2). De hecho, todo el diario de campaña son en realidad cartas a ella.

En cuando lo están por nombrar el "político" de la columna (un cargo moral), siente que tiene "algo que aportar" y lo quiere hacer en su "totalidad". "'Mi eterna vocación de servicio' se plasma, una vez más aquí como un tipo de sacerdocio no ritual, no sacramental externamente, pero riquísimo en posibilidades de amor" (16-agosto, p. 65-1).

En un momento de la selva, y al encontrarse con la Biblia dice Néstor: "Ayer leí un poco los Hechos de los Apóstoles, sus primeros pasos, sus vacilaciones, sus descubrimientos, sus cobardías, su confianza en el 'triunfo'. 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 d la Historia de Salvación. Sus hechos liberadores, la presencia de Dios en la Historia, su fe inquebrantable, su deseo de descubrir lo más allá de las sombras" (17-agosto, p. 69-1). En esta dirección, se identifica con el ser profeta y vanguardia, e incluso se siente sutilmente convocado al martirio. La idea de vanguardia entonces está muy presente: "De aquí tiene que salir el grupo selecto que lleve al pueblo a la felicidad que tanto merece. Eso es el resultado de una larga y constante fidelidad al ideal revolucionario encarnado en la vida guerrillera" (27-agosto, p. 81-1). Esa conducción del pueblo, y considerarse como grupo selecto que conduce al pueblo hacia la "Liberación" es parte de la noción de HN.

La relación con el sí tiene entonces una dimensión religiosa, otra político-social y finalmente una estrictamente sentimental (relación con Cecilia), que se juntan en un sólo concepto.

Podemos resumir:

	(+)	(-)
relación con el sí	ser vanguardia, profeta, superar egoísmos, fiel a Jesús, discipli-nado dominio personal, amor a Cecilia, guerrillero-revolucionario, amoroso capacidad de amar, ser del	egoísta, no disciplinado, infiel a Jesús, no entrega, no revolucionario, no vanguardia

	Señor, entrega, liberar al pueblo	
	Hombre Nuevo	**Hombre Viejo**

2. Acciones

Como lo adelantamos, Néstor propone una serie de acciones concretas para lograr sus fines como amar, entregarse, dar la vida por los amigos. Hay que olvidarse del origen social, e involucrarse en la lucha armada.

La violencia revolucionaria ("levantarse en armas" para defender al pobre, ir a la selva) será una acción que libere al pueblo. Hay que luchar contra el rico que oprime al pobre. En el ámbito interno, hay que "desarrollar un poco más algunos aspectos de mi vida guerrillera, certificarlos con hechos, o sea con consecuencia diaria..." (16-agosto, p. 65-1).

	(+)	(-)
acciones	hacer la Revolución, ser fiel al llamado de Jesús, violencia interior y exterior, amar, entregarse, liberar al pueblo, dar la vida, ir a la selva, humanizarse totalmente.	no amar, no hacer la Revolución, no dar la vida, no ir a la selva, no entregarse, robar y explotar al pueblo, apegarse a "lo nuestro" no dar la vida.
	crecer en capacidad guerrillera y en capacidad de amar	**no crecer en capacidad guerrillera ni capaci- dad de amar.**

3. Ayudantes y opositores

La cuenta bancaria, el apellido, el dinero, el seguro de vida, etc., es decir el medio social de donde Néstor proviene, son elementos negativos que no colaboran a que el sujeto obtenga el objeto deseado. Esto se encarna en algunos personajes que funcionan como oponentes: el Ejército (el enemigo) y el Gobierno gorila, Cardenales, Obispos, Pastores, beatas, Iglesia servil, falso cristiano. Por el contrario, los que aparecen como ayudantes son Bolívar, el Che, otros guerrilleros, Camilo Torres, Pereina Neto, Iglesia Comprometida. También se distinguen algunos elementos como la Biblia, el Nuevo Testamento ("es como oro"), los Salmos.

Ya en la selva, Cecilia aparece con mucha fuerza como un elemento que ayuda a Néstor. Internamente, el "dominio personal", la "educación de la voluntad", "toda mi formación anterior" colaboran al autor, mientras que la "propia debilidad", el propio egoísmo, tener que vencerse a "nosotros mismos", nuestra torpeza, nuestra cobardía la indisciplina impiden su realización. Para contrarrestar esas actitudes, el castigo, el fusilamiento o la expulsión son ayudantes.

En un momento dado, la muerte aparece como un ayudante que permite el paso a la plenitud, la tierra nueva y a la presencia de Dios; permite que el "ven Señor Jesús" se realice en él. Así, ésta se convierte en una necesidad para la Resurrección.

	(+)	(-)
Ayudantes y oponentes	Bolívar, Che, Camilo, Iglesia Comprometida, Biblia, Cecilia, disciplina, castigo, muerte	Ejército, Iglesia servil, "nosotros mismos"

4. Actores sociales

El actor central que privilegia Néstor en su carta de despedida es el pueblo: "marcha de liberación del pueblo", hacer "sentir el grito del explotado", "para defender a la mayoría analfabeta y desnutrida", "defender al pobre"; así, Néstor tiene gran confianza en la capacidad de la gente para que los lleve al triunfo.

Por el contrario, el actor negativo es el rico, "una minoría explotadora".

	(+)	(-)
actores	el pueblo, el pobre el explotado	el rico, el explotador

5. Tiempo

Existe en Néstor una certeza y valorización total del futuro, dice en un poema: "Morir en el olvido, anunciado de hoy jueves en la noche, báculo mañana viernes en la tarde"[375]. En su carta de despedida a sus padres dice "... en este momento estoy realizando el anhelo de mi vida (...). Estoy al final de mi búsqueda, ahora falta realizar mi sueño (...) Si la muerte me sorprende, les espero en tierra nueva".

En la selva dice:

> "Tengo gran confianza en el triunfo (...), aunque dudo que sean muchos de nosotros los que lo vean"; "estos tres primeros meses son decisivos, después pienso que todo va a ir más alivianado", "espero que el tiempo pase volando para poder verte..."; " Todo es básico para nuestra futura acción"; "Estamos empezando el despegue, pase lo que pase, nos elevaremos, estamos en el curso de la historia, de la 'verdad'"; "Este mundo mejor con el que soñamos, será realidad en la justa medida en que seamos..."; "de lo que estoy seguro, es que nuestros hijos vivirán en un mundo mejor"; "Si logramos desarrollar más o menos como queremos nuestro plan, el país vivirá momentos heroicos y gloriosos (...). Cómo irá a ser ese momento, creo que junto al de nuestra victoria, uno de los principales de mi vida"; "Saldremos adelante, estoy seguro".

[375]Ibid., p. 169.

Vemos la valorización del presente y la certeza de que el futuro llegará y traerá la victoria y la gloria; en el fondo el momento por el cuál está atravesando es transitorio entre la gloria final y el pasado.

	(+)	(-)
tiempo	presente – futuro	pasado

Por último, hay que destacar que existen dos percepciones de futuro, una en cuanto está en la selva y terrenalmente llegará al triunfo (socialismo), y otro cuando está a punto de morir y el futuro es el encuentro con Dios y el paso a la Tierra Nueva.

6. Espacio

En el código aquí/allá define con claridad lo que Néstor entiende por espacio. Es decir que la selva vs La Paz son nociones físicas que concretizan dos aspiraciones opuestas. Como lo dijimos, Néstor quiere salir del "allá" para ir al "aquí" como realización de sus potencialidades. En otro pasaje de su carta de despedida, habla de América Latina "No importa nuestras vidas, si conseguimos que esta Latinoamérica, la patria grande, sea territorio libre...". En la montaña, se puede vivir las dos esferas que lo constituyen (la política y la religiosa): "La dimensión ideológica cobra aquí su total dimensión, lo mismo la dimensión evangélica" (29-agosto, p. 83-1).

Sin embargo, en otro nivel de análisis, y sintiendo la muerte cercana, se hace otra distinción de lugar, que es la Tierra Nueva vs. Tierra Vieja como un lugar místico al cual se accede a través de un pasaje especial (la muerte) ("Chau, Señor quizás hasta tu cielo, esa tierra nueva que tanto ansiamos").

	(+)	(-)
espacio	La selva	La Paz
	Tierra Nueva	Tierra Vieja

7. Destinador

En la mayoría de sus intervenciones, el destinador positivo en Néstor es Dios, El Señor, Jesús-Cristo:

> "Dios quiera que así sea (...), sé que es el camino del Señor"; " Pero el Dios Yavé, el Cristo del Evangelio..."
> "Te amo y te entrego lo que soy y lo que somos, sin medida porque eres mi Padre" (12-septiembre, p. 97-1) "Es difícil a estas alturas no desesperarse, y es la confianza en el Señor Jesús la que me alienta a seguir hasta el final" (2-octubre, p. 99-3).

Sobre el Destinador negativo no existe mucha referencia, sólo una vez cuando dice: "Haber qué dicen de aquí a un tiempo cuando ajustemos cuentas con el sistema a través del Ejército" (31-agosto, p. 87-2). La lucha contra el sistema, quien es el culpable de toda la negatividad, se da al enfrentarse al Ejército.

	(+)	(-)
Destinador	Dios, Cristo	∩ Dios
		El Sistema

8. El objetivo de la vida

La ultimidad decisiva, el objeto final de búsqueda en Néstor tiene un aspecto personal y otro social directamente relacionados el uno con el otro. El aspecto personal lo vemos en las frases siguientes, primero de la carta a sus padres, y luego del diario:

> "...en este momento estoy realizando el anhelo de mi vida: 'hacer algo por los demás', realizar la acción mi deseo de amar (...). Estoy al final de mi búsqueda, ahora falta realizar mi sueño"
> "quisiera llegar a humanizarme totalmente; es la vocación de mi vida y (...) nuestra realización";

El aspecto social está marcado por:

> "marcha de liberación del pueblo"; "No importa nuestras vidas, si conseguimos que esta Latinoamérica (...), sea territorio libre"; "[queremos] devolverle dignidad al hombre deshumanizado"; "defender a la mayoría..."; "[conocemos] la violencia del desorden establecido, pero estamos dispuestos a liberar al hombre..."; "El deber de todo cristiano es (...) hacer la revolución"; "victoria o muerte"[376]
> "En cualquier momento 'te vas'. Si te hieren te tendrán que dejar lo más seguro posible pero quedarías al fin dispuesto a que te encuentre el ejército y te remate. Pero hay que pensar que la suerte de la columna o la Revolución no puede estar dependiendo de la vida de uno de nosotros " (29-agosto, p. 83-1); "...lo fundamental es luchar hasta la Muerte o la Victoria" (4-septiembre, p. 89-1); "en Chile Allende ganó, eso nos abre 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" (5-septiembre, p. 93-3); "...estoy aquí hasta el final y esto sólo es ¡Victoria o Muerte!" (12-septiembre, p. 97-2)

Néstor da y debe dar su vida por la Revolución, quiere liberar a Latinoamérica y al pueblo explotado, cambiar el "desorden establecido" para instaurar un **nuevo orden** donde prime la Ley del amor (ley de Dios), y eso es el socialismo y la Tierra Nueva.

	(+)	(-)
objeto de vida	realizar el deseo amar, humanizarse totalmente, liberación del pueblo, defender al explotado, Socialismo, Revolución Tierra Nueva	∩ humanizarse, "dejar las cosas como están", ∩ Revolución ni socialismo
	liberación interior y exterior	∩ liberación interior y exterior.

[376]Ibid., p. 164-170

Así, tenemos el siguiente esquema general de organización del orden simbólico:

PERCEPCIONES DE NESTOR PAZ EN TEOPONTE

	(+)	(-)
RS	ser vanguardia, profeta, superar egoísmos, fiel a Jesús, disciplinado dominio personal, amor a Cecilia, guerrillero-revolucionario amoroso capacidad de amar, ser del Señor, entrega, liberar al pueblo **Hombre Nuevo**	egoísta, no disciplinado, infiel a Jesús, no entrega, no revolucionario, no vanguardia **Hombre Viejo**
Acc.	hacer la Revolución, ser fiel al llamado de Jesús violencia interior y exterior, amar, entregarse, liberar al pueblo, dar la vida, ir a la montaña, humanizarse totalmente **crecer en capacidad guerrillera y en capacidad de amar**	no amar, no hacer la Revolución, no dar la vida, no ir a la selva, no entregarse, robar y explotar al pueblo, apegarse a "lo nuestro" **no crecer en capacidad guerrillera ni capacidad de amar.**
Ad y op	Bolívar, Che, Camilo, Iglesia Comprometida, Biblia, Cecilia, disciplina, castigo, muerte	Ejército, Iglesia servil, "nosotros mismos"
Act	el pueblo, el pobre, el explotado	el rico, el explotador
Tp	presente - futuro	pasado
Es	La selva Tierra Nueva	La Paz Tierra Vieja
Ds	Dios, Cristo	∩ Dios, El Sistema
BV	realizar el deseo de amar, humanizarse totalmente liberación del pueblo, defender al explotado Socialismo, Revolución liberación personal y social	∩ humanizarse, "dejar las cosas como están", ∩ Revolución ni ∩ socialismo ∩ liberación personal ni social

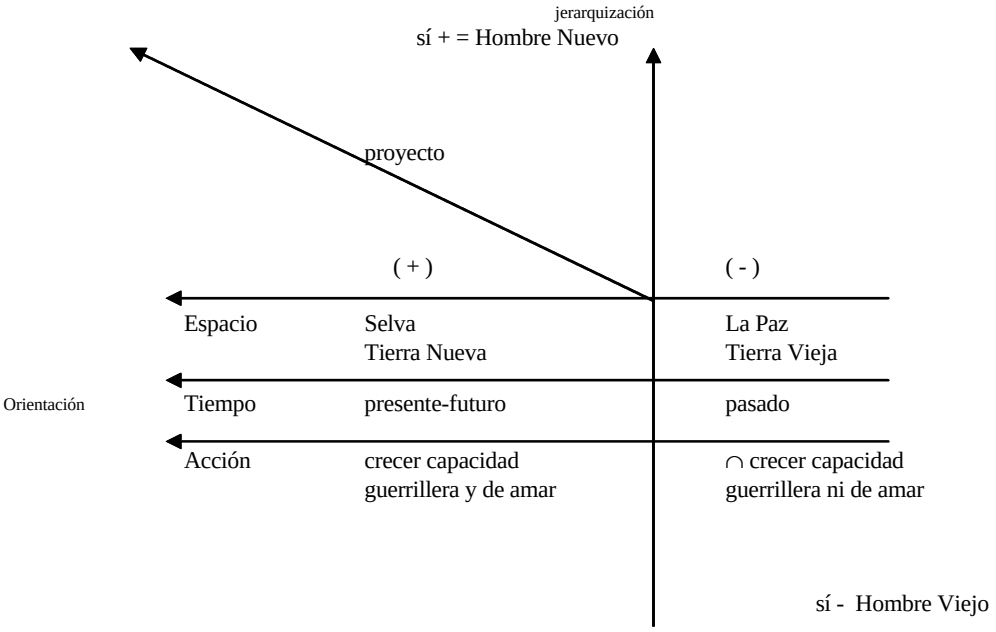
b) Dinamicidad del sistema simbólico.

Como lo vimos, existe una gran movilidad en el sistema simbólico de Néstor. Quiere cada vez más ser un Hombre Nuevo, acercarse más a la Revolución, a la liberación personal y social a través del cumplimiento de una serie de acciones concretas que lo llevarán a ese fin.

1. El proyecto de vida.

La relación con el sí está definida por la movilidad entre el Hombre Viejo del cual proviene y habita en Néstor hacia el Hombre Nuevo al cual se dirige y quiere llegar. Esta tensión central está directamente relacionada con cada uno de los ejes sociales, como lo vemos en el esquema:

Proyecto de Vida

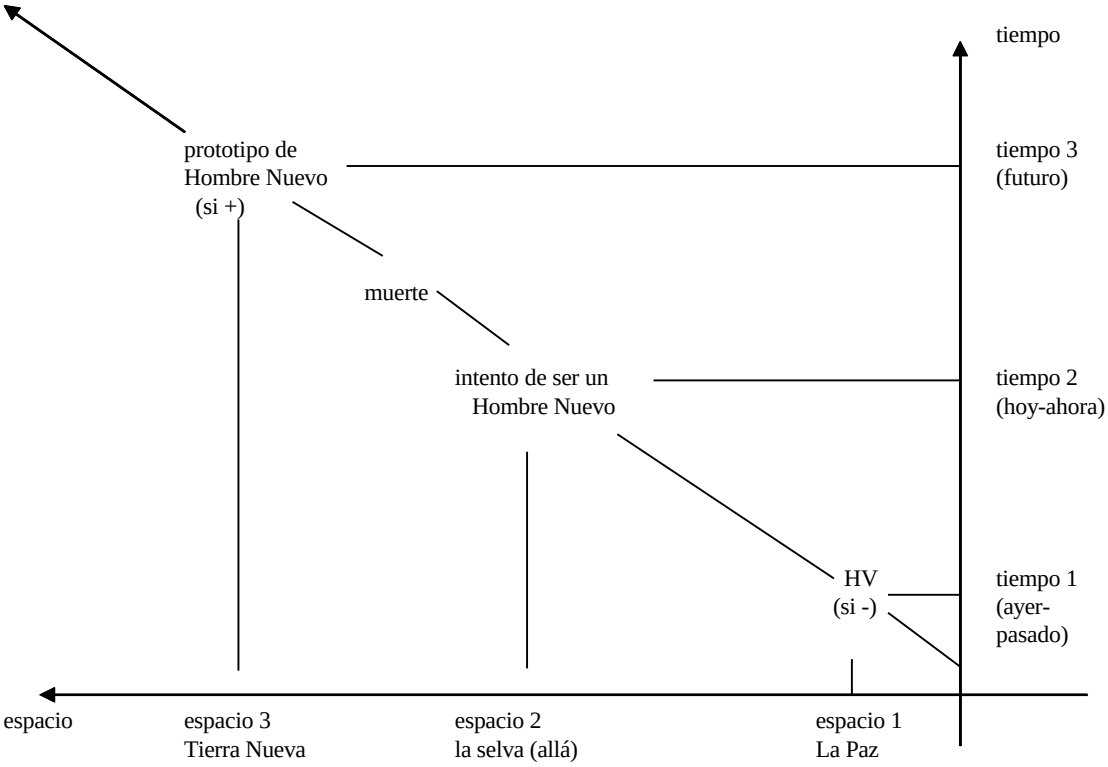


La dirección hacia la cual se dirige el proyecto de vida es en el espacio Selva/La Paz y Tierra Nueva/Tierra Vieja, en el tiempo hacia futuro, y en las acciones hacia creer en lo militar y en lo sentimental.

2. Espacio y tiempo

Si realizamos el análisis de la dinamicidad de la relación con el sí y su percepción temporal y espacial, tenemos la creación de espacios simbólicos interesantes, donde el tiempo total y el futuro total se lo logrará sólo a través del pasaje por la muerte.

Tiempo y Espacio en Teoponte

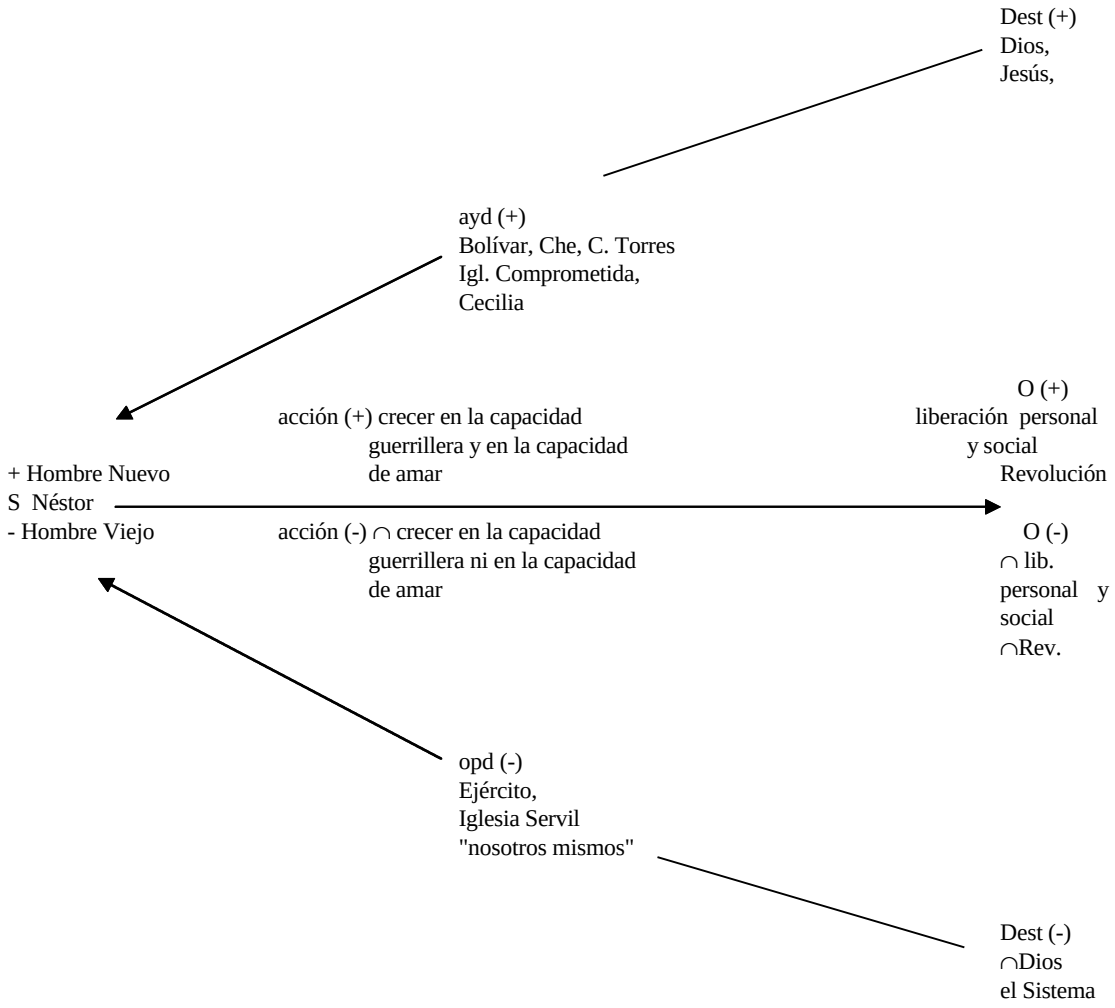


Así, vemos que en un tiempo y espacio 1, es decir el pasado cuando Néstor se encontraba en La Paz, se identifica claramente un Hombre Viejo. Ya en la selva (allá-espacio 2), en un tiempo (hoy), se busca la posibilidad de ser un Hombre Nuevo, realizando una serie de actividades. Finalmente, el espacio y tiempo 3 es una dimensión mística, donde se alcanza el prototipo de Tierra Nueva donde reina la Ley del Amor, y un futuro total, condiciones necesarias para que el ideal de HN pueda ser cumplido a plenitud. Como lo señalamos, el pasaje a este tiempo y espacio místicos sólo se lo logra en el discurso a través de la muerte, que abre una nueva dimensión.

3. El modelo actancial (la búsqueda)

Como lo hemos señalado, el modelo actancial es la manera concreta cómo el sujeto realiza sus búsquedas y el rol que juegan los demás elementos. Dijimos que la tensión central en Néstor era el HN vs. HV. El objetivo final es alcanzar la liberación personal y social. A nivel personal se trata de buscar liberarse de las partes negativas de sí mismo para ser amable y dispuesto a entregarse a los demás; y en lo social se concretiza en la búsqueda de la Revolución y el Socialismo, liberar al pueblo de la situación de opresión y explotación en la que se encuentra. Como ayudantes identificamos a los guerrilleros (Bolívar, Che, etc), los mártires cristianos (Camilo Torres), su esposa, y en general la Iglesia comprometida. Los opositores son el ejército, la Iglesia Servil y "nosotros mismos". Las acciones son crecer en capacidad guerrillera (acción armada violenta) y capacidad de amar (personalidad cristiana). Finalmente vimos al destinador positivo como Dios-Jesús, y al negativo como ∩ Dios y el sistema.

Modelo actancial de Teoponte



III. ANÁLISIS COMPARATIVO Y CONCLUSIONES DE LA FASE DE TEOPONTE

Luego de aplicar el Método de Análisis de Contenido y desplegar en detalle el simbólico social en Néstor Paz en la fase de Teoponte, corresponde ahora comparar con los grandes modelos de cristianismo que se desarrollan en la época.

En términos generales, existe un camino muy similar a lo que Hiernaux denominará el "modelo sociopolítico de cristianismo", particularmente el grupo de la cúpula, es decir aquél que socialmente tiene una posición privilegiada, pero asume la reivindicación de un grupo de base. Queda claro que este modelo representa una ruptura con respecto a los anteriores simbólicos (tradicional y ascético), pero a su vez se da cierto tipo de continuidad como lo describiremos.

Destaca en primer término la necesidad de una "lógica de conversión", "es decir la posibilidad para el actor de realizar inmediatamente la alternativa existencial que se le impone"[377]. La lógica Hombre Nuevo/Hombre Viejo implica una toma de conciencia de que la situación está mal, por lo tanto hay que convertirse en un individuo que critique incluso el lugar al cual pertenece y de donde viene, para actuar en su contra.

Se puede decir que el HN es aquél que, tomando el término de Hiernaux, tiene que restituir al pobre y al explotado de la posición en la que se encuentra, y por lo tanto liberarlo y conducirlo hacia una nueva sociedad. Este querer ser el "restituidor" (si vale el término), tiene que ver con la necesidad de ser una vanguardia que restituya, o sea que libere y conduzca la Revolución y a los "días de gloria", como lo dice explícitamente Néstor.

Puesto que este grupo no es directamente oprimido, es claro que tuvo que interiorizar una culpabilidad con respecto a las injusticias sociales, sintiéndolas como suyas y buscarles una solución. Hiernaux se pregunta "no es una nueva manera de salir del estado de 'pecado'?"[378].

Languardia se siente culpable y parte de los opresores, por lo que tiene que utilizar una violencia dura a nivel interno (consigo mismo) para liberarse de los dejos del "pecado social" que tiene en sí, y que él mismo (o su grupo social) generó.

Néstor resume con mucha claridad esta problemática en su frase "la conversión implica violencia interior primero y violencia sobre el explotador después". Será explícito entonces al proponer un mismo nivel de tensión entre la violencia estructural y la personal, de manera que pueda matar al HV egoísta que existe en sí, y que es un vestigio del sistema perverso; y a su vez atacar al sistema social en su conjunto.

En este sentido, decía Oscar Romero: "El pecado social está enraizado en el corazón del hombre. Todos somos pecadores. Todos somos culpables de una manera o de otra de la

---

[377]HIERNAUX ET GANTY, *Sociologie des…*, p. 81.
[378]Ibidem.

violencia y la opresión"[379]. Una vez que se toma conciencia de esa situación, no se tiene otra salida que convertirse en un transformador social, como una forma de purificación del "pecado social". Esto implica por un lado la interiorización de otro tipo de normas y valores para la construcción de un orden distinto donde la ley fundamental sea la del amor.

Se presenta un tipo de relación con el sí en alguna medida similar al del modelo tradicional de cristianismo, donde el problema era de ser una persona regulada / irregulada, pero aparece la noción del problema social; ya no se trata de luchar sólo contra el "mecánico" que existe en sí, sino a su vez contra la "sociedad mecánica", que es la originaria de los problemas. En el nuevo modelo no hay que abandonar ninguna de las dos dimensiones.

En esta dirección, el discurso de Néstor propone, al igual que el modelo tradicional, el sacrificio de lo individual por lo social. No importa qué suerte corra el individuo mientras que la Revolución siga su curso, de hecho una gran parte de los guerrilleros dejaron a sus familias (esposas, hijos y padres) en La Paz convencidos de que su misión histórica era sacrificarse por lograr una sociedad más justa. Con mayor claridad en Néstor, esto se ve en algunos pasajes que citamos, como la posibilidad de caer herido y la necesidad de que la tropa abandone al combatiente.

Se vive entonces la misma tensión de la relación con el sí del modelo tradicional, pero en un contexto global distinto, donde se integran nuevos elementos -empezando por el factor social, de donde nace la idea de 'pecado social'-, que impulsan la resignificación de la tensión. Se da una recomposición de la noción de culpabilidad, trasladando el problema a lo social, de manera tal que el modelo siga manteniendo la misma estructura de tensión, pero varíe el contenido de ésta, logrando así credibilidad en una nueva coyuntura.

El destinador para Néstor es Dios, quien posee todo lo positivo, pero lo interesante es que la negatividad está representada no sólo por la negación de Dios (o sea por lo diabólico), sino además por "el sistema".

Podemos pensar que el sistema propone, en términos de Néstor, un "desorden" específico, que es una manera de organizar las relaciones sociales, contra el cual hay que luchar para instalar el <u>orden</u> de Dios. Así, estaríamos muy cercanos a la dicotomía caos/orden; sin embargo, este nuevo orden debe buscar la <u>liberación</u> social y personal.

Por lo tanto, esto refuerza la hipótesis de que el modelo sociopolítico de Néstor propone una ruptura radical con los anteriores modelos (un nuevo pasaje), pero a su vez administra determinadas tensiones de una manera similar, combinando y resignificando elementos claves que le permiten, por un lado mantener vigencia frente el mundo que cambia, y por otro mantener las tensiones centrales de la sociedad donde se socializaron.

---

[379]Bulletin du *Collège pour l'Amerique Latine*, 25º année, Vol. 5/nº18, mars 1981, p. 1.

CONCLUSIONES

COMPARACION DE LAS TRES FASES DE NESTOR PAZ

En las tres fases que analizamos, vimos cómo Néstor construye sus sistema simbólico y en detalle penetramos a la construcción de sentido en el discurso. Ahora pretendemos analizar comparativamente el proceso de transición. Ya en la comparación de cada fase con los grandes modelos de cristianismo levantamos algunas hipótesis sobre las causas del cambio a nivel global; pero aquí veremos la particularidad de la evolución de Néstor.

Se trata entonces de identificar lo que es específico a cada fase, los elementos que cambian y desaparecen, lo que se incorpora, y lo constante, para finalmente sacar conclusiones generales.

I. LA EVOLUCIÓN EN LAS PERCEPCIONES EN EL DISCURSO EN LAS TRES FASES.

a) Relación con el sí.

En un principio, la tensión existencial de Néstor está marcada por la excelencia del sí: ser una tea que traiga la luz de Dios al mundo. En Santiago, Néstor estaba preocupado por ser un hombre autoregulado, reflexivo, un "gran ñato". En Teoponte quiere ser un Hombre Nuevo, es decir profeta, revolucionario, disciplinado, vanguardia; contrariamente a Hombre Viejo que es un egoísta, infiel a Jesús.

La primera tensión de ser un salvador para los hombres, presente desde el inicio, está hasta el final. Lo propio de Santiago es el particular acento a ser un hombre de oración, fiel a Jesús que por lo tanto interiorizó la regla. En Teoponte esta opción sigue muy presente, pero es <u>uno</u> de los componentes; se incorporan nuevos elementos, como son el amor a Cecilia, y sobre todo el ser revolucionario. Esta nueva dimensión es la que le da especial particularidad, es decir que lo carnal no le preocupa ya, por el contrario se convierte en un aliado, lo importante es la Revolución y por tanto la lucha contra el pecado social. Néstor toma de la reflexión de la época el concepto guevarista de Hombre Nuevo, lo mezcla con su noción cristiana, y lo adecúa a su tensión inicial.

Hay que notar que el factor de ser una persona <u>regulada</u> (propia de Santiago), aparece con mucha fuerza en momentos críticos de la guerrilla, que es un tiempo donde Néstor despliega todo lo que había aprendido años antes.

Una característica que se ve con claridad desde su primera reflexión, que en Santiago se explicita y en Teoponte sigue muy presente es el "todo o nada", un "gran ñato o una

mierda". Es central esa necesidad de no ser "tibio", no estar al medio entre una opción y la otra, sino más bien entregarse completamente al proyecto de Dios. La fidelidad aparece como elemento que trasciende las tres fases, que es en el fondo la exigencia de la excelencia, que, como lo advertimos, es una matriz profunda.

En Pre-Santiago, tenemos la preocupación casi estrictamente divina (ser tea). En Santiago se ve una tensión existencial más contradictoria todavía ligada a lo espiritual, aunque con importante incursión en lo social, pero esto no aparece como central. En Teoponte lo social y ser un buen guerrillero son factores sumamente importantes.

En cuanto al tema sexual, en la fase A y en Santiago vemos que el sacerdocio, con el celibato respectivo, resulta una característica propia del momento. Años más tarde, una vez que Néstor deja el proyecto de ser eclesial y contrae matrimonio con Cecilia, este problema no estará presente (aunque la tensión se trasladará de esfera, hacia el "pecado social"). Este proceso de transición, que ya analizamos anteriormente, es una transacción en la cual la tensión sexual desaparece y se reinvierte en lo social.

b) Las acciones.

En la primera etapa Néstor ve las acciones de entregarse, amar, ir al sacerdocio, como positivas. En Santiago considera el trabajo manual, la oración, el testimonio. Contrariamente, no trabajar entre los pobres, ser padre de familia, dejarse llevar por lo sexual, en suma <u>represión de los instintos</u>, no es valorizado. Ya en la montaña sus acciones son el hacer la Revolución, liberar al pueblo, humanizarse, ejercer violencia, amar, entregarse.

En Santiago Néstor valoriza muchas acciones que recaen sobre sí mismo (oración, esfuerzo, etc.), y sólo una (el trabajo manual) recae sobre los demás, estamos en un momento de contradicción difícil para administrar. En Teoponte, además de la acción estrictamente individual (crecer en capacidad de amar), está la intención de <u>liberar</u> al pueblo, actuar sobre lo social en miras de una transformación.

Sin embargo, el imperativo de <u>esforzarse para cumplir con Dios</u> (que viene desde la fase A) sigue muy presente, de hecho es uno de los mandatos centrales que crecieron muchísimo, hasta el límite de dar la vida por lo que siente que Dios le está pidiendo. En las primeras dos etapas, no se ve la exigencia de dar la vida, mientras que en la tercera sí es un factor importante.

La acción concreta del trabajo manual con los pobres como una manera de dar testimonio (de Santiago), también se transforma. Ya no se trata de trabajar <u>con</u> los pobres sino concretamente de <u>liberarlos</u>. Nuevamente se ve la influencia del elemento ideológico de la época. Ese imperativo social no estaba presente, y aparece luego del contacto con un medio en el cual se habla mucho del tema.

En cuanto a las acciones negativas, es una constante el querer alejarse del medio social de donde proviene. Primero fue "no vestir bien", no tratar de impresionar, ser "El" Néstor Paz, etc, y luego es abiertamente no apegarse a "lo nuestro", y alejarse del status social.

El paralelismo interesante a destacar es que en Santiago, una de las acciones para Néstor es <u>ir a trabajar con los pobres</u>, y en Teoponte será <u>liberar a los pobres y para ello ir a la</u>

selva. Se ve la constante necesidad de hacer una acción concreta, desplazarse hacia los menos favorecidos. Existe una idea de purificación, acercarse a los más puros como camino para acercarse a Dios.

Finalmente, vemos que algunos códigos como las reglas sociales desaparecen en la tercera fase.

c) Ayudantes y oponentes.

Tanto en la fase A como en la de Santiago, los ayudantes eran la Comunidad, la orden religiosa vs. la mujer, la familia. En Teoponte, lo son Bolívar, Che, Camilo, Iglesia Comprometida... vs. Ejército, Iglesia servil, "nosotros mismos".

Vemos que en un primer momento, los ayudantes vienen de lo estrictamente religioso, y los oponentes son de lo social; y luego, tanto ayudantes como oponentes provienen de la esfera religiosa y social, y lo que los distingue no es pertenecer al ámbito sagrado, sino su posición ideológica. Así, en Teoponte la Iglesia tendrá dos polos: comprometida y servil; igualmente que lo social: Bolívar-Che y Ejército. Esto quiere decir que el parámetro para elegir a quiénes entran en esta dimensión, sí se modificó.

Se ve el ingreso de actores que vienen de lo político como ayudantes, lo que es una novedad; además, cuando se eligen agentes religiosos, se hace una selección muy estricta con personas que encarnan el ser cristiano y revolucionario, lo que se resume como "Iglesia comprometida".

Queda claro entonces que se incorporó un elemento político nuevo a esta dimensión, que está fuertemente influido por el contexto de la época.

Por último, en cuanto al tema amoroso, en Teoponte la propuesta será completamente diferente, dado que tiene a su mujer Cecilia, que se transforma en un ayudante que le permite acercarse a sus objetivos, y de hecho desea con mucha fuerza ser padre de familia.

d) Actores sociales

En la fase A, los actores eran los hombres de manera abstracta. Ya en Santiago Néstor concretiza en los obreros y la gente pobre como actores positivos, y a él mismo y los curas como negativo. En Teoponte habla del pueblo, el pobre explotado vs el rico explotador.

Este código inicia con una percepción general y poco clara (la humanidad), y se va concretizando poco a poco hasta convertirse en el pueblo explotado. Entre Santiago y Teoponte, los actores positivos siguen siendo los más desfavorecidos, lo que cambia es el denominativo, pues utiliza la palabra "pueblo" y "explotado", que connota una acción injusta ejercida sobre el afectado que dio como resultado su situación. En cuanto al actor negativo, en Santiago privilegia más los representantes religiosos, mientras que en Teoponte los sociales (el rico).

e) Tiempo.

En cuanto al tiempo se refiere, vemos continuidad de la percepción, pues desde sus

primeros poemas hasta Teoponte valoriza fuertemente el futuro y el presente, y ve el pasado como negativo. Lo que hay que destacar es que sólo cuando está en la selva vislumbra el futuro total como realizable, como un momento pleno que puede llegar a través de la muerte, se verbaliza el "tiempo total" donde se realizan los sueños. El futuro, como lugar donde se cumplirán todas sus aspiraciones, se va acercando poco a poco, hasta tener la certeza que cuando muera pasará al futuro pleno.

f) Espacio.

En a la percepción espacial, vemos una transición interesante. En una primera instancia la perspectiva es que de verticalidad total, donde Dios está arriba, los hombres abajo, y Néstor tiene que ser un articulador entre el cielo y la tierra (el que lleve la luz al mundo). En un segundo momento, vimos que se vivía una contradicción y convivencia entre verticalidad y horizontalidad, pues por un lado quería estar "de igual a igual" con los trabajadores, pero a su vez Dios se ubica en lo profundo o en lo alto. Finalmente, parecería que Néstor busca resolver la contradicción queriendo instaurar un orden revolucionario donde todos sean iguales, pero lo interesante es que los conductores de esta tarea son la vanguardia revolucionaria a la cual él pertenece.

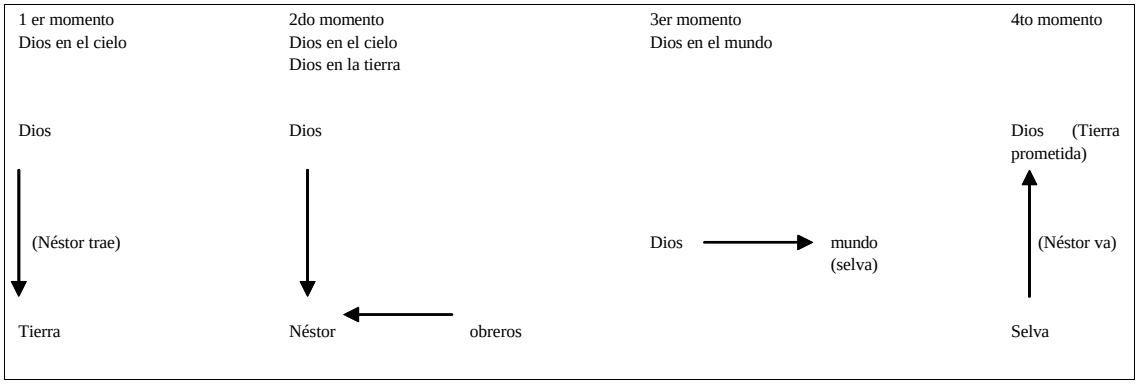
Al final de su vida, Néstor reelabora la tensión vertical, y se ubica él ya no como el que debe traer la luz al mundo, sino el que debe llevar al pueblo a la Revolución. En este proceso vemos que la matriz de la verticalidad estaba muy bien incorporada en el locutor, y fue modificándose en el transcurso de su vida hasta lograr en un momento dado reinvertirse en una nueva forma que sea válida en el nuevo contexto en el cual tiene que desenvolverse.

En efecto, si en tiempos de la guerrilla Néstor proponía traer la luz de Dios al mundo, no hubiera sido escuchado; mientras que si propone ser parte conductora de la liberación, este discurso sí tiene mucha cabida. Como vimos en otras tensiones, esta es una manera de "salvar" la matriz de la verticalidad otorgándole un contenido distinto y legítimo.

En otro orden, es interesante la intención de "partir hacia" algún lugar más privilegiado para cumplir la voluntad de Dios. Esta será una tensión constante: cuando está en La Paz, reflexiona que debe <u>ir a</u> Santiago y el Seminario para ser sacerdote; en Santiago debe <u>ir hacia</u> los pobres donde está Dios; antes de la guerrilla, debe <u>ir a</u> Teoponte para hacer la Revolución; y cuando está por morir, <u>va hacia</u> la tierra prometida donde Dios lo espera.

Nuevamente vemos que una matriz es la de partir en búsqueda del encuentro de Dios, y la forma concreta se irá modificando según su circunstancia. De alguna manera, la percepción que está detrás es el código puro/impuro, donde él se encuentra siempre de parte de lo impuro y debe dirigirse hacia lo puro.

Una construcción particularmente rica en este transcurso es la percepción de dónde está Dios. Primero está en el cielo (arriba), luego en los trabajadores y en lo profundo (contradicción, horizontalidad y verticalidad a la vez), luego en la selva (el mundo, horizontal), y al morir está en la Tierra prometida hacia donde Néstor va. Vemos un tránsito en el cual el locutor parte de una situación, entra en contradicción por el contexto que está viviendo, reelabora su percepción más adecuada a los tiempos, y finalmente vuelve a la tensión inicial pero con modificaciones nuevas.



En esta dirección el espacio total, que será la Tierra Nueva donde se cumpla el nuevo orden que Néstor proclama, se alcanzará a través de la muerte. Por eso antes de morir entrega su cuerpo seguro de que se encontrará con Dios, y ahí esperará a los demás seres queridos, en "esa Tierra Nueva que tanto ansiamos".

g) Destinador.

En los tres momentos Néstor identifica a Dios-Cristo como el destinador de todo, por lo que no hay ninguna variación en este proceso.

h) Búsqueda vital.

En sus primeros textos, Néstor ve la búsqueda vital como la necesidad de llevar la luz de Dios al mundo. En Santiago la ultimidad decisiva será una sociedad igualitaria con Dios al centro, y en Teoponte es la liberación personal y social. Aquí destacamos una transición importante.

En un primer momento la tensión es cumplir con una misión que Dios le pone en frente. Ya en Santiago, búsqueda final de recae sobre Néstor y sobre lo social, pero de manera contradictoria y vaga.

En Teoponte vemos por un lado la misma búsqueda, en el momento en que quiere "humanizarse totalmente", realizar su deseo de amar y por tanto liberarse de lo que no lo acerca a Dios. Sin embargo, se incorpora el problema social con muchísima fuerza, entrando en el mismo nivel que lo personal. La liberación entonces ya no recae solamente sobre él mismo, sino sobre toda la sociedad, y debe buscar la Revolución porque "considera al hombre como un hermano", el cual tiene derecho a ser libre. Este aspecto de transformación social en la búsqueda de Néstor, será una característica propia del nuevo contexto vivido en Teoponte.

Podríamos resumir con el siguiente esquema:

Comparación de las tres fases

¡Error! Marcador no definido.	PRE-SANTIAGO	SANTIAGO	TEOPONTE
RS	Tea-Estrella / ∩tea	reflexivo / mecánico regulado irreg.	H. Nuevo / H. Viejo
Acc	entregarse / ∩amar	esforzarse/ dejarse a los instintos	crecer guerrilla / ∩ amor crecer
Ad/ Op	orden rel./ hogar	lo relig. / lo social	Igl. Comp. / Igl. servil
Act	Humanidad/∩Humanidad	Obreros / ricos	El pueblo / el rico
Tp	futuro / pasado	futuro / pasado	futuro / pasado
Es	vertical /horizontal	horizontal / vertical vertical / horizontal	horizontal / vertical vertical / horizontal
Ds	Dios / ∩ Dios	Dios / ∩ Dios	Dios / el sistema
BV	llevar la luz de no llevar Dios al mundo / la luz de Dios	soc. igualitaria con Dios al centro / socied. vertical sin Dios	Liberación personal / ∩ lib. y social

II. ALGUNAS MODALIDADES DE TRANSFORMACION.

a) Ser Cristiano y Revolucionario.

Vemos un proceso de transformación interesante en lo que para Néstor es ser cristiano.

En una primera fase, ser cristiano es, por un lado, ingresar a la orden religiosa con la mayor fuerza posible, y por otro, llevar la luz al mundo para salvar a la humanidad. En Santiago ser cristiano es rezar mucho, trabajar con los obreros y seguir integrándose a la Iglesia. Finalmente, ya en Teoponte ser cristiano es ser revolucionario y hacer la Revolución.

Se ve una transición de una estructura paralela, que es la que lo moviliza afectivamente, hacia una estructura cruzada de percepción, pero que concluye finalmente retomando una visión dicotómica por la cual apostar la vida. Expliquemos.

En un principio, los códigos que están en juego, entre otros, y que forman una estructura paralela son:

ser Cristiano / ∩ser cristiano

luchar por la humanidad / ∩ luchar por la humanidad

entrar a la orden / ∩entrar a la orden

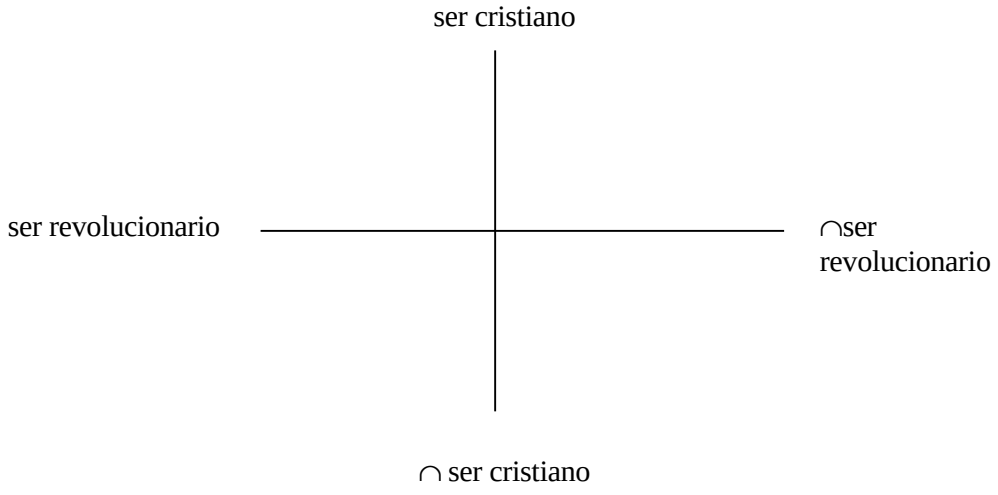
En Santiago la propuesta varía, y ahora ser cristiano se califica por:

ser Cristiano / ∩ser cristiano

trabajar con obreros / ∩trabajar con obreros

rezar e insertarse a la comunidad / ∩ rezar...

Finalmente en Teoponte, Néstor construye su percepción en una estructura paralela, donde en su ser cristiano divide las opciones políticas y religiosas en cuatro universos formados por dos códigos (como lo vimos cuando analizamos Teoponte):



Con este esquema Néstor había podido calificar a los cristianos-revolucionarios: Iglesia Comprometida (Camilo Torres, y otros); cristianos no revolucionarios: la Iglesia servil (oficial); revolucionarios no cristianos (Che, Bolíviar); y finalmente los no revolucionarios ni cristitianos como el Ejército.

En un principio, su discurso se organiza con estos cuatro universos que le permiten comprender a los actores y sobre todo las opciones político-religiosas que tiene en frente. Sin embargo, como habíamos afirmado, la movilización afectiva sólo se produce en una visión dicotómica del mundo, ante la cual el sujeto se moviliza y vuelca todas sus energías por una opción que cree cierta, y se aleja de la que percibe como negativa. Néstor se ve en la necesidad de reformular su percepción cruzada y propone la reducción a dos universos simbólicos, donde de un lado están los cristianos y revolucionarios, mezclados y confundidos los unos con los otros, sin barreras claras, y del otro lado están los antirevolucionarios, que sean creyentes o no, son calificados negativamente. Esto lo vemos muy claro en la frase final de su carta de ingreso a la guerrilla: "ser cristiano es ser revolucionario, ser revolucionario es hacer la Revolución". Gráficamente esto es:

ser Cristiano / ∩ser cristiano

ser revolucionario / ∩ser revolucionario
(anti-revolucionario)

hacer la Revolución / ∩hacer la Revolución

Vemos entonces que la trayectoria de Néstor fue tener una estructura paralela donde ser cristiano era trabajar por la humanidad, luego incorpora a ese código nuevos elementos, y en Teoponte descompone el código, lo reconstruye en cuatro universos simbólicos, y finalmente, reconstituye la propuesta en dos posibilidades radicalmente opuestas y excluyentes. Así es como Néstor se moviliza por un nuevo proyecto.

b) Efecto escándalo

En el proyecto de vida de Néstor, en la primera y segunda fase, se había elaborado una valoración positiva de lo que representaba el interior, es decir, la integración a la comunidad religiosa, lo que implicaba dejar de lado elementos que vengan del exterior como lo eran las posibilidades de formar una familia o tener una mujer.

Luego de sus vacaciones en La Paz, Néstor escribe en su diario que había pecado porque tuvo contacto con mujeres y dejó que su egoísmo se apodere de él. Es decir, la zona de control interna, donde no se podía concebir la negatividad, dejó de ser controlada, vivió una experiencia escandalosa en su sistema simbólico, lo que le provocó una gran decepción, no pudo controlar suficientemente bien sus pulsiones. ¿Cómo salir de esa situación? Néstor se ve obligado a reconstruir su proyecto de vida con nuevos parámetros, ya que una vez que atravesó por la experiencia escandalosa, las cosas no pueden seguir igual.

Lo interesante es que la reconstrucción se da a partir de crear un nuevo "interior" más amplio y a su vez más exigente, pero que tolera y concibe el elemento de la relación de pareja

(por ejemplo) como un aspecto fundamental. El nuevo proyecto, está entonces marcado por entrar en un nuevo espacio, que en este caso es el Ejército de Liberación Nacional y la guerrilla, que le permite conciliar lo que antes era negativo, ahora como positivo.

III. CONCLUSIONES

Como vimos en la parte teórica, el simbólico social no es uniplano, existen distintos niveles de profundidad que hay que distinguir con cuidado. Tenemos entonces un sí arcaico muy bien interiorizado del cual es difícil de zafarse, y que por el contrario, cuando el individuo se ve en la necesidad de modificarlo, lo reencarnan en otro lugar simbólico, es una estrategia subconsciente que permite al sujeto no modificar lo esencial de su sí, pero acomodarlo al contexto nuevo que se enfrenta. Habíamos dicho así que existen zonas del simbólico que evolucionan más que otras. Este proceso lo podemos entender como la "transacción simbólica", es decir modalidades que "permiten asegurar una continuidad a pesar de un cambio en los planos aparentes"[380].

En el simbólico social de Néstor, existen elementos que vienen desde sus primeros escritos y que no se modifican en lo esencial, es decir, formaciones de su sí arcaico que se transforman en apariencia, pero que constantemente se reproducen en nuevas expresiones, cambiando el contenido pero manteniendo la misma tensión, como es el caso de la exclencia, la verticalidad, etc.

En general, podemos decir que se vive un proceso de crisis del orden simbólico, transición y recomposición. Lo interesante es que se parte de un modelo más o menos estable y definido que entra en una crisis importante en Santiago, donde los varios elementos van adquiriendo rostros muy contradictorios, que finalmente llegan a clarificarse en Teoponte, momento donde se elaboran representaciones mucho más coherentes y mejor administradas. Lo importante será que, cuanto más Néstor se acerca a la muerte, se ve con mayor claridad la reelaboración de su simbólico retomando las tensiones iniciales (de la fase pre-Santiago) pero redimensionándolas.

Teoponte es el punto de llegada de la transición simbólica, es decir el momento donde ya pudo "superar" las contradicciones de Santiago buscando un equilibrio que combine sus matrizes pasadas con el nuevo contexto. Eso lo vemos en ejemplos como la transformación del pecado sexual en social; la percepción espacial, y otros. Es por eso que, como se analizó, la movilización afectiva aparece mucho más clara al final de sus escritos, donde el ser revolucionario es ser cristiano, retomando una dicotomía pasada pero readecuándola y movilizándose por ella.

En lo concreto, en Santiago vemos cómo el tema de lo sexual es muy fuerte para Néstor. Se requiere controlar sus pulsiones e instintos corporales para no desviarse del camino. En Teoponte este aspecto lo vemos en dos facetas. Por un lado, cuando hay un problema de robo de comida, Néstor apela a la "educación de la voluntad" (que él practicó antes), y por lo tanto al control de su cuerpo para no traicionar ni a Dios ni al grupo. Pero por otra parte, y una vez que ha resuelto su problema afectivo con su pareja, se traslada la tensión sexual hacia lo social, se vive la misma idea de traicionar a Jesús si se falta al deber o a la obligación de hacer la Revolución.

---

[380]REMY, VOYE, SERVAIS, *Propuire ou reproduire…*, Tome 2, p. 20.

Tenemos en Néstor distintas percepciones de sí. En Santiago se concretiza la necesidad de controlar y reprimir sus pulsiones. Se trata de la lógica de la restricción del sí. En Teoponte vemos el pasaje hacia una lógica de expansión, la noción del desarrollo de sí (a partir de "crecer la capacidad de amar y guerrillera") pero con el objetivo de la entrega total, o sea un horizonte martiriológico.

Esto quiere decir que tenemos el siguiente recorrido: primero el pasaje de la restricción a la expansión del sí; y segundo, la forma de la expansión integra la dimensión del sacrificio, está articulada a darse y entregarse a los otros. Ahora no sólo es para un fin individual, sino para dar la vida por los demás, sacrificarse completamente.

Néstor en una primera fase tiene inculcada la noción de la excelencia del sí dentro de una perspectiva ascética, en Santiago muestra enormes contradicciones de lógicas distintas, y finalmente en Teoponte resuelve los problemas a partir del sacrificio. Por ejemplo, en Santiago desea controlar las pulsiones sexuales (control corporal), pero a su vez quiere trabajar con las manos, expandir el cuerpo para los demás. ¿Cómo resuelve esta contradicción? busca la articulación de las dos lógicas a través del sacrificio: se puede dejar salir los impulsos sexuales (entre otros), a condición de que sea en una lógica de entrega total, de sacrificio y martirio, o sea de Revolución. El sacrificio articula las dos tensiones, Néstor puede aceptar algunos aspectos de un nuevo ser y renunciar a su influencia ascética inicial, a condición de convertirse en mártir que otorgue su vida por los demás.

Néstor siempre quiso destacarse, no soporta la idea de la mediocridad, quiere ser especial, distinguido, diferente, diferir dentro de su espacio social. Eso lo tiene que lograr de una u otra manera. En sus escritos de Santiago, vive conflictuado con no ser "El Néstor Paz", es decir aquel que vista bien, aproveche su apellido, dinero y posición social, y ser "humilde, pequeño, niño" como Dios lo desea. La lucha está entre la forma de distinguirse que le ofrece la familia y el medio, y su propia manera de ser especial, que es precisamente la negación de lo que se le dio, pero que implica a su vez la búsqueda de la perfección total. En realidad Néstor interioriza lo que su grupo social le había asignado como un mandato de ser "distinguido", pero lo reelabora para su propio contexto. Se trata de distinguirse entonces no por lo material, sino por el dar la vida, entregarse a los pobres; el principio es el mismo, el contenido varía.

Como lo analizamos, una noción que atraviesa las dos últimas fases es la idea de que "Dios está en el mundo". En un principio, Dios está en otro lado (el cielo) y él tiene que traerlo al mundo, pero luego, tanto en Santiago como en Teoponte Néstor sentirá a Dios en su historia personal, pero su presencia la irá descubriendo progresivamente más y más, para terminar su discurso con una "entrega al Señor", un "dejarse en sus manos". Ese sentir a Dios en el mundo es un imperativo a intervenir en la historia; es claro que en Santiago esa intervención está poco clara y contradictoria, sólo se ve que debe trabajar entre los obreros, pero en Teoponte se concretizará con un contenido muy claro: hacer la Revolución socialista.

Hay que destacar que la posibilidad de la muerte es uno de los códigos que obliga a radicalizar mucho el discurso en general. Cuanto más cerca siente la muerte, se ve más obligado a forzar su discurso para encontrar respuestas; así descubrirá la idea de Tierra Nueva y Tiempo Nuevo (futuro total) cuando está por morir. Es la muerte el rito final de pasaje hacia Dios, el último paso, pero el más importante.

Se ve el conflicto de retribuir a Dios lo mucho que le ha dado. Esta situación pone a

Néstor en la necesidad de entregarse "totalmente", pues de lo contrario estaría traicionando a Dios y no le sería fiel.

Se observa en parte que en Santiago Néstor tiene inquietudes que en algunos momentos recaen sobre él mismo sin involucrar a los demás. Por ejemplo repite varias veces que quiere "acercarse al Absoluto", ser parte de lo divino. ¿Cómo administrar esta situación en otro contexto donde lo social es un referente fundamental? Una salida será querer llegar al heroísmo, es decir, seguir pretendiendo acercarse a lo absoluto, pero ahora con un fin social: ser un héroe. Es nuevamente un caso de reproducción de la dinámica inicial bajo una forma radical. Por eso Teoponte es "realizar el sueño de toda la vida", pues implica la posibilidad de concretizar sus aspiraciones radicalizando las tensiones y retomando sus inquietudes iniciales.

Como lo dijimos, la teoría del simbólico social intenta comprender cómo la lectura del sí se articula con la lectura de lo social. En Néstor Paz, existen varios códigos que encarnan bien esta situación, como ser el hombre nuevo/ hombre viejo, violencia interna / violencia externa, lucha contra el sistema / lucha contra nosotros mismos, etc; vemos circular las tensiones del sí en lo social y viceversa. Así, en el caso de la purificación, Néstor realiza una interesante proyección. Desde sus primeros escritos, la idea de purificarse (noción puro/impuro) está presente. En Santiago, esta tensión pasa a ser muy personal (pero con la contradicción de ser social a la vez), y finalmente en Teoponte se transmite la tensión hacia lo social. Ahora el se trata de purificar a la sociedad, salvarla del pecado. Por eso Néstor debe convertirse en héroe, para salvar a la sociedad del mal.

Existe en general una obvia armonía y correlación entre Pre-Santiago, Santiago y Teoponte. El primero es el germen de lo que después se desarrollará ampliamente llegando a los extremos conocidos. El sujeto es explícito en decir que en Teoponte estaba viviendo un "perfecto noviciado", y que ahí le servía "todo lo que había aprendido antes".

Nos podríamos preguntar, ¿por qué Néstor no se queda con el primer simbólico? Todo lo que recibió años antes del seno familiar y de su origen social, entraba en una serie de contradicciones con el viento de los nuevos tiempos. Néstor hubiera podido quedarse en su propuesta ascética, ser un sacerdote tradicional (como los hay muchos) en una parroquia y reproduciendo lo que había tomado años antes, pero la necesidad de readecuarse al nuevo modelo de referencia, de tener nuevas estrategias para seguir vigente fue más fuerte, y lo obligó a dirigirse hacia Santiago. ¿Por qué no se quedó en Santiago? Hubieron varios seminaristas de la época que hasta hoy siguen ejerciendo su magisterio, administraron sin problemas el ser sacerdote y entregarse radicalmente a los demás en el trabajo manual o sindical (padres obreros, teología de la liberación, Cristianos por el Socialismo, ISAL, etc). El caso de Néstor es distinto, la exigencia de ser una persona excepcional, sumada con la matriz radical del sí arcaico que no podía modificar, lo llevan a crear un nuevo tipo de cristiano: el héroe revolucionario, aquel que radicaliza por Dios su sí positivo hasta el límite. Así, Néstor retoma la tensión del sí positivo inicial (ser tea), pero lo adecúa a la expansión del sí, lo que implica ser una tea que se consuma y muera en el camino de hacer un bien para los demás, se sacrifique por la revolución. Ser mártir es una salida que le permite mantener la tensión inicial del sí, pero mostrando cierta coherencia con el contexto social que está viviendo en la época.

Pero debemos analizar otros elementos más para la explicación. El caso de Néstor Paz, y en general la experiencia de los jóvenes de Teoponte, responde de alguna manera al

agotamiento de un modelo de funcionamiento político en Bolivia y la presión de nuevos grupos (particularmente jóvenes universitarios de clase media urbana), que reclaman su participación en el poder.

Con la juventud encendida de los 60, además de los ideales revolucionarios, está en juego la lucha contra una vieja clase política, que es quien mueve las fichas del tablero político, sin la posibilidad de ninguna participación externa. Se trata de estrategias de reconversión de una clase media que quiere tomar las riendas del proceso político. El gran cambio que busca Teoponte es, en parte, una estrategia de clase para conservar, o retomar su posición de poder en la estructura social, que había sido arrebatada por los hijos de la Guerra del Chaco, de la Revolución y el Ejército.

En ese sentido será interesante ver cómo el hermano de Néstor (Jaime Paz Zamora, Presidente en 1989), y una gran parte de la generación que en los 70 vivió de cerca ese proceso de transición simbólica, siguió buscando estrategias de inserción en el ámbito político, y lo logró solamente a finales de los ocheta, es decir después de dos décadas de intentos fallidos.

CAPITULO VII

SINTESIS GENERAL

¿Cómo y por qué la gente radicaliza sus percepciones simbólicas? ¿Cuál es el proceso a través del cual una persona que en un momento dado tenía determinadas convicciones, termina por modificarlas asumiendo nuevas posturas? ¿Cómo y por qué un grupo de cristianos tradicionales se convierten en cristianos sociopolíticos de izquierda?

Estas fueron las preguntas que guiaron esta investigación desde su inicio. Para responderlas se hizo un trabajo empírico exhaustivo donde se mostró, en distintos casos particulares, cuál es el proceso de transición simbólica.

En este capítulo vamos ha realizar un resumen sintético del trabajo mostrando cuales fueron los aportes centrales tanto en la teoría como en la experiencia concreta. Para ello hemos dividido el texto en dos partes. Primero un breve repaso teórico de los distintos autores que nos permitieron un acercamiento al problema, y luego sacamos algunas conclusiones de los análisis empíricos.

I. REVISION TEORICA: La construcción del sentido y sus posibilidades de transformación

a) La génesis de la movilización afectiva

Somos seres movidos por pulsiones. Los impulsos e instintos estructuran nuestra acción ¿Qué es lo que nos permite avanzar y nos pone en movimiento? se pregunta Ernest Bloch[381]. Es precisamente aquella energía psíquica la que nos empuja en la vida, a seguir viviendo.

Bloch explica que de lo más profundo de nosotros surge algo que hay que buscar satisfacer. Aparece exteriorizado en primera instancia como "tensión" y luego se concreta en "aspiración" que se dirige claramente hacia el exterior. La anarquía de esta aspiración se concretizará en una "búsqueda", en canalizar las energías en una misma dirección, un movimiento orientado a un fin. En todos los casos esta pulsión busca algo en el exterior, algo que le falta. Es un deseo intenso, una impaciencia, exigencia psíquica que empuja hacia ella[382]; es algo deseado que uno se imagina que debiera ser de otra manera, un

---

[381] BLOCH, *Le Principe espérance...*, p. 61-63. Para Bloch estas pulsiones son en un inicio corporales, "no hay pulsiones sin soporte corporal", pero de esa noción física pasan a lo social. En esta dirección es interesante la reflexión de Bourdieu, cuando dice que el habitus se hace cuerpo y éste responde a esquemas mentales de manera casi automática. Basta ver para ello cómo una persona que tiene como máximo la búsqueda de la justicia, siente el estómago revuelto cuando ve una injusticia enfrente suyo.

[382] Ibidem.

impulso psíquico que pone al sujeto frente a la sociedad.

Los sistemas de sentido son el fruto de esta relación entre indivuduo y sociedad. Es decir que por un lado tenemos los sistemas cognitivos de los sujetos, que se enfrentan, por otro lado, a los parámetros objetivos de existencia.

Siguiendo a Freud, habíamos dicho que esta construcción no es armónica. Nuestros deseos serán para él instintos bestiales que se oponen a la cultura. Lo social controla y reprime los impulsos anárquicos, lo que nos crea frustración. Pero como la sociedad no puede estar nutrida de personas insatisfechas, la energía reprimida se la reinvierte en los ideales y en una satisfacción gozosa y narcisista de pertenecer a la cultura. Este es el inicio de la *movilización afectiva* que se desarrolla en una compleja relación entre individuo y sociedad. Esta tensión, que se genera a partir de la confrontación de nuestros deseos con lo social, hace que busquemos la construcción de ideales nobles, símbolos y señales que hagan llevadera nuestra lucha diaria, nuestro trauma de todos lo días, y nos permitan vivir. Incluso a dar la vida.

Los grandes sueños tienden a ser llevados a cabo por grandes personajes. Es Weber quien introduce la idea del autoperfeccionamiento, la necesidad del sujeto de mirar hacia sí mismo buscando alguien mejor. La búsqueda vital trae consigo la creación de una imagen de sí, un sí positivo hacia el cual debemos acercarnos: el "deber ser". Esto implica la identificación de una negatividad trabajable, la cual hay que superar y controlar. Aquí entran las nociones de vida y muerte, y la vision dramática del mundo que también será desarrollada en la propuesta weberiana: Morir para vivir y vivir muriendo.

Durkheim por su parte nos aporta con la noción de sagrado/profano. La movilización afectiva entra en juego por aquello que, al ser considerado como "sagrado" para el actor, lo lleva a una exaltación suprema y a un alto grado de pasión que lo impulsa a la acción. Esta noción dicotómica da, por un lado, la percepción de una negatividad total, y por otro, la necesidad de pasar de un polo al otro. Es decir la reorganización de la energía psíquica y canalizarla en una misma dirección.

Podemos decir que la producción de sentido como una manera de elaboración de estructuras y esquemas simbólicos que guiarán la reflexión y la acción (es decir que abarcan los planos cognitivos y normativos), está en el seno de la articulación entre lo psíquico y lo social. Para la teoría del simbólico social existe un mismo nivel de tensión entre la relación con el sí y la relación con lo social. La opción del "deber ser" se correlaciona con las alternativas sociales que el sujeto valora como legítimas. Ese es el lugar donde se desenvuelven las estructuras cognitivas.

b) Por qué se produce la transformación: la crisis como principio del la transición simbólica.

¿Por qué los misioneros de ISAL no se quedaron como sacerdotes tradicionales? ¿Por qué Néstor Paz no continuó el seminario hasta convertirse en un sacerdote adulto? ¿Qué les obligó a cambiar?

Los órdenes simbólicos, y con ellos nuestros sistemas de sentido son puestos a prueba día a día. Estamos en movimiento sin cesar. Pero no por eso cambiamos diariamente. Sostenemos, a pesar de todo, cierta estabilidad simbólica. Estabilidad y

cambio son dos elementos con los que jugamos en la vida cotidiana. Y esta tensión nos devuelve la problemática de la relación entre estructuras simbólicas y parámetros concretos de existencia.

Este tema ya había sido levantado por Reich en los años 30. Reich se pregunta, en la *Psycologie de masse du fascisme*, como la *estructura psicológica* (usando su propio vocabulario) se enfrenta al proceso económico sin que sea la primera el reflejo o reducción de la materialidad, "cuál es la repercusión de lo material sobre un estado del hecho ideológico"[383]. Y responde que las estructuras simbólicas tienen distintos niveles de anclaje en la gente, siendo contradictorias como la propia realidad lo es. Para él es por la mayor rapidez de los cambios en la economía (condiciones materiales), y menor capacidad de adaptación por parte de los sistemas simbólicos, que se produce el desencuentro, la crisis y el inmediato proceso de adaptación que el sujeto despliega. Dirá Reich que la disociación de la situación económica y la ideológica estará en el origen de la búsqueda de la transformación.

Como vimos en su momento, es Bourdieu quien retoma de alguna manera la perspectiva de Reich cuando propone que hay una complicidad de dos estados de lo social, y que cuando uno no está en concordancia con el otro se produce una transformación, un reajuste hasta buscar el nuevo equilibrio.

La crisis, como lo hemos afirmado en el transcurso del texto, está en el origen de la transición simbólica; es lo que genera la necesidad de devolver el equilibrio simbólico. La crisis sería un *décalage* entre el programa de socialización incorporada que el sujeto tiene e interiorizó a lo largo de toda su vida, y la situación real que debe enfrentar. Esisten así distintas temporalidades y evoluciones asimétricas "entre las estructuras psíquicas socialmente constituidas por un lado, y por otro las estructuras sociales", lo que Hiernaux y Remy llamarán "décalages en retard"[384].

Este proceso puede tener distintas formas, intensidades e impactos según sea el caso. No toda situación nueva dará como resultado una transformación profunda del sujeto, pero es claro que no hay transformación sin crisis[385].

Sin embargo, esto no quiere decir que la transformación sea un constante reajuste de las estructuras simbólicas a las materiales. Como lo hemos visto en el análisis empírico, la transformación puede venir de las propias estructuras simbólicas que, en su capacidad de innovación, se pueden anticipar a los parámetros de existencia guiando al sujeto hacia uno u otro lado.

El desajuste provoca la transformación de la acción, de la relación con los otros y la imagen de sí. Si bien la crisis exige un proceso de organización y adaptación simbólica, éste no es armónico ni da como resultado el encasillamiento de los nuevos dispositivos simbólicos a lo social. Hemos mostrado cómo cuando Néstor Paz está en Santiago, sufre una serie de contradicciones por los distintos modelos de cristianismo que están en juego en aquel momento. Lo que es evidente, es la imperiosa tarea de reconstruir condiciones

---

[383]REICH, *Psychologie...*, p. 15.

[384]REMY et HIERNAUX "Entre structures psychiques et structures sociales...", p. 264.

[385]"Crisis de adaptación, crisis del vínculo de complicidad o conveniencia ontológica entre lo incorporado y la situación nueva, sus situaciones son nombrosas, multiformes y caracterizan la condición humana en las sociedades complejas, plurales y en transformación". LAHIRE Bernard, *L'homme Pluriel. Les ressorts de l'action*, Ed. Nathan, Paris, 1998, p. 57.

para una relativa nueva estabilidad[386].

c) Cómo se sale de la crisis: la reconstrucción de los sistemas de sentido, la matriz profunda y la reinversión afectiva

¿Cómo reaccionamos frente a la crisis? El hombre no puede sobrevivir una crisis profunda por mucho tiempo. Luego de que se produce una situación tal, busca el restablecimiento del equilibrio psíquico que permita la nueva acción. Es la reparación del desencuentro entre la historia real y las disposiciones subjetivas.

Se puede partir en varias direcciones, lo importante es que habrá un fuerte reajuste en el nivel subjetivo que permita un nuevo reconocimiento del sujeto por parte de lo social, y por tanto asumir una posición legítima en el nuevo escenario.

Los insumos para este equilibrio y para el trabajo sobre el sí estarán facilitados por una parte por el pasado del locutor y por tanto todo aquello que logró acumular en su experiencia de vida (es decir las disposiciones simbólicas construidas en su proceso de socialización). Pero a su vez se asumirán elementos externos que en ese momento estén vigentes. De este "cocktail" saldrá un nuevo dispositivo simbólico, el nuevo sistema de representaciones que "sostenga" al actor tanto en el plano cognitivo como en el de la acción.

Como bien lo propone Bourdieu, la capacidad de anticipación de las posibilidades, límites y tendencias de la transformación estará en cierta medida dada en lo que se produjo años atrás. Esto se complementa con el "stock" de ideologías que ofrece un determinado contexto histórico.

Como habíamos aclarado, la energía psíquica que en un momento dado desarrolló un orden simbólico, ahora se reinvierte en nuevas opciones y nuevos sistemas de representación, pero manteniendo las antiguas tensiones, lo que hemos denominado la *reinversión afectiva*.

¿Qué se transforma y qué no en un proceso de transición? Existe en todo sistema de percepción niveles de profundidad e interiorización de algunos aspectos simbólicos. No todo está anclado en nuestro espíritu de la misma manera. Podemos cambiar el color de la ropa según la moda que traiga el verano, pero difícilmente nos acostumbraríamos a caminar desnudos por la calle. Retomando nuevamente a Reich[387], los distintos anclajes simbólicos hacen que tengamos diferentes elementos de los cuales nos agarremos con mayor ímpetu que otros. Y son estas interiorizaciones antiguas las que marcan el reajuste.

Con esto no decimos que hayan zonas que no sean modificables, pero sí que

---

[386] "Las situaciones sociales (desde las más formales e institucionales a las más informales) en las cuales vivimos constituyen verdaderos "activadores" de experiencias incorporadas que son nuestros esquemas de acción (en el sentido amplio del término) o nuestras habitudes, dependemos así fuertemente de estos contextos sociales (institucionales o no institucionales) que "extraen" de nosotros ciertas experiencias y dejan otras en el estado de gestación (...). Cambiar de contexto (profesional, conyugal, familiar, amistoso, religioso, político...), es cambiar las fuerzas que actúan sobre nosotros" Ibid., p. 69.

[387] REICH, Op. Cit., p. 17.

algunos aspectos quedaron muy profundos en nosotros y buscaremos mecanismos para modificarlos lo menos posible. Teóricamente hemos llamado el *sí arcaico*, lo que se concreta en una *matriz profunda*, que sería la esencia de un sistema simbólico del cual el locutor difícilmente se puede deshacer. De hecho lo que va a buscar es la re-edición de la tensión central en nuevas formas. Cambiar lo aparente es un mecanismo para conservar lo importante.

Por los distintos niveles de involucramiento que tenemos en nuestros esquemas de percepción incorporados, ante una nueva situación social, sólo una parte será movilizada, crecerá para dar frutos importantes. En el camino se irán quedando aquellos aspectos que no pudieron ser fuertemente interiorizados. Es así, es en este *vaivén* entre de lo que queremos, tenemos y nos deshacemos, que vamos construyendo los nuevos referentes, aquellos que conducirán la vida en la nueva situación.

II. FUNCIONAMIENTO CONCRETO

Luego del apretado resumen de los elementos teóricos que fueron desarrollados en el transcurso de la investigación, corresponde ahora hacer un análisis explicativo mostrando cuál fue la utilidad del dispositivo conceptual para comprender el proceso de transición simbólica vivida por nuestro grupo de análisis.

Para explicar la transición hay que utilizar al menos cuatro entradas analíticas que muestren cómo y por qué se da una mutación: los efectos del contexto general, efectos del contexto circunstancial y efectos de posición de los actores, crisis simbólica, la nueva transacción.

a) Efectos de contexto global

Ya hicimos un análisis minucioso del contexto global donde se desenvuelve el proceso de transición simbólica de los sacerdotes de ISAL, Mauricio Lefebvre y Néstor Paz. Ahora sólo queremos recordar algunos puntos sobresalientes.

Hemos dicho que la década de los 50-60, está particularmente marcada por un espíritu de "guerra fría" que separa al mundo en dos bloques irreconciliables: el socialista o el capitalista. En el ámbito latinoamericano, no hay que olvidar el triunfo de la Revolución Cubana. En lo eclesial, el ingreso de Juan XXI II a la dirección de la Iglesia. Por la importancia de lo religioso, vale la pena hacer un paréntesis sobre el debate de la época.

En los tiempos de ISAL se vive una dura discusión a nivel mundial entre lo que Hiernaux llamará un modelo tradicional de cristianismo en transformación a un cristianismo promocional[388]. Los creyentes bolivianos no están ajenos a ella, de hecho sus contactos internacionales y su vinculación con la reflexión europea hacen que sigan muy de cerca las tensiones en el ámbito católico mundial. Sin embargo la especificidad de vivir en un país como Bolivia, con características propias, hará que su reflexión adquiera elementos

[388]Véase REMY Jean, HIERNAUX Jean Pierre, SERVAIS Emile, "Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", in *Changement social et Religion, Actes de la 13º Conférence International de Sociologie Religieuse*, Paris, 1975. HIERNAUX et GANTY, *Sociologie des Groupes Chrétiens Contemporains...*; y HIERNAUX et REMY, ""Sociopolitical" and "Carismatic" Symbolics...".

de su contexto, como ser el tema de los mineros, la guerrilla, el socialismo latinoamericano, el hombre nuevo, etc.

Los sacerdotes viven la gran crisis simbólica de la Iglesia, se desmorona el modelo tradicional que concebía que el cuerpo estaba dividido del alma (el hombre es cuerpo (-) vs. alma (+)), el primero trae la carga de lo pecaminoso, lo carnal es altamente despreciable. En esta lectura toda noción de lo material no tenía ninguna importancia más que si estaba subordinada a las necesidades espirituales. Lo realmente relevante era el alma, lo espiritual, que poseía todas las virtudes de la trascendencia. En la valoración espacial esto se veía claro cuando lo que prima es el lugar religioso vs. el lugar de la vanalización del cuerpo.

Había, en este modelo, una fuerte valoración de la fragmentación, la división, la separación clara de lo banal vs. lo importante en distintos códigos de percepción que organizan la vida diaria: cuerpo/alma, calle/parroquia, mundo/iglesia, hombre/Dios, historia profana/historia sagrada, tierra/cielo, ciencias humanas/teología, etc.

En el mundo cristiano de la época se vive un espíritu de cambio hacia un modelo llamado "promocional", que de alguna manera se opone al estilo tradicional de encarar la vida religiosa. En este modelo se valora el sentido de la "unidad". No se puede separar cuerpo/alma, tierra/cielo, parroquia/calle, historia sagrada/historia profana, Dios/hombre. Todo el discurso futuro de la Teología de la Liberación hará un esfuerzo por sistematizar esta reflexión: Dios está en la tierra, la historia de la humanidad es la historia de la participación de Dios en el mundo. Algún teólogo dirá años más tarde que el hombre es tan divino como sólo Dios puede serlo.

Este nuevo discurso implica que Dios no está sólo en la parroquia sino en la calle; que el alma no es lo único que importa sino que también hay que cuidar y trabajar el cuerpo; que el paraíso no aparece después de la muerte, sino que podemos comenzar a construirlo desde hoy, aquí en la tierra. La idea de "construir el Reino de Dios" (presente tanto en ISAL, Néstor Paz, como en el discurso cristiano-progresista de hoy), conlleva la posibilidad de que no exista un "más allá" que nos espera sino que se tiene la obligación de realizar, actuar y luchar hoy para que el Reino comience ya. Es un escenario marcado por la valoración de la materialidad y el principio de "unidad".

En este simbólico se aprecia también el principio de coherencia entre la relación con el sí y lo social. En el modelo tradicional primaba la idea del sí dividido en cuerpo (-) vs. alma (+), lo que se reflejaba en el espacio exterior (calle, chichería -) vs. interior (parroquia +); una historia diferenciada; instituciones distintas (Iglesia/sindicato), etc. En la tendencia promocional se defiende un sí unificado, cuerpo y alma son una sola unidad humana y son indivisibles, sucediendo lo mismo en lo social: Dios está en las calles, en los sindicatos, en la gente, en el pueblo.

En esta dirección es muy interesante cómo Lefebvre dirá en un inicio que desea construir una iglesia donde se atienda la cuestión espiritual de la gente, y por tanto las almas, por eso la atención a la construcción de la parroquia como espacio de purificación del espíritu. Tenemos entonces que el código cuerpo/alma se articula con mundo/parroquia. Años más tarde cuando el cuerpo y el alma son lo mismo, también la barrera Iglesia/mundo se diluye.

La "gran misión" a la que salieron los sacerdotes se encontraba precisamente bajo el manto del modelo tradicional. Por eso se comprende fácilmente las inquietudes de Lefebvre. Su preocupación por el alcohol en las fiestas religiosas es un ejemplo de la imperiosa necesidad de separar el mundo profano del sagrado. Lo mismo sucede con aquella necesidad de ser el que lleve la luz de Cristo a la gente, dar cursos de cristiandad, bautizar, casar y confesar. También en esa perspectiva comprendemos que se concentren los esfuerzos en la construcción de espacios religiosos como las parroquias, los centros, los colegios cristianos, es decir lugares donde se expresa lo sagrado con mayor fuerza. Asimismo se explica la aversión a los comunistas, aquellos que de alguna manera encarnaban toda la negatividad: son ateos, trabajan en sindicatos, quieren la salvación aquí y ahora, no participan de los sacramentos. El misionero, en este esquema, es precisamente aquel privilegiado que puede traer Dios al mundo, cristianizar a la gente, es el que desde un espacio más puro y sagrado que el laico, extiende la mano para que todos los salvos tengan el privilegio de subir a la *Barca de Pedro*. La "gran misión" es una nueva cruzada de expansión del modelo tradicional de la Iglesia Católica, y los sacerdotes que llegan a Bolivia son los caballeros encargados de la defensa de la fe.

Pero estos luchadores por el catolicismo sufren una transformación enorme que va en consonancia con el modelo promocional que está formándose en la Iglesia a nivel mundial. ISAL es una reacción "a la boliviana" al modelo tradicional católico.

En el contexto interno, hay que recordar que los años que siguen a la Revolución del 52 en Bolivia son de particular agitación social. Uno de los aspectos más importantes es la participación de los movimientos sociales de forma activa en la política nacional. Las masas ingresan a la escena en el aspecto político, militar, electoral y otros, particularmente el movimiento minero que será el eje de la vida política y económica del país durante varias décadas.

Pero los mineros no son los únicos. A su lado están los movimientos campesinos, los estudiantes. Así los universitarios representen muy poco porcentualmente con respecto a la totalidad de la juventud nacional, este sector será uno de los centros importantes de agitación. Las Federaciones Universitarias Locales y Nacionales tienen cada vez más peso, y las universidades se convierten en espacios de verdadera batalla política. Los jóvenes quieren participar de la política nacional.

Todo este escenario estará marcado por el ingreso de las Fuerzas Armadas a la conducción del país en 1964, lo que implicará el inicio de una represión a los sectores más activos.

b) Efectos circunstanciales y de posición de los actores

Hay aspectos específicos de los actores que los llevan a vivir experiencias propias que influyen en la transición. Además, la posición social que ocupan también será un factor explicativo.

Para los sacerdotes de ISAL dos elementos serán fundamentales en su experiencia personal: el ser extranjero y el vivir en las minas.

Como hemos explicado en un principio, la Iglesia boliviana se caracteriza en la época por tener un número muy poco significativo de sacerdotes nativos. La llegada de los

extranjeros mostrará dos problemas, por un lado el hecho de pertenecer a una cultura distinta (y más a una tradición de dominación colonial) que implica saberse diferente y cargar con una culpabilidad intrínseca, y por otro lado la condición de extranjero como la posibilidad de tener una formación y desempeño más eficaz que la del clero nacional, quien se ve en desventaja. Esta situación particular hace que los sacerdotes tengan que desempeñarse en condiciones específicas, administrando tensiones que vienen tanto del recelo eclesial como del rechazo cultural o bienvenida de la población.

Un segundo elemento es el que los sacerdotes sean destinados a trabajar en las minas y no en las parroquias o colegios burgueses del país. El sólo hecho de tener que enfrentarse a una realidad cruel y dura como la de los mineros, será un motivo de impacto y cuestionamiento para los misioneros llegados de Europa. Más aún, su trabajo pastoral será precisamente con el actor social más importante luego de la Revolución del 52. Ningún otro sector tuvo en esos años la movilización social y participación activa en los conflictos del país como los mineros. Se sacerdote de las minas exigía una condición muy particular de llevar la vida pastoral.

Finalmente, ser sacerdote implica tener una carga especial en la percepción de la población y una responsabilidad por parte del religioso que debe conquistar constantemente a su auditorio. Un pueblo particularmente creyente y católico que deposita en "el cura" confianza y poder, que a su vez éste debe cuidarla y mantenerla.

Sobre las circunstancias personales, para Lefebvre hay que recordar sus viajes internacionales y sus contactos con los movimientos cristianos de Europa y América Latina. El viene del Canada, con una fuerte tradición cristiana. No hay que olvidar el pasado de cada miembro de ISAL: Pedro Negre participó de la izquierda cristiana española y los obreros en Barcelona, Pierre Rivals vivió en un campo de concentración sufriendo de cerca la agresión nazi, así como participó de los "sacerdotes obreros" de Francia, Jorge Wavreille viene de una pequeña población belga, etc.

Del lado de Néstor Paz, también podemos identificar algunos elementos importantes de su posición social, como su origen de clase, su vínculo con la historia nacional, el hecho de pertenecer a una generación con sed de participar en política, sus viajes y contactos con el extranjero.

c) Crisis simbólica

Hasta aquí hemos hecho un repaso de algunos elementos de contexto global, personal y de posición social que bien pueden haber influido en la transformación simbólica. Veamos ahora cómo se produce la crisis. En la experiencia de ISAL se hay una tensión que resolver entre la relación con el sí y la relación con lo social: el modelo misionero salvador de almas que va a Bolivia a reclutar fieles ya no tiene legitimidad social. Están obligados a buscar nuevas alternativas.

La exigencia del sí de los sacerdotes se dio en gran medida en la idea de "ser misionero", lo que implica partir en misión. Al igual que en Néstor Paz, la relación con el sí atraviesa por un itinerario concreto que conlleva el ingreso al seminario y la salida a otras experiencias pastorales. Una vez que están en el lugar escogido para la acción misionera, tienen que "poner en práctica" aquel sistema simbólico que habían construido antes de partir. La tarea no es fácil, pues la realidad es siempre más compleja de lo que

habían imaginado.

En el caso particular de Lefebvre se comienza con la aplicación estricta y meticulosa de todo lo aprendido durante años. Para él una tarea fundamental en su sí positivo es ser aquel que haga duros sacrificios para "dar un poco de luz a la gente".

Llegados los años 60 las exigencias del sí de los sacerdotes entran en crisis. El ser misionero ya no atraviesa la idea de convertir a todos al catolicismo sino que aparece la necesidad de "abrirse al mundo". Lo pagano deja de serlo, el ateísmo de los comunistas deja de tener importancia, y sobresale la sensibilidad frente a lo social, aparecen los ricos como opresores, se habla del imperialismo.

El misionero salvador de almas que había llegado décadas atrás al país ya no puede mantener su sistema de percepciones, tiene que construir un nuevo equilibrio simbólico que le permita seguir actuando.

La emergente relación con el sí se concreta en el ideal de hombre nuevo, como lo veremos luego, y el socialismo. Ingresa con mucha fuerza el estudio de Marx, que representa para este grupo una herramienta para conocer la humanidad.

Si antes se veía la política como un asunto mundano que poco tenía que ver con lo religioso, ahora no se puede pensar la salvación y el Reino de Dios si no es a partir de la toma del poder, del fortalecimiento de los sindicatos y de la relación con la izquierda nacional. Ponerse al servicio de los trabajadores puede implicar, para Néstor Paz tomar las armas, y para los curas de ISAL, trabajar en los sindicatos mineros. En todo caso se trabaja por la construcción del socialismo como meta vital. Esto implica el diálogo con no creyentes, los partidos de izquierda, los líderes políticos, universitarios, mineros[389].

Si antes la religión estructuraba la sociedad y por eso el mundo tenía que dirigirse y convertirse a la Iglesia, hoy es la Iglesia la que debe ir al mundo. La sociedad (sus ciencias, sus actores, sus instituciones) estructuran lo religioso.

d) Matriz profunda y reinversión afectiva: El Hombre Nuevo y el Socialismo como nueva transacción simbólica

En las páginas precedentes hemos visto que en el proceso de transición simbólica vivido por los actores hay un conjunto de elementos que, en el momento de la mutación, se reinvierten en nuevas formas pero mantienen viejas tensiones. Así, el modelo del cristianismo socio-político será el resultado de la reorganización de aspectos que encuentran una salida en aquella opción.

La manera de salir de la crisis simbólica será construyendo un sistema de sentido que gestione un nuevo equilibrio articulando de forma estable la lectura del sí con la lectura de lo social. En el caso de ISAL, Mauricio Lefebvre y Néstor Paz este nuevo equilibrio

[389]Incluso en algunos medios cristianos progresistas en América Latina se discutió la pertinencia de formar un partido político que los represente en el sistema partidista. Esta idea no progresó salvo en algunos casos como la Izquierda Cristiana en Chile. Normalmente los cristianos se incorporaron a partidos ya establecidos y ahí crearon un subgrupo de creyentes. Los cristianos del Partido de los Trabajadores en Brasil son un buen ejemplo de ello. Esto implica que la disposición político-partidista no pudo llegar a concretarse en una verdadera opción, como lo habría hecho la Democracia Cristiana en su época.

atravesará dos nociones claves de la época: el Hombre Nuevo y el socialismo.

El Hombre Nuevo es el Hombre-proyecto. Es un sí positivo pero a su vez es un modelo propuesta para el conjunto de la sociedad. El aspirante no sólo desea alcanzarlo a título personal, sino que sugiere que todos lo hagan[390].

El Hombre Nuevo tiene que reconocer la existencia del sufrimiento en personas diferentes a él (los pobres), se pone la tarea de ser un instrumento que ayude a modificar esta situación. El proceso será de identificarse con el pueblo explotado (que no es su situación), y "conservar su posición de vanguardia" que pueda guiarlo hacia la liberación[391]. Esta situación se da por que el guerrillero, en la lectura de Martuccelli, es un difícil equilibrio entre el Hombre Nuevo y el pequeño burgués, el Hombre Historia y el hombre privado[392]. De hecho esta fórmula permitirá a aquellos que son y fueron líderes sociales (jóvenes de la pequeña burguesía o sacerdotes) que de pronto sienten una culpabilidad por algo de lo suyo que causó un mal al otro, *indemnizar* al sufriente con la acción en su favor, manteniendo siempre su situación de lideranza.

La construcción del Hombre Nuevo es muy dura, tiene que estar consciente de que su tarea no es para todos, sólo algunos escogidos pueden resistir la prueba de abandonarlo todo por la revolución. Ya el Che había anticipado que los que quieran entregarse a la vida guerrillera tienen que ser como un caracol, no tener ni casa ni amigos que en algún momento puedan interferir en su misión histórica[393]. Pero en recompensa tiene la oportunidad de entrar a la Historia, salir en la foto de los grandes gestores de la nueva sociedad.

El ideal de Hombre Nuevo suele ser el Che, pero la figura mítica va adquiriendo nombres más cercanos hasta poder convertirse en un proyecto viable, una invitación cercana para la persona. En la vertiente religiosa, no faltará quien identifique al Hombre Nuevo como el modelo de Jesús.

Hay un antes y un después, donde comienza la nueva historia, que se proyecta con

---

[390]Ya había dicho el Ché que el Hombre Nuevo se hace hombre en la Revolución, su apuesta es que para poder liberarse debe buscar liberar a los demás. El revolucionario es la escala más elevada a la que puede llegar la humanidad, y el camino es ser guerrero por el socialismo. Por eso muchas veces el relato de vida del guerrillero comienza por cuándo y cómo se convirtió en Hombre Nuevo. Suele ser una narración del nacimiento de su nueva identidad.

[391]Véase MARTUCCELLI Danilo, *Décalages*, PUF, Paris, 1995, p. 83-96. El autor analiza el recorrido del líder sandinista Omar Cabezas para explicar la construcción del Hombre Nuevo. Seguimos algunos elementos de la explicación.

[392]Ibid., p. 86.

[393]Decía el Che: "...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 (...). 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». GUEVARA Ernesto Che, *Escritos y discursos*, Ed. Políticas, La Habana, 1977, Vol. 8, p. 270.

fuerza hacia el futuro y hacia la selva: espacio y tiempo simbólicos de realización plena. En el caso de Néstor Paz y de varios otros, es la muerte la que permite dar el último paso hacia el Hombre Nuevo.

Hay dos batallas centrales en la vida de Homre Nuevo, la primera es social. Se busca un nuevo orden que implica acabar con la burguesía, el imperialismo, el capitalismo. Pero a la vez se lucha contra uno mismo, los trazos pequeño burgueses que quedaron y no pudieron ser eliminados. Néstor Paz hablará claramente de una batalla interna, y externa[394]. El Hombre Nuevo está en movimiento, al ser una búsqueda se convierte en un mecanismo de movilización afectiva muy importante. Su contra-código aparece (en Néstor Paz con mayor claridad) como el "hombre viejo", aquel que concentra toda la negatividad[395].

En Néstor Paz y en ISAL esta noción trae consigo la posibilidad de articular distintos elementos de la tradición cristiana y revolucionaria en una sola propuesta. Es una nueva transacción simbólica.

El Hombre Nuevo es una persona autoregulada y con un fuerte control de sí. Tanto Néstor como los de ISAL remarcan la necesidad de control de la voluntad. El revolucionario tiene que estar templado en sus sentimientos e impulsos que pongan en riesgo a la Revolución. Lefebvre expresará la misma tensión con la frase "es fácil ser rico, difícil ser pobre". Efectivamente, el camino requiere de manejo de las fuerzas internas que conducen al hombre a optar por lo fácil, lo que no cuesta. Por eso no se puede eludir la responsabilidad, se debe cargar con "las heridas ajenas".

La autorregulación tiene un objetivo colectivo. Para ISAL el cristiano tiene la obligación de luchar por el cambio, tiene que ser altamente sensible a la injusticia, debe buscar una nueva sociedad de hombres nuevos donde todos luchen por la liberación de los oprimidos.

Finalmente el Hombre Nuevo es una vanguardia que está encargada de posibilitar la realización del socialismo. En Néstor se ve más claramente la idea de ser vanguardia, mientras que en ISAL se pretende ser un facilitador de su formación. En todo caso se debe tener disponibilidad a asumir la responsabilidad de conducir a las masas por caminos iluminados.

Si el Hombre Nuevo concentra la relación con el sí, el socialismo conlleva la relación con lo social.

En el socialismo se retoma una lectura escatológica de la historia en la cual todo va dirigido en un mismo sentido y con un fin inevitable. El proyecto social adquiere dimensiones vitales: "victoria o muerte" refleja el hecho de que la vida sólo existe si se llega a la sociedad deseada. Hay un manejo no diferenciado de nociones religiosas como "tierra nueva" o "reino de Dios" que en varios momentos aparecen como una idea cercana

---

[394]En este sentido el guerrillero "no es un hombre: es un proceso en el cual se oponen dos identidades posibles de hombre. La conversión permanente de uno en otro y la voluntad de anulación de éste por aquel". Martuccelli, Op. Cit., p. 94.

[395]Como afirma Martuccelli, en cierta forma el "guerrillero es la radicalización del proyecto de emancipación moderna. La lucha (en el más alto significado simbólico) es una movilización colectiva que intenta inventar una imagen diferente de hombre" Ibid., p. 89.

al socialismo. Se proyecta un lugar de armónica relación entre el hombre con el hombre, y por tanto, el hombre con Dios.

Evidentemente es en el socialismo donde la comunidad de hombres nuevos podrá ser plena y realizar sus aspiraciones. El Hombre Nuevo es el gran restaurador de los males sociales. Por eso el socialismo es la oportunidad donde todos puedan recuperar su dignidad.

C O N C L U S I O N E S

En la investigación hemos puesto a prueba una serie de dispositivos conceptuales y metodológicos para la explicación de un fenómeno empírico. A partir de esa experiencia, hoy podemos entregar, por un lado un sistema conceptual compuesto por un conjunto de herramientas teóricas y metodológicas para comprender, analizar y explicar la tranformación simbólica, y por otro una serie de nuevos conceptos que pueden ser útiles para nuevas investigaciones en diferentes contextos y experiencias.

Hay que decir que todo trabajo de investigación es una puesta en escena de una teoría y un método para ver su eficacidad. En este sentido, creemos que la teoría del simbólico social y el método de análisis estructural se han mostrado efectivos para investigaciones sobre sistemas de sentido.

Como se ha podido observar, el texto ha sido un constante vaivén entre teoría, lo empírico y el método. Hemos tratado que, en cada momento, el lector sienta que lo que se está explicando en la experiencia empírica responde a una teoría particular, y es abordado por un método concreto. Tal vez se sienta cierto grado de saturación en este "recorte" de la realidad en dimensiones analíticas y planos de percepción, pero la rigurosidad metodológica nos obliga a no abandonar el formato.

Para el apartado teórico, la selección de los autores, así como su lectura, fue intensionalmente seleccionada. Nos podrán criticar en sentido de no ir hasta el fin de cada autor. Pero la intención del trabajo nunca fue profundizar en un pensador sino tomar lo que era útil para nuestra propia construcción conceptual. Estamos convencidos ahora de

que hacer sociología no es la repetición erudita de grandes pensadores, sino tomar de ellos lo que sirve para elaborar nuevos conceptos que permitan explicar otras realidades.

También hay que decir que cada autor tiene su perspectiva y diferencias significativas con el otro; es un desarrollo teórico propio para la explicación de la realidad. Aquí no hemos querido homogeneizarlos, sino recortar las piezas que a nuestro entender eran más pertinentes para nuestra búsqueda.

Es interesante constatar en esta dirección, que los tres autores de base (Freud, Durkheim y Weber) compartan un período histórico muy cercano, tiempo donde se sentaron las bases de temáticas que hasta hoy no dejarán de ser pertinentes. Tampoco deja de llamar la atención el hecho de que quien proponga tesis provocadoras sea un pensador poco conocido, y casi clandestino, como lo es Reich. Salvando las distancias de nuestra teoría con este autor, es claro que sus planteamientos suelen ser retomados (a veces sin citarlo) y siguen sugiriendo polémica.

En los párrafos que siguen queremos volver sobre los puntos nodales de la problemática teórica, subrayando un debate que, lejos de estar resuelto, ha acompañado el transcurso de la investigación.

Los autores iniciales han permitido sentar las bases de la problemática de la construcción de sistemas de sentido como una modalidad de articulación de lo psíquico con lo social. Freud propone que los sistemas de sentido serán el resultado de un proceso de confrontación de la energía psíquica con las constricciones de la sociedad. Durkheim hablará del sentido como una modalidad de organización de lo psíquico que moviliza afectivamente al sujeto hasta un estado paroxismal. Weber aportará con la capacidad de acción de las estructuras simbólicas sobre la realidad social.

Como hemos visto, el sistema de sentido no se lo construye en el vacío, sino que es el resultado complejo y conflictivo de una interacción del sujeto con los parámetros objetivos de existencia, que están compuestos por múltiples elementos, desde grandes procesos históricos, hasta posición y condición de clase, trayectoria personal, experiencias de vida, etc.

Por ello las estructuras simbólicas, aunque logren alcanzar equilibrios de base más o menos estables, tienen – de manera latente- un potencial permanente de transformación. No son estructuras fijas, ni estáticas y uniformes, sino que su flexibilidad es una de las características centrales, están en constante evolución y cambio. A qué se debe la inestabilidad de un sistema de sentido?

Por un lado, las condiciones materiales que participan en la inducción de las estructuras simbólicas nunca dejan de estar en movimiento. Pero por otro lado, estas estructuraciones simbólicas, siendo el resultado de una producción propia del sujeto confrontado a las condiciones de su experiencia, constituyen para el sistema simbólico del sujeto un modo de coacción que puede ser puesto en duda. La energía psíquica siempre está en condiciones de recomponer el sistema simbólico de acuerdo a nuevas necesidades psíquicas o nuevas experiencias vividas; tiene la capacidad de reaccionar frente a las constricciones sociales y frente a su propio sistema de sentido haciéndolo evolucionar en distintas direcciones.

El sistema de sentido es un equilibrista que se mueve entre las pulsiones psíquicas y por tanto la movilización afectiva del sujeto, y las exigencias sociales; dos variables en mutación constante. Por ello la posibilidad del cambio es permanente.

La inestabilidad entre sistemas de sentido y parámetros objetivos, así como las tensiones entre los sistemas de sentido y las dinámicas psíquicas de los sujetos, hacen que se pueda generar crisis simbólicas. Como lo hemos mostrado ampliamente, la crisis está en el centro de la explicación de la transformación. Para dar respuesta a la crisis, hemos visto que el sujeto puede recurrir a la "reinversión afectiva" para salvar su "matriz profunda", dándole nuevas formas y manteniendo viejas tensiones.

La crisis entonces puede tener distintos orígenes, sea por razones externas de cambio en las condiciones de existencia en las que se encuentra el sujeto, o sea por razones internas como contradicciones en el propio sistema de sentido que sería cuestionado a partir de la canalización de la energía psíquica en otro rumbo.

Ante la crisis simbólica, el sujeto desarrollará una serie de estrategias de reorganización del sistema de sentido para volver a encontrar un nuevo equilibrio, lo que implica la formación de una nueva estructura. Frente a este fenómeno habrán distintas perspectivas teóricas que buscan una explicación.

Por un lado tendríamos una primera propuesta que tomamos de Durkheim que afirmaba que una creencia persiste aunque su lectura de la realidad sea falseada, pues responde a las exigencias de la existencia humana, y entonces un sistema de creencias basado en el error no sería viable. En cierta lectura durkheimniana, se podría sugerir que si la crisis es provocada por una inadecuada relación entre lo simbólico y lo social, por estar la primera "transfigurada" con respecto a la segunda, el nuevo equilibrio se daría en el momento en que las estructuras de sentido se "pongan al día" con las nuevas condiciones sociales. Tenemos así una perspectiva de la "adecuación" de lo simbólico con respecto a lo social. Esta argumentación deja a los sistemas de sentido en una posición de subordinación e inducción.

Una alternativa interesante a esta lectura encontramos en Bourdieu (particularmente en su artículo *Le mort saisit le vif…*[396]), donde propone que la capacidad histórica de la innovación social se la debe entender como el resultado de la confrontación entre, por un lado los habitus estructurados en una temporalidad anterior que llevan consigo una lógica particular, y por otro lado las condiciones a las cuales se confrontan en otra temporalidad, confrontación que va a engendrar prácticas que estructuran las condiciones objetivas de temporalidades futuras.

Si bien esta perspectiva es globalmente interesante, puede ser enriquecida ampliamente si se la complementa con las reflexiones de Freud y Weber, que pondrán el peso sobre la dinámica propia de los sistemas de sentido. La crisis puede ser, a la vez, el resultado de las contradicciones de la propia estructura simbólica que, al confrontarse con nuevas exigencias psíquicas del sujeto, se ve en la necesidad de transformar sus estructuras de sentido y modificar su acción. Esto abre las puertas a que los sistemas simbólicos

---

[396] BOURDIEU Pierre, "Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, 1980.

pueden ser una fuente de innovación y transformación. De este nuevo proceso de administración de la economía psíquica, pueden surgir posiciones originales e incluso ofensivas con respecto a las condiciones materiales en las cuales se encuentra el sujeto.

Esta complementaria perspectiva explicativa pone más atención a la "innovación" y a cierto grado de autonomía del propio sistema simbólico que, confrontado a la energía psíquica, tiene capacidad de proposición. El análisis empírico nos ha mostrado que en algunas circunstancias, las contradicciones internas del sistema de sentido, hacen que la gente deba tomar una u otra opción. Los sistemas simbólicos entonces pueden ser un motor de la recomposición y la transformación simbólica, y por tanto, social.

Este es un debate que de alguna manera ya fue planteado por Weber en la *Etica protestante…*, donde al buscar la aclaración sobre una nueva posición económica de un grupo religioso, acude al análisis de un *ethos* particular que estaría en el origen de la explicación. Weber parecería preguntarse en qué medida los sistemas de sentido –utilizando nuestras categorías- hubieran influido en el comportamiento económico de la sociedad, y por tanto en los parámetros objetivos de existencia. Y su respuesta parecería ser que las estructuras simbólicas juegan un rol determinante en las transformaciones de la sociedad no sólo como legado de un pasado que actúa dialécticamente sobre el presente –como sugeriría Bourdieu-, sino además como un sistema con dinámicas propias y relativamente autónomas, capaces de inducir una nueva situación histórica.

Como hemos dicho, esta segunda entrada explicativa no es contradictoria con la primera sino que la enriquece e introduce nuevos elementos. Esta pista se abre gracias al lugar que desempeña la economía psíquica, como la administración de la energía psíquica y la movilización afectiva en el diseño conceptual. Es decir la necesidad del sujeto de administrar sus pulsiones psíquicas interactuando con las constricciones sociales, construyendo así un sistema de sentido que le permita articular la lectura de sí con la social.

Habíamos afirmado que, en cierto nivel de abstracción, el problema conceptual de la teoría del simbólico social se refería a un lugar relativamente homólogo del que intenta acercarse el habitus en Bourdieu. Sin embargo la diferencia está precisamente en que, tomar otra posición en la construcción de teórica (haciendo intervenir otros autores y perspectivas), nos permite entrar a la comprensión de la incidencia significativa del sistema propio del actor.

En nuestro caso, hemos desarrollado una teoría de la "motricidad" de los actores como un sistema psíquico en el cual el sujeto juega un rol central. Nuestro objeto teórico propone analizar las energías afectivas que el sujeto despliega y que se organizan en un conjunto de combinaciones de sentido y en estructuras mentales concretas.

Ademas, al optar teóricamente por esta entrada analítica, se abre una puerta metodológica en sentido de que el concepto del "simbólico social" se lo puede descomponer a partir de producciones concretas de los actores. Así, tenemos materiales donde la gente plasma los contenidos culturales que luego pueden ser analizados por el investigador.

Esta ventaja nos permite adentrar en los sistemas de sentido para pasarlos por el microscopio y explicar su funcionamiento concreto, y no quedarnos en un concepto abstracto de descripción de una realidad pero que difícilmente lo podemos operacionalizar

y descomponer. Hemos mostrado empíricamente que, a través del análisis de materiales de la gente, podemos indagar en la construcción de los sentidos, y procesos y condiciones de transformación.

*

* *

Por último, si se me permite, sabemos que toda investigación está centrada sobre las inquietudes del investigador. Sólo se escribe sobre uno mismo. Este trabajo no escapa a esta realidad. Las temáticas iniciales de la investigación responden a mis cuestionamientos personales y existenciales sobre *ser cristiano y ser de izquierda*. La frialdad del tratamiento de los datos, con cierto grado de indiferencia, tiene la intención de tomar distancia del objeto de estudio, tratando de dejar de lado mis propias preferencias subjetivas. Esto no quiere negar mi profunda admiración por aquellos que son estudiados en esta investigación, a quienes les debo tanto. Aquellos que dedicaron su vida a construir una alternativa cristiana en Bolivia. Como sugiere De Certeau, aquella *"poesía guerrillera" cuya fuerza hizo girar la mística hacia el lado de la revolución "en el momento en que perdía el alcance directamente político"*[397].

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

B I B L I O G R A F I A ¡Error! Marcador no definido.
G E N E R A L

AGUILO Federico

Iglesia y Sociedad en América latina (ISAL), en *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, 4, 1998,* Sucre 1999, p. 117- 145.

ALMARAZ Sergio

Requiem para una República, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, 1988.

ALONSO Isidoro

"Les statistiques religieuses en Amérique Latine", in *Social Compas*, Vol. 14, N. 5-6, 1967.

ALONSO Isidoro (ed.)

La Iglesia en Perú y Bolivia. Estructuras Eclesiásticas, Ed. Feres, Madrid, 1961.

ARON Raymond

Les étapes de la pensée sociologique, Ed. Gallimard, Paris, 1967.

BAJOIT Guy

"Notes sur la construction de l'identité personnelle", in *Recherches sociologiques*, N. 2, Vol. XXX, 1999.

Pour (re)donner du sens à la vie sociale, mimeo, LLN, 1998.

Pour une sociologie relationnelle, PUF, Paris, 1992.

BAJOIT G. et FRANSSEN A.

Les jeunes dans la compétition culturelle, PUF, Paris, 1995.

BASTIAN Jean Pierre

La Mutación religiosa de América Latina, Ed. F.C.E., México D.F., 1997.

BEAUVOIS Jean-Leon y JOULE Robert-Vincent
La soumission librement consentie: comment amerer les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire?, PUF, Paris, 1998.

BECKER Howard
Outsiders. Etude de sociologie de la déviance, Ed. Métailié, Paris, 1985.

BLOCH Ernest
Le principe Espérance I, Ed. Gallimard, Paris, 1976.

BOFF Clodovis
Teologia e práctica. Teologia do Político e suas mediaçoes, Ed. Vozes, Petrópolis, 1993.

BOURDIEU Pierre
Méditations pascaliennes, Ed. Seuil, Paris, 1997.

Raison pratiques, sur la théorie de l'action, Ed. Seuil, Paris, 1994.

Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Ed. Seul, Paris, 1992.

El sentido práctico, Ed. Taurus, Madrid, 1991.

La Noblesse d'Etat, grandes écoles et esprit de corps, Ed. Minuit, Paris, 1989.

"Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33, 1980.

La Distinction, critique sociale du jugement, Ed. Minuit, Paris, 1979.

"Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", in *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, N. 1, 1971

"Genèse et structure du champ religieux", in *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971.

"Condition de classe et position de classe", in *Archives Européennes de Sociologie*, Tome VII, N. 2, 1966.

CERTEAU Michel De
La Prise de parole, et autres écrits politiques, Ed. Seuil, Paris, 1994.

L'invention du quotidien 1. arts de faire, Ed. Gallimard-folio, Paris, 1990.

L'absent de l'histoire, Ed. Repéres-mame, Paris, 1973.

DE LAIRE Fernando

Chile:modernización, democratización y estrategia de desarrollo en el debate post-Pinochet. Entre neoliberalismo y liberalismo social. Vol. 1: Aspectos teóricos y metodológicos, Tesis de doctorado en Sociología, U.C.L, Lovaina la Nueva, 1997.

DEMAZIERE Didier y DUBAR Claude
Analyser les entretiens biographiques, Ed. Nathan, Paris, 1997.

DUBET François
Sociologie de l'expérience, Ed. Seuil, Paris, 1994.

DURKHEIM Emile
Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, Paris, 1968.

DURKERLEY Jeames
Political Suicide in Latin America, and othes essays, Ed. Verso, London, 1992.

Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982, Ed. Quipus, La Paz, 1987.

DUSSEL Enrique
Historia de la Iglesia en América Latina, Ed. USTA, Bogotá, 1984.

De Medellín a Puebla. Una Década de sangre y esperanza (1968-1979), Ed. Edicol, México, 1979.

ECO Umberto
De Superman au surhomme, Ed. Grasset, Paris, 1993.

ELIADE M.
Le Sacré et le Profane, Gallimard, Paris, 1965.

FABRE Daniel
"L'atelier des héros", en CENTLIVRES P., FABRE D., ZONABENTD F. (Coords.), *La fabrique des Héros*, Ed. Maison des sciences de l'homme, Paris, 1998.

FAVREAU Louis
De l'Option Democrate-Chretienne à l'Option Revolutionnaire: L'Evolution Politique de Militants Chretiens en Bolivie (1960-1975), Mimeo, Montréal, 1976.

FRANSSEN Abraham
"Balises et écueils d'une sociologie du sujet", in BAJOIT et BELIN (Coords.), *Contributions à une Sociologie du Sujet*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997.

FREUD Sigmund
L'avenir d'une illusion, ed Quadrige Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

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, disertation doctorale de sociologie, Université Catholique de Louvain, 1993.

GAIGER GERMANI Luiz Inacio

Culture, Religion et praxis socio-politique: la pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil, Tesis de doctorado en Sociología defendida en la Universidad Católica de Lovaina, 1991.

GARCIA RUIZ Jesús

"Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre 1990, N. 71.

GRASSEIN J.P.

"Glossaire raisonné", in Max WEBER, *Sociologie des Religions*, Gallimard, Paris, 1996.

GREIMAS Algiras Julian

Sémantique Structurale. Recherche de la méthode, Ed. PUF. Paris, 1995.

GUEVARA Ernesto Che

Escritos y discursos (Vol.8), Ed. Políticas, La Habana, 1977.

GUTIERREZ Gustavo

Théologie de la Libération: perspectives, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1974.

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.

La Religion pour Mémoire, Cerf, Paris, 1993.

De la Mission à la Protestation, l'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970), Ed. Cerf, Paris, 1973.

HIERNAUX Jean Pierre (Ed.)

Une école pour nous?, Ed. Labor, Bruxelles, 1982.

HIERNAUX Jean Pierre

Lire pour Méditer, Documentation de référence pour le cours "Systèmes symboliques et religion", policopiados, Louvain la Neuve, enero-junio, 1997

Lire pour méditer, documentation de référence pour le cours 'Systèmes symboliques et Religion', deuxième partie, Emile Durkheim, UCL, Louvain la Neuve, 1997.

Paroles, sans commentaires, pour esprits observaturs, recueil de matériaux didactiques pour le cours "Religion-Culture-Société", ensemble 1 n. 1, UCL, LLN 1997

"Symboliques sociales et 'religion'. Rétrospectives et prospectives autour de l'objet", in VOYE Liliane (ed.), *Figures des Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*, Ed. De Boeck Université, Paris-Bruxelles, 1996.

Apprendre par l'Erreur, mimeo, Louvain la Neuve, 1996

"Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux", in VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales***,** Armand Colin, Paris, 1995

De l'objet 'religieux' aux 'symboliques sociales' - une préfiguration sous forme de viatique, document de travail, LLN, septembre, 1993.

"Rapport a soi et fonctionnement ideologique -Une procedure d'analyse-", in KELLERHALS et LALIVE d'EPINAY (Eds.)**,** *La représentation de soi - Etudes de Sociologie et d'ethnologie*, Université de Genève, Département de Sociologie, Genève, 1987.

L'Institutiion Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique, Dissertation doctoral Vol I, Vol. II y Vol III, UCL-Louvain-la-Neuve, 1977.

HIERNAUX Jean Pierre y GANTY Agnés

Sociologie des groupes crhétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation afective, Louvain-la-Neuve, 1977.

HIERNAUX Jean Pierre y REMY Jean

"'Sociopolitical' and 'carismatic' symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning", in *Social Compass*, XXV, 1978/1.

"Rapport de sens et rapport social, Eléments pour une problématique et une perspective d'observation, in *Recherches Sociologiques*, N. 1, 1978.

"Rapport à l'espace, rapport au corps et integration sociale", in *Recherches Sociologiques*, Vol. VI, n. 3, 1975.

HONNETH Axel

"Ingégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance", in *Recherches sociologiques*, N.2, Vol. XXX, 1999.

HOUTART François

"L'Histoire du CELAM ou l'Oubli des Origines", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 62/1, juillet-septembre, 1986.

"Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chretiens", in *Recherches Sociologiques*, Vol. XVI, N.3, 1985.

L'agent religieux dans le champ politique: Le cas de Camilo Torres, Serie Documentaire N.11, CENTRI, Louvain La Neuve.

"Religion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques", en *Social Compas* XXIV (2-3): 265-272.

"Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine", in *Archives de Sociologie des Religions*, N. 12, juilliet-décembre, 1961.

HOUTART François et al.
Ruptures sociales et religion, Ed. L'Harmattan et CETRI, Paris, 1992.

HOUTART François et ROUSSEAU André
L'Eglise et les Mouvements Révolutionnaires, Ed. Vie Ouvrières, Bruxelles, 1972.

ISAMBERT F.A.
La psychologie sociale et certaines de ses applications à la sociologie religieuse. Actes de la 5º Conférence internationale de sociologie religieuse, Casterman, Paris.

KIESLER Charles
The psychology of commitment: experiments linking behaivor to belief, Academic Press, New York, 1971.

KLEIN Hebert
Bolivia. The Evolution of a Multi-Ethnic Society, Ed. Oxford, New York, 1992.

Historia de Bolivia, Ed. Juventud, La Paz, 1991.

LAHIRE Bernanrd
L'homme Pluriel. Les ressorts de l'action, Ed. Nathan, Paris, 1998.

LAMBERT Yves, MICHELAT Guy et PIETTE Albert
Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997.

LAVAUD Jean Pierre
Mobilisation non-violente contre la dictature martiale en Bolivie. La Grève de faim des femmes des mines (1977-1978), Policopiados, Lille, 1998.

L'instabilité politique de l'Amérique Latine. Le cas de la Bolivie, Ed. Harmattan-IHEAL, Paris, 1991.

"L'art du coup d'Etat. Les militaires dans la société bolivienne (1952-1982)",

in *Revue française de sociologie*, N. XXX, 1989.

"La situación sociale en Bolivie", in *La Bolivie aujourd'hui. Edutes et documents*, Mimeo, 1971.

LESAGE Germain
Conquis par le Boliviens, Ed. Université Saint-Paul, Ottawa, 1967.

LEVINE Daniel
"Religion and politics, politics an religion, An Introduction", in LEVINE Daniel (Ed.), *Churches and politics in Latin America*, London, Sage, 1980.

LEVI-STRAUSS
Le cru et le cuit, Ed. Plon, Paris, 1964.

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

Marxismo e Teologia da Libertaçao, Ed. Cortez, Sao Paulo, 1991.

"Religion, politique et violence: le cas de la Théologie de la Libération", in *Lignes*, N. 25, mai-1995.

Rédemption et Utopie, Le judaïsme libertaire en Europe centrale, Ed. PUF, Paris, 1988.

MANRIQUE Jorge
Un nuevo cristianismo para una nueva Bolivia. Carta Pastoral, Ed. Talleres Gráficos, La Paz, 1970.

MANSILLA TORRES Jorge
Arriesgar el pellejo..., Ed. Urquizo, La Paz, 1983.

MARTUCCELLI Danilo
Décalages, PUF, Paris, 1995.

MARINS José, TREVISAN Teolide y CHANONA Carolee
Memoria Peligrosa. Héroes y Mártires en la Iglesia Latinoamericana, Ed. C.R.T., México D. F., 1989.

MICHEL Patrick
Politique et religion. La grande mutation, Ed. Albin Michel, Paris, 1994.

"Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution, hommage à Michel de Certeau", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N. 82 (avril-juin), 1993.

MICHEL Patrick (Ed.)

Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches, Albin Michel, Paris, 1997.

MIRANDA José Porfirio
El ser y el mesías, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973.

MORANDE Pedro
Cultura y Modernización en América Latina, Ed. Encuentro, Madrid, 1987.

NEGRE Pedro
Fe y política. Sociología latinoamericana y teología de la liberación, Ed. Tierra Nueva, Montevideo, 1973.

"ISAL: un Mouvement Chrétien de Liberation", in *La Bolivie aujourd'hui*, Paris, 1972.

PARKER Cristian
"La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina", in *Revista Mexicana de Sociología*, N. 4, 1994.

Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista, F.C.E., Santiago,1993.

Perspective critique de la Sociologie de la Religion en Amérique Latine, en Houtart François (et al.), Ruptures Sociales et Religion, Ed. L'Harmattan-Centre Tricontinental, Paris-Louvain-la-Neuve, 1992.

PASSERON Jean-Claude
"Introduction", in WEBER Max, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996.

PASTOR Félix Alejandro
Ortopraxis y ortodoxia. El debate teológico sobre Iglesia y Liberación en la prospectiva del Magisterio Eclesial,en Gregorianum 70, 1989.

PEÑARANDA de DEL GRANADO Susana y CHAVEZ ZAMORANO Omar
El MIR entre el pasado y el presente, Ed. Artes Gráficas Latina, La Paz, 1992.

PIASER Antonio
Epistémologie de la Méthode. Voir et faire la sociologie autrement, Ed. Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Paris, 1994.

PIXLEY Jorge e BOFF Clodovis
Opçao pelos Pobres, Ed. Vozes, Petrópolis, 1987.

PONCE Jaime y UZIN Oscar
El clero en Bolivia, Ed. IBEAS, La Paz, 1969.

PRADA OROPEZA Renato

Los fundadores del alba, Ed. Amigos del Libro, La Paz, 1997.

RAMOS REGIDOR José
Gesú e il risveglio degli oppressi, Ed. Mondadori, Milán, 1981.

REICH W.
Psychologie de masse du fascisme (1), Ed. La pensée Molle, 1970.

REMY Jean
"Max Weber", in FERREOL Gilles (Org.), *Histoire de la pensée sociologique*, Ed. Armand Colin, Paris, 1994.

"L'analyse structurale et la symbolique sociale", in *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Ed. Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990.

"Morphologie social et représentations collectives - Le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne", in *Recherches Sociologiques*, Louvain-la-Neuve, vol.XXII, nº 3, 1991.

REMY Jean et HIERNAUX Jean Pierre
"Entre structures psychiques et structures sociales: Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives", in SAROGLOU V. et HUTSEBAUT D. (sous la dir.), *Religion et développment humain: questions psychologiques*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2001.

"Utopies et crises de l'ordre symbolique: Essai de conceptualisation et d'instrumentation pour des analyses comparatives", in *The annual review of the social sciences of Religion*, Vol. 6, 1982.

REMY Jean, HIERNAUX Jean Pierre, SERVAIS Emile
"Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", in *Changement social et Religion, Actes de la 13º Conférence International de Sociologie Religieuse***,** Paris, 1975.

REMY Jean et RUQUOY Danielle (Eds.)
Méthodes d'analyse de contenu et sociologie, Ed. Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990.

REMY Jean et VOYE Liliane
La ville et l'urbanisation. Modalités d'analyse sociologique, Ed. Duculot, Gembloux, 1974.

REMY Jean, VOYE Liliane, SERVAIS Emile
Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne, Ed. De Boeck, Bruxelles, 1991.

RICHARD Pablo
A Força Espiritual da Igreja dos Pobres, Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

Morte das Cristiandades e nascimento da Igreja, Ed. Paulinas, San Pablo, 1982.

RICHARD Pablo y TORRES Esteban
Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975.

RIOS DALENZ Jorge
Los Caminos de la Revolución. Partido Demócrata Cristiano Revolucionario, Ed. Imagen-Federación Universitaria Local, Cochabamba, 1970.

ROLON ANAYA Mario
Política y Partidos en Bolivia, Ed. Juventud, La Paz, 1966.

ROSAZZA Teresa
La Iglesia boliviana durante los regímenes militares (1964-1982), Policopiados, La Paz, 1996.

ROUSSEAU André
"Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France", in *Social Compass*, XXV, N. 1, 1978.

RUIZ PAZ Gustavo
"Diario de Combate", en ASSMANN Hugo, *Teoponte una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971.

RUQUOY Danielle
"Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale", in REMY et RUQUOY, *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Ed. Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990.

SALDARRIAGA Oscar
Catolicismo y Modernidad: La restauración del neo-tomismo en Colombia, 1868-1968, Disertación doctoral, UCL, Louvain-la-Neuve, 2001.

SANTA ANA Julio de
"Du libéralisme à la praxis de liberation. Genèse de la contribution protestante à la thóelogie latino-americain de la libération", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, juillet-septembre 1990, N. 71.

SILVA GOTAY Samuel
El Pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión, Ed. Huracán, Puerto Rico, 1989.

SIMMEL Georg
Sociologie et Epistémologie, Ed. PUF, Paris, 1981.

SUAREZ Hugo José
Laberinto Religioso. Sociedad, Iglesia y Religión en América Latina, Ed. Plural, La Paz, 1996.

Religión y Política. Elementos teóricos para la lectura de la relación entre Religión y Política en América Latina a partir de un caso concreto: Néstor Paz Zamora, Memoria de Diploma de Estudios en Profundidad, Universidad Católica de Lovaina, 1997.

TODOROV Tzvetan
La vie commune. Essai d'anthropologie générale, Ed. Seuil, Paris, 1995.

TOURAINE Alain
La Parole et le Sang, Politique et société en Amérique Latine, Ed. Odile Jacob, Paris, 1988.

V.V.A.A.
Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales, Ed. Armand Colin, Paris, 1995.

La Iglesia en Bolivia ¿Compromiso o traición?. De Medellín a Puebla, ensayo de análisis histórico, La Paz, mimeo, 1978.

VERUCCI Guido
La Chiesa nella Societá contemporanea, Ed. La Fontana, Roma – Bari ,1988.

VIDAURRE MENDOZA José
"Partidos políticos en Bolivia", en *Presencia*, 6-agosto-70, Segunda sección p. 15.

VOYE Liliane
Sociologie. Construction du Monde Construction d'une Discipline, Ed. De Boeck Université, Bruxelles, 1998.

WALZER Michel
De l'Exode à la liberté, Paris, Calam-Levy, 1986.

WILLIAME Robert
Notes pour l'analyse des 'écritures' de Max Weber, Séminaire de théorisation sociologique, UCL-LLN, 1997.

WEBER Max
"Aprés "L'Ethique protestante", Réponse finale aux critiques", in *Sociologie des Religions*, Ed. Gallimard, Paris, 1996.

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Ed. Pocket, Paris, 1994 (1er. 1964).

Economie et société, Ed. Plon, Paris, 1971

ZAVALETA René

La caída del M.N.R. y la conjuración de noviembre (Historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia), Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, 1995.

El Poder Dual, Problemas de la Teoría del Estado en América Latina, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, 1987.

"Las masas en noviembre", en ZAVALETA (comp.), *Bolivia Hoy*, México D.F., Siglo XXI, 1983.

DOCUMENTOS ECLESIALES

*Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II***,** Texto oficial de la Secretaría General del Concilio, Ed. Paulinas, Madrid, 1971. Incluyen, entre otros:

Constituciones:

Dogmática *Lumen gentium*
Pastoral *Gaudium et spes*

Decretos:

Apostolicam actuositatem
Ad gentes

CELAM

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos Finales de Medellín, septiembre de 1968, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1972.

REVISION HEMEROGRAFICA

Periódico *Presencia*
Periódico *El Diario*
Revista *Pro Mundi vita*
Revista *Problèmes d'Amérique Latine*
Revista *Social Compass*
Revista *Archives de Sociologie des Religions*
Revista *Recherches Sociologiques*

A N E X O S

A N E X O 1
Entrevistas realizadas

Los materiales de este capítulo fueron entrevistas realizadas a las siguientes personas (todos miembros de ISAL):

- AGUILO Federico, La Paz - Bolivia, junio 1999

- BLANES José, La Paz - Bolivia, marzo de 1999

- IRIARTE Gregorio, Cochabamba - Bolivia, julio 1999

- NEGRE Pedro, Barcelona - España, noviembre de 1997

- PRATS José, Barcelona - España, noviembre de 1997
  (El entrevistado no permitió la grabación de la conversación, por lo que es muy poco lo que se pudo rescatar para fines analíticos)

- RIVALS Pierre, La Paz - Bolivia, junio 1999

- WAVREILLE Jorge, La Paz - Bolivia, junio 1999

A N E X O 2

Cartas de Mauricio Lefebvre
1953 - 1962

Para este capítulo se analizaron las cartas inéditas de Lefebvre a amigos del Canadá. El documento consta de 127 número de páginas.

N°	FECHA	PÁGINAS
1	marzo 1953	1 – 5
2	junio 1953	6 – 12
3	octubre 1953	13 – 16
4	diciembre 1953	17 – 18
5	marzo 1954	19 – 21
6	abril 1954	22 – 26
7	junio 1954	27 – 30
8	septiembre 1954	31 – 34
9	enero 1955	35 – 40
10	abril 1955	41 – 43
11	octubre 1955	44 – 48
12	noviembre 15, 1955	49 – 50
13	abril 13, 1956	51 – 54
14	junio 15, 1956	55 – 60
15	octubre 1956	61 – 64
16	diciembre 19, 1956	65 – 73
17	abril 2, 1957	74 – 79
18	noviembre 2, 1957	80 – 85
19	abril 1958	86 – 88
20	agosto 29, 1958	89 – 91
21	diciembre 1958	92 – 94
22	abril 1959	95 – 99
23	junio 1959	100 – 103
24	agosto 1959	104 – 106
25	noviembre 15, 1959	107 – 110
26	abril 1960	111 – 114
27	mayo 10, 1961	115 – 116
28	noviembre 2, 1961	117 – 120
29	julio 24, 1962	121 – 124

30	noviembre 6, 1962	125 – 127

A N E X O 3

Cartas de Mauricio Lefebvre 1963-1970

Se analizaron distintos documentos.

Por un lado se continuó con dos cartas inéditas a los amigos canadienses. Por otro, se utilizaron las cartas publicadas en Canadá en el texto:

"Le courrier de Maurice Lefebvre", en *Revue d'apostolat laïc et de pastorale populaire*, Novembre, 1971, p. 519-157.

- Lima, Pascuas 1963 p. 519-521
- Lima, agosto 1963 p. 521-525
- Lima, diciembre 1963 p. 525-526
- Roma, diciembre 1964 p. 526-527
- Roma, diciembre 1965 p. 528-533
- La Paz, diciembre 1966 p. 533-536
- La Paz, agosto 1967 p. 536-540
- La Paz, diciembre 1967 p. 540-544
- La Paz, diciembre 1968 p. 544-548
- La Paz, noviembre 1969 p. 548-552
- La Paz, diciembre 1970 p. 552-557

Finalmente, se revisaron los siguientes artículos:

- LEFEBVRE Mauricio, "La Paz coude-à-coude dans la charité", en *L'Apostolat*, abril, 1962, p.8.

- LEFEBVRE Mauricio, "L'urgence pour l'Amerique Latine", en *L'Apostolat*, febrero, 1963, p. 5-8.

- LEFEBVRE Mauricio, "Devant les ruines du Congo. Un évêque repense le problème messionnaire", en *L'Apostolat*, julio-agosto, 1964, p. 16-17.

ANEXO 4

Documentos Analizados de ISAL

Los documentos que se utilizaron para este capítulo fueron:

N°	TÍTULO	FECHA	N° de Pág.
1	**ISAL y el socialismo**	1970	1 – 3
2	Declaración de ISAL – BOLIVIA, respecto al socialismo		1 – 3
3	Los arrenderos. La explotación inhumana de 1500 trabajadores mineros	Agosto 1969	1 – 4
4	Presentación de ISAL al ampliado de la COB	Mayo 1970	1 – 3
5	Perspectivas de ISAL	1970	1 – 2
6	Cristianismo y lucha de clases	1971	1 – 10
7	Informe de Bolivia, Consulta ISAL	Septiembre 1968	1 – 7
8	Mensaje de ISAL al pueblo boliviano en su tercer encuentro nacional	Febrero 1971	1 - 4
9	Al pueblo boliviano	Agosto 1970	1 – 4
10	ISAL boliviana y el momento presente		1 – 3
11	ISAL frente a los últimos acontecimientos (guerrillas)	Julio 21, 1970	1 – 4
12	Frustraciones y resultados en el sector minero	1969	1 – 4
13	Teología y liberación		1
14	"ISAL califica la ruptura con Cuba un error histórico". *La voz de los sin voz, Revista Oficial de ISAL – BOLIVIA*, N°2	Marzo/Abril 1971	1
15	¿Cuáles deben ser las características de la vanguardia en América Latina?	Agosto 1969	1 – 10
16	La voz de los sin voz. Revista Oficial de ISAL - BOLIVIA, N°2	Marzo/Abril 1971	1 – 15
17	ISAL frente a los últimos acontecimientos	Abril 28, 1970	1
18	Denuncia de ISAL (cuando toman presos a sus miembros)	Sept. 16, 1970	1
19	Crecimiento demográfico, desarrollo y revolución en América Latina Los cristianos, la Iglesia y el desarrollo	1969 Agosto 1969	1
20	La revolución de los comunicados	Octubre 1970	1
21	ISAL frente a las elecciones de la FEJUVE	Diciembre 1970	1
22	Informe para ISAL y secretariado de estudios sociales. El XIV Congreso Minero de Bolivia	**Abril 9 – 16, 1970**	1
23	ISAL un intento de encarnación	1970	1
24	Presentación al ampliado minero de Oruro	1970	1
25	Servicio Ecuménico	1970	1
26	Presencia y actuación de los cristianos en el actual	Febrero 1971	2

	proceso de liberación		
27	GUZMAN Anibal, “El cristianismo y el proceso de liberación (Violencia y contra – violencia)”, en *Los Cristianos y el Cambio Social*, N°1.		1 – 2
28	PRATS José, “Cambios recientes en la Iglesia de Bolivia”, en *Los Cristianos y el Cambio Social,* N°1.		1 – 8
29	NEGRE Pedro, “ISAL: Un mouvement chrétient de liberation”, en *La Bolivie aujourd’hui. Études et documents*, Paris.	1972	1 - 8
30	LEFEBVRE Mauricio, “El cristiano y los derechos humanos”, *Temas Sociales*, N°2	***Febrero 1969***	66 – 73
31	IRIARTE Gregorio, “Entrevista con el padre Gregorio”, *PRAXIS*, N°4	1968	57 – 62
32	PRATS José La columna del Hombre Nuevo (periódicos locales)	del 27-8-1969 al 5-8-1971	

ANEXO 5

Textos analizados de Néstor Paz Zamora

PAZ ZAMORA Néstor

Poemario, policopiados. Texto inédito reunido por Jorge Cortés Rodríguez, La Paz, 1992.

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.

"Cartas de despedida", en ASSMAN, *Teoponte, una experiencia guerrillera*, Ed. CEDI, Oruro, 1971.

ANEXO 6
CRONOLOGIA GENERAL (MUNDIAL, ECLESIAL Y NACIONAL)

1952

- 9 de abril de 1952, Revolución Nacional liderizada por el MNR
- 31 de octubre de 1952, el gobierno revolucionario del MNR nacionaliza las minas. A inicios de mes se había creado la COMIBOL
- 17 de abril de 1952 creación de la Central Obrera Boliviana (COB)

1953

- 2 de agosto de 1953 Reforma Agraria

1955

- 1955, Brasil , I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro

1956

- Junio de 1956, elecciones generales en Bolivia. Accede a la presidencia Hernan Siles Zuazo y a la Vicepresidencia Ñuflo Chavez Ortiz

1957

- 1957, el Consejo Mundial de Iglesias realiza una serie de consultas en América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales.
- 1957, la "Gran Misión" por la que llegan a América Latina un gran número de misioneros provenientes de Europa, particularmente España y Francia, además del Canadá

1958

- 28 de octubre de 1958, Vaticano, elección del Papa Juan XXIII, Card. Angelo Roncalli

1959

- 25 de enero de 1959, Roma, a sólo tres meses de la elección pontificia, Juan XXIII anuncia el advenimiento del Concilio
- 1959, Cuba, triunfo de la revolución castrista. Instauración del socialismo cubano

1960

- 1960, Bolivia, elecciones de generales y segunda administración de Víctor Paz; acompaña a la vicepresidencia el General René Barrientos

1961

- 1961, Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII

1962

- Febrero de 1962, Uruguay, con la adhesión de varios otros grupos, se da nombre a ISAL-Internacional
- 11 de octubre de 1962, Vaticano, se inaugura el Concilio Vaticano II. De cerca de 2500 padres conciliares, 670 son de América Latina y de éstos, 22 de Bolivia.

1963

- 1963, Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII. Muere el Papa durante el Concilio y lo sucede Paulo VI , Card. Giovanni Battista Montini, electo el 21 de junio de 1963
- 1963, USA, asesinato del presidente J.F. Kennedy en Dallas

1964

- 1964, Encíclica *Ecclesiam suam* de Paulo VI
- 4 de noviembre de 1964, golpe de Estado en Bolivia, el Gral. Barrientos Ortuño asume la presidencia anunciando el carácter nacionalista de su gobierno

1965

- 8 de diciembre de 1965, Vaticano, Clausura del Concilio Vaticano II

1966

- 1966 en Bolivia ISAL, inicia encuentros informales
- 1966 en Bolivia, los padres Dominicos fundan el Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social (IBEAS)
- 15 de febrero de 1966. Camilo Torres muere en la guerrilla colombiana.
- Noviembre de 1966, llegada a Bolivia del comandante guerrillero Ernesto "CHE" Guevara. Instalación de su campamento en Santa Cruz

1967

- 1967 Encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI
- 1967, Roma, IV Congreso Mundial del Apostolado de los laicos del cual nacen grupos de compromiso del laicado
- Marzo de 1967, Bolivia, se hace evidente la presencia de Ernesto "CHE" Guevara con una guerrilla foquista; se da el primer choque con el ejército en Ñancahuazú. Un mes más tarde es capturado Regis Débray.
- Abril de 1967, en Catavi la Asamblea General Minera resuelve plegarse a los revolucionarios. El gobierno de Barrientos decreta Estado de Sitio que impide esas actividades. Masacre de la "Noche de San Juan", 23 de junio en las minas de Catavi y Siglo XX
- Octubre de 1967, se da a conocer la muerte del "CHE" y la respectiva aniquilación de la guerrilla

1968

- Agosto de 1968 se realiza el Primer Congreso de ISAL
- Agosto - septiembre de 1968, Colombia, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizado en Medellín
- 1968, Documento "Informe de Bolivia. Consulta ISAL"

1969

- 20 de enero de 1969, USA, asciende al poder el presidente Richard Nixon
- 27 de abril de 1969, muerte del presidente René Barrientos en un accidente. Lo sucede el Dr. Adolfo Siles Salinas
- 1 de mayo de 1969, mensaje del episcopado de Bolivia con motivo del Día del trabajador. Grupos sociales conservadores alertan sobre la infiltración comunista en la Iglesia boliviana
- 26 de septiembre de 1969, Golpe de Estado del Gral. Alfredo Ovando Candia

1970

- 1970, Documento: "Perspectivas ISAL"
- 1970, creación de la Facultad de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, confiada a los PP. Maurice Lefebvre y Pedro Negre
- 15 de abril de 1970, XIV Congreso del sindicato de mineros (FSTB). Aprobación de la "Tesis de Siglo XX"
- 4 de julio de 1970, Chile, asciende al poder Salvador Allende. Instauración de un proceso al socialismo
- 22 de julio de 1970 se inicia el levantamiento de Teoponte con el ELN y se retoma la "tesis foquista" con la consigna "volveremos a las montañas"
- Julio 1970. Documento: "ISAL frente a los últimos acontecimientos" (guerrillas)
- Septiembre de 1970 violenta expulsión de 4 sacerdotes y un pastor metodista, miembros del ISAL: Mauricio Lefebvre (OMI), Anibal Guzmán (Pastor), José Prats (SJ), Pedro Negre (SJ), Federico Aguiló (SJ)
- 4 de octubre de 1970 un levantamiento militar pone en difícil situación a Ovando. Al día siguiente se ve obligado a renunciar a la presidencia presionado por varios sectores sociales. Asume el poder un triunvirato militar
- 7 de octubre de 1970 el Gral. Juan José Torres asume la presidencia de la República, con un gobierno abiertamente popular.
- 10 de noviembre de 1970, se realiza en la Universidad Mayor de san Andrés un acto en homenaje a los caídos de Teoponte
- Noviembre 1970, inicio del proceso por el cual el gobierno de Torres se irá manifestando favorable al socialismo

1971

- 1971 Documento de ISAL: "Cristianismo y lucha de clases"
- Enero de 1971, primer tentativo del Cnl. Hugo Bánzer, jefe del Colegio Militar, de tomar el poder; breve exilio del conspirador
- Febrero de 1971, se realiza en Cochabamba el Tercer y último Encuentro de ISAL (la I Gran asamblea por ser de nivel Nacional). Se ratifica su opción por el socialismo: "Mensaje de ISAL a Bolivia. Tercer Encuentro"
- Marzo de 1971, surge un conflicto de expropiación del Instituto Boliviano de Estudios y

Acción Social (IBEAS) a favor de la UMSA. Carta abierta de ISAL a los Obispos y la opinión pública llamando a ser consecuentes con la Doctrina Social de la Iglesia en referencia al conflicto

- Julio de 1971, instalación efectiva de la Asamblea del Pueblo con la presencia de 218 delegados. Los trabajos se realizan en las instalaciones del Congreso. Alarma de sectores reaccionarios de la sociedad
- 28 de julio de 1971, Card. José Clemente Maurer propone la venta de las joyas de las principales imágenes de la Virgen, a favor de más desposeidos
- 21 de agosto de 1971, golpe del Cnl. Hugo Bánzer Suárez (pacto entre ejército, MNR y FSB) y asesinato planificado de Mauricio Lefebvre. Varios sacerdotes tienen que salir exilados y otros son tomados presos. Dispersión de los miembros de ISAL en Bolivia

ANEXO 7

Mecanismos concretos de transformación de códigos disyuntivos

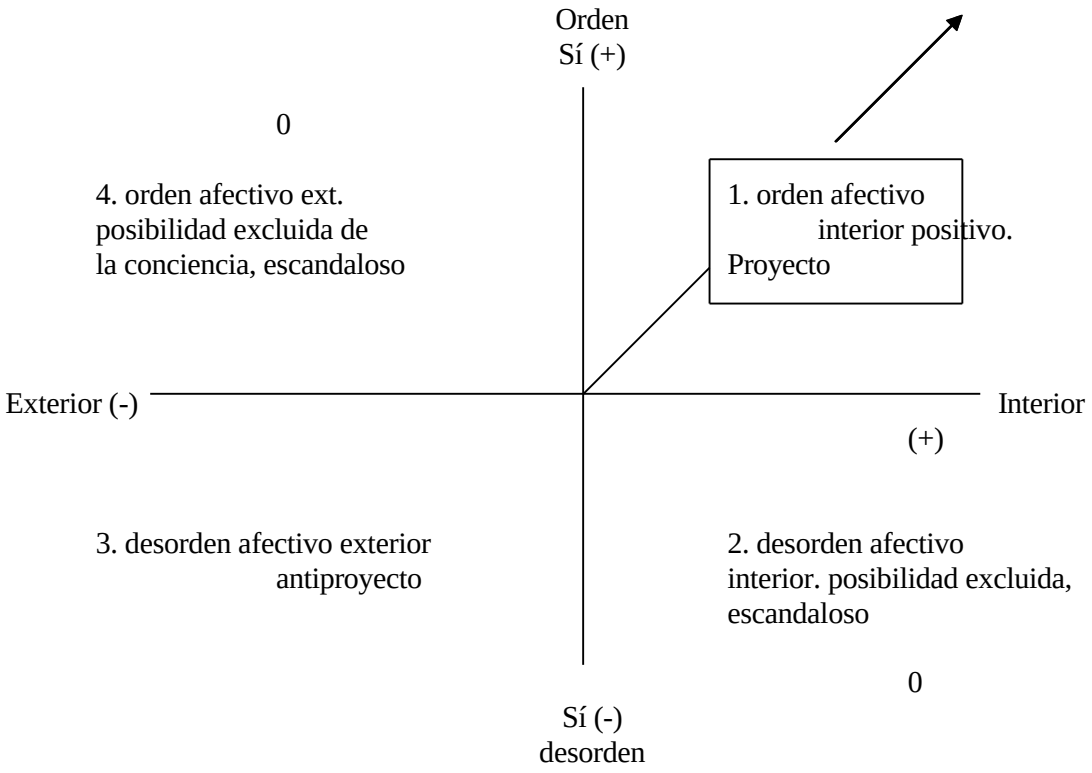
Las reflexiones de esta sección son el fruto del trabajo colectivo realizado en el Seminario de Análisis Estructural de Contenido, dirigido por Jean Pierre HIERNAUX, del Diplôme d'Etudes Approfondies en Sociologie, UCL, febrero-junio 1998, por lo que los resultados son construcción grupal. Aquí sólo sistematizamos lo reflexionado en el seminario. El objetivo en cada uno de los ejemplos será ver cómo se producen los mecanismos de transformación de códigos que se reconstituyen en nuevas opciones.

1. El efecto del escándalo y la decepción.

Para el análisis de la transición dentro de una estructura cruzada, seguiremos el razonamiento del sujeto que, en términos de Hiernaux, pertenece a un simbólico del cristianismo tradicional, y por las circunstancias y el contexto llega a una situación de cristiano "sociopolítico"[398].

Si analizamos el "proyecto de vida" (definido con anterioridad), vemos que está compuesto por un eje que es la relación con el sí, y los varios planos de percepción de lo social; nosotros pondremos particular atención al eje de percepción del espacio. El proyecto del "cristianismo tradicional" se construye de la siguiente manera: El sí (+) es aquél que tiene interiorizada la noción de orden, la persona regulada que sigue una serie de reglas y normas establecidas con rigurosidad; el sí (-) se entiende más bien como el desorden, es decir quien no cumple las órdenes y no sigue las reglas. La valoración del espacio será positiva hacia todo lo que signifique interior, y se valoriza negativamente todo lo que implique exterior, es decir: dentro sí mismo vs. afuera, dentro de la Iglesia vs. fuera de la Iglesia (mundo cristiano / otros mundos), la casa vs. el pueblo, el pueblo vs. la ciudad, el país vs. otros países, el continente vs. otros continentes, etc. Así, el proyecto de vida se inscribe entre el sí (+) (orden), y el interior (+); gráficamente esto es:

[398]El ejemplo, analizado en el seminario señalado, lo tomamos de SANTOS Ricardo, *Por detrás de las palabras: Análisis simbólico-tradicional-promocional*, trabajo de fin de seminario, mimeo, LLN, 1997.



Este esquema, al cabo de unos años, y sometido a una serie de condiciones específicas, cambia y el sujeto terminará proponiendo su proyecto de vida en la posición 4, combinación entre el orden afectivo exterior. ¿Por qué y cómo?

Luego de experimentar una serie de fracasos en la búsqueda del control de sí mismo en su interior (en Néstor Paz eso es claro cuando siente que falló a Dios al no cumplir con su celibato), es decir luego de atravesar por la posición escandalosa N. 2, donde en su interior el sujeto vivió un desorden afectivo y emocional (faltó a la norma), y al ver que ya es imposible mantener su situación de valorización positiva del interior, se cambia hacia la posición N.4, donde se valoriza el exterior como positivo, el interior como negativo, y el eje de la relación consigo mismo queda intacto.

El sujeto vivió una experiencia de desorden en el interior, descubrió una "negatividad" en la zona que para él era positiva, ya lo interior no puede ser positivo, pues vivió una decepción muy fuerte. El inicio de la destrucción del código es entonces la experiencia del escándalo, vivir en el interior lo negativo.

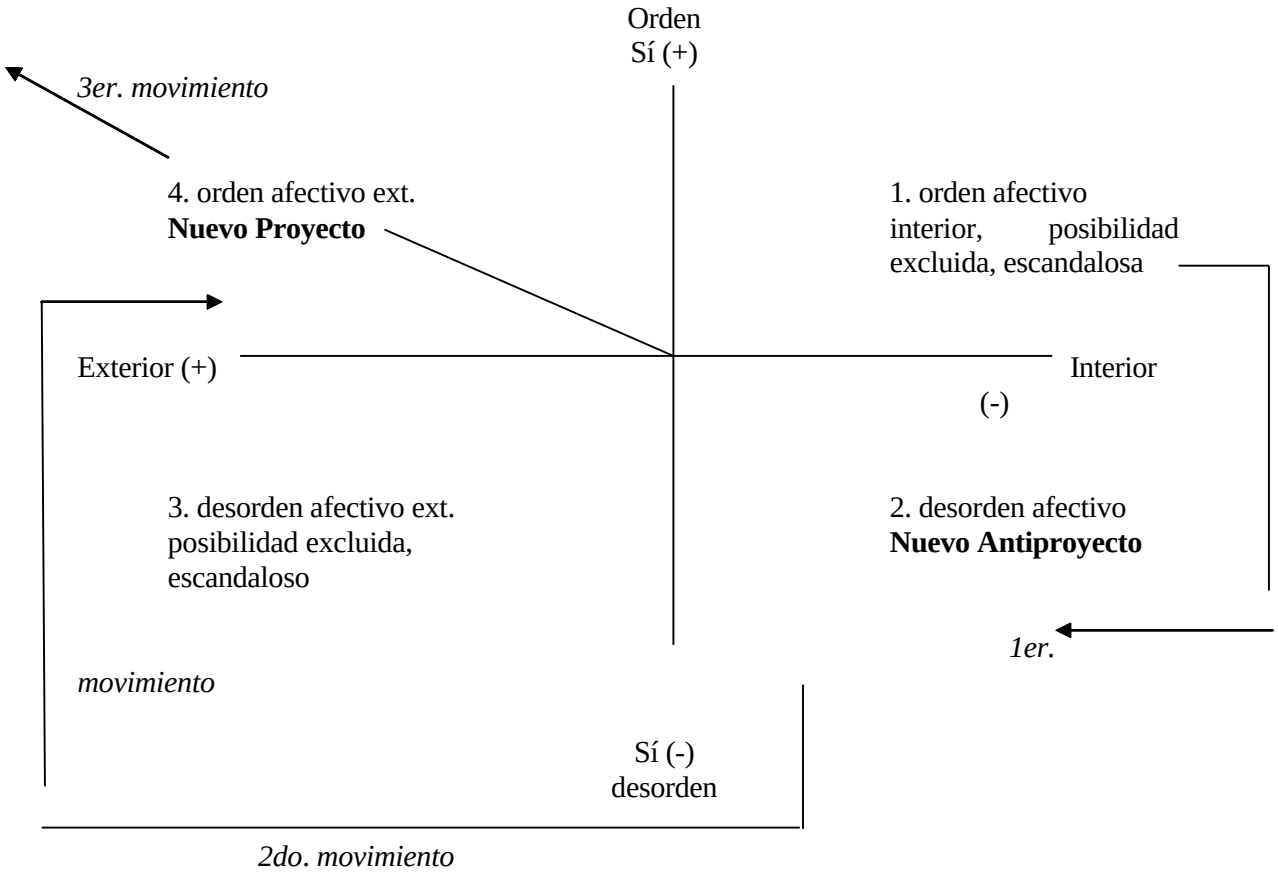
Por otro lado, el sujeto atraviesa por un contexto global donde se pone en cuestión la valoración positiva de lo interior y más bien se apoya lo exterior. El actor no está dispuesto a cambiar su relación consigo mismo, por más que tenga el mundo en contra, por lo que cede en la percepción de lo social, y reconstruye su sí acomodándose a lo que se le propuso desde fuera, que, unido a la propia decepción personal, hacen que se estructure el nuevo proyecto en el espacio exterior.

Este caso sucede por ejemplo cuando una persona que pertenece a la Iglesia (particularmente sacerdote), cree que cuanto más se involucra con su orden religiosa (valoriza

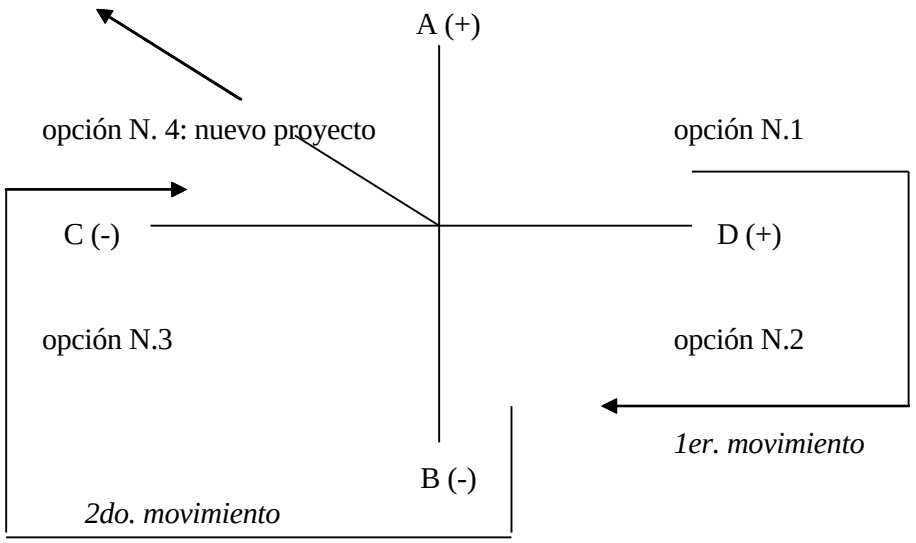
el interior), más cerca está de Dios, y en un momento dado ve a alguien muy preciado por él y el grupo que cometió un "pecado grave" (por ejemplo sacerdote que tuvo relaciones sexuales con una mujer), entonces quita la orden religiosa y empieza a valorizar el exterior, ya que su decepción fue tal que no puede volver a reconstruir su confianza en aquellos que pertenecen a su Congregación; se va, parte al exterior.

Lo interesante es que en este tránsito, lo que se intenta salvar es el eje de la relación con el sí, pues esa inversión afectiva es muy difícil de modificarla, mientras que la percepción del espacio sí se puede reconstruir con una nueva propuesta.

El tránsito entonces para la conservación del sí, pero transformación de la percepción social es: estar en posición N.1 (sí+ orden y espacio interior +); experiencia escandalosa dentro de ese esquema de desorden interno, o sea vivir la situación N.2; finalmente recomponer el simbólico manteniendo el sí positivo del orden, pero modificando el espacio hacia el exterior. El nuevo proyecto entonces se ubica en el orden (+) exterior (+), y el antiproyecto es desorden (-) e interior (-), entendiendo las dos otras posibilidades como escandalosas.



En el ámbito teórico tenemos que entre las siguientes cuatro opciones: opción N.1 = A + D; opción N.2 = D + B; opción N.3 = B + C; opción N. 4 = A + C, el sujeto elabora primero su proyecto de vida en la opción 1, y finalmente termina construyendo su vida en la opción 4. Gráficamente esto es:



Para la transición de la opción N. 1 a la opción N. 4, el proceso es el siguiente:

1) Estar en la opción N.1, es decir A + D.
2) Vivir la experiencia escandalosa y no deseada N.2, es decir D + B.
3) Recomponer el sistema en la opción N.4, manteniendo la misma valoración del primer código A/B, pero modificando la valoración del código C/D de manera exactamente contraria.

2. La tensión entre lo tenido y lo deseado.

Encontramos un tercer tipo de transición entre lo que se tiene (o la situación en la que se vive), y lo que se desearía tener (situación ideal). Lo que intentamos analizar ahora son las reacciones y las posibilidades de acción y cambio del sujeto confrontado a dicha tensión.

Tomamos el ejemplo de la siguiente frase:

"Quisiera tener tiempo para seguirlas prácticas del *stage* en la maternidad. Pero me gusta mucho estar en clases para dar cursos a estudiantes. No sé qué hay que escoger"[399].

El locutor encuentra una contradicción entre lo que tiene y lo que quisiera. La realidad es que tiene una estructura paralela:

∩tiempo / tiempo
| |
stage / curso

Su situación real excluye una opción de la otra, cada una requiere una atención exclusiva e implica la negación de la segunda opción. Sin embargo, la movilización afectiva del sujeto

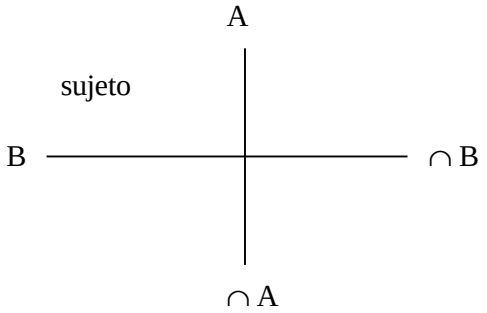
[399]La frase pertenece a un profesor belga que realiza un stage en una institución educativa en noviembre de 1997. Ejemplo tomado y analizado por J.P. Hiernaux en el seminario de Análisis Estructural al que hicemos referencia en un inicio.

es tener el tiempo para poder realizar las dos actividades a la vez, es decir que tiene una estructura paralela y desea una estructura cruzada, donde pueda estar en dos espacios simultáneamente. Esa es la gran contradicción y tensión.

A nivel teórico, diríamos que se percibe la realidad como un código dicotómico A/B, y cada opción exige exclusividad, pero la disposición subjetiva se orienta tanto sobre A como sobre B al mismo tiempo, se desea las dos cosas a la vez (el deseo está construido sobre una estructura cruzada), es decir:

La realidad
A / B

Lo deseado



Las posibilidades de resolución son:

a) La realización armónica. Supongamos que la realidad es modificable, el sujeto tiene disposición a cambiar la realidad dentro del contexto donde vive, entonces se asume una estructura cruzada, se cumple su deseo de realizar las dos cosas a la vez. Es la evolución sin crisis ni problemas.

b) El revolucionario. Se presenta una situación donde que no se puede cambiar, todo está en contra; tampoco puede conciliar su deseo de tener las dos opciones a la vez (o sea no cambia su dispositivo afectivo), entonces hace una revolución al interior de su espacio institucional, buscando que se modifique la situación hacia una estructura cruzada.

c) El conformista. El sujeto se da cuenta que la realidad es muy difícil de cambiar, y su capacidad de cambiar su deseo sí es fácil, entonces da marcha atrás, controla sus deseos e instintos buscando la readaptación a la estructura A/B, conformándose con la situación inicial.

d) La huida. La situación se presenta difícil para cambiar, y el sujeto tampoco puede cambiar su deseo de tener las dos opciones, entonces huye, cambia de institución o de espacio en el cual sí pueda realizar la estructura cruzada.

e) El "suicida". Cuando el sujeto se da cuenta que es imposible cambiar la realidad, y

a su vez es imposible renunciar a su deseo de tener las dos opciones, y no tiene capacidad de huir, ni de readaptarse, se da la autodestrucción.

El cuadro de combinación de las posibilidades, es el siguiente:

	La realidad dificultad para el cambio	Capacidad de cambio del sujeto	capacidad de fuga	Resultado, efecto estructural (tipo de estructura)
a. Armonía	Modificable	1	0	Cruzada
b.Revolución	Difícil	0	0	Cruzada
c. Conformis	Difícil	1	0	A/B (par.)
d. Huir	Difícil	0	1	Cruzada
e."Suicidio"	Imposible	0	0	Destrucción

Este análisis nos sirve, entre otros, para comprender por ejemplo el proceso de transición que viven los militantes de un partido político, en el cual se les otorga determinados lineamientos, pero a veces lo que desea el sujeto y lo que se le otorga no coinciden, lo que provoca tensión, y por lo tanto el militante sufre uno de los procesos explicados.

3. Formar nuevas totalidades.

Para analizar la transformación a partir de formar nuevas totalidades, veremos el caso de la filosofía neoescolástica y sus debates con la filosofía moderna. En el siglo XIX, uno de los problemas intelectuales de los pensadores de la Iglesia es cómo legitimar la filosofía "vieja" vs. la filosofía "nueva" fruto del pensamiento moderno. Su discurso apela entonces a que una filosofía no por ser vieja es falsa, y contrariamente por ser nueva es verdadera[400]; es decir que los neoescolásticos, para resolver el tema de la validez o no de una filosofía, no están de acuerdo con la estructura:

nuevo / viejo
verdadero / falso

que según ellos, sería la argumentación de los modernos.

[400]Dice el Obispo colombiano Carrasquilla "No es necesario buscar la más nueva doctrina filosófica, pues todas ellas son tan viejas como lo deseamos. Lo que hay que saber es cuál es la verdadera doctrina, la mejor fundada. El valor de los sistemas filosóficos no se aprecia según su antigüedad; pues la filosofía, siendo siempre nueva en sus manifestaciones, no cambia en sus fundamentos a través del tiempo. Y los sistemas modernos tienen todas sus raíces en la sabiduría de los antiguos griegos… La doctrina filosófica de Santo Tomás es muy útil porque forma a la juventud de hoy, porque es sólida, profunda y verdadera, y no porque sea antigua o nueva…" (Mgr. Carrasquilla "Oportunité du thomisme". Bogotá, 1881). Ejemplo tomado y analizado en el seminario señalado. Para profundizar, véase la tesis de doctorado en historia de SALDARRIAGA Oscar, *Catolicismo y Modernidad: La restauración del neo-tomismo en Colombia, 1868-1968*, UCL, Louvain la Neuve.

Sin embargo, en caso de que propusieran la estructura contraria, donde lo nuevo se ligue a lo falso y lo viejo a lo verdadero, es decir:

nuevo / viejo
falso / verdadero

entrarían entonces en un debate dogmático sin salida, donde el último argumento sería la fe y no la razón.

Por el contrario, si establecen una estructura cruzada (de la manera como hemos analizado antes), entonces tienen:

nuevo
falso verdadero
viejo

Esta posibilidad les otorgaría múltiples opciones, pero el criterio de validez de una filosofía queda completamente relativo. Es decir existe la posibilidad de una filosofía: nueva pero falsa, vieja pero falsa, nueva pero verdadera, y vieja pero verdadera. Así, implica entrar al relativismo total, cambiar la noción de verdad sin poner límites ni tener la menor posibilidad de conocer la realidad, pues no hay un último referente; su problema no está solucionado.

La salida que encuentran los neoescolásticos es utilizando el siguiente mecanismo de transformación. Mantienen el código nuevo/viejo, pero dicen que éste código forma parte de una totalidad que es el tiempo, y utilizan un nuevo código tiempo/ ∩tiempo para analizar lo que es verdadero o falso. Es decir que recomponen la nueva estructura paralela ya no con "viejo/nuevo", sino con la totalidad convertida en código "tiempo/∩tiempo". El nuevo gráfico de lectura es:

tiempo / ∩tiempo
falso / verdadero

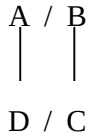
Así, para ellos, el tiempo queda anulado como elemento de legitimación de una filosofía, y por lo tanto su propuesta, así esté anclada en las reflexiones de los clásicos, sigue teniendo vigencia.

Teóricamente esto es:

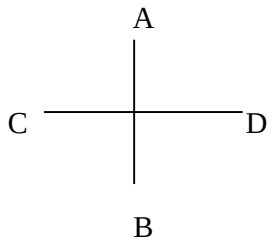
1) Cuando existe una estructura paralela con dos códigos y cuatro elementos:

si esta lectura no satisface al locutor, se tiene varias opciones a seguir.

2) Si se reconstruye el esquema con la opción contraria, tenemos entonces una argumentación dogmática:

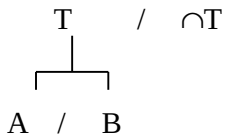


3) Si se opta por la construcción de una estructura cruzada, entonces tenemos cuatro posibilidades, el relativismo total, lo que no es una solución para el locutor:

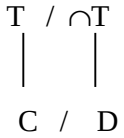


4) Finalmente, la opción es una transición en la cual se toma la totalidad T de A/B, y se construye un nuevo código T / ∩T que se lo combina con el código anterior C/D:

a) nuevo código:



b) nueva estructura:



Así, esta transición le permite al sujeto seguir teniendo vigencia, y su discurso es legítimo.

ANEXO 8
ALGUNOS COMENTARIOS METODOLOGICOS DE CIERRE

El análisis de contenido tiene por objeto comprender los modelos culturales de los actores sociales. A partir del análisis de materiales concretos emitidos por los sujetos (en forma de entrevistas, escritos, etc.) se pretende llegar a las representaciones y esquemas simbólicos, y por tanto a los principios fundamentales que ordenan la lectura del mundo y la explicación del sí.

Como hemos visto, el método puede funcionar analizando pequeños pasajes de documentos que concentren tensiones fundamentales que organizan la lectura de lo social. Levi-Strauss ya demostró que categorías empíricas de la vida cotidiana como cocido/crudo, fresco/podrido, son mecanismos de distinción de situaciones más abstractas que pueden englobar percepciones sociales[401]. En la lectura de Remy, lo crudo estaría asociado a lo no elaborado, y lo cocido a lo que requiere nivel de preparación, lo que nos envía a un cierto modelo cultural particular[402].

Así, la más pequeña unidad analítica canaliza tensiones mayores, pues son las unidades mínimas de sentido que, en fragmentos, muestran la tensión de toda una estructura simbólica. Como dijo Simmel, profundizando en la manera compleja a través de la cual las células se atraen, rechaza, destruyen o reproducen, es que podemos comprender su forma más compleja y por tanto la dinámica englobante del todo social[403].

Como también lo habíamos señalado, cada elemento de la estructura simbólica está relacionado con los distintos planos de percepción. Es decir que si para Mauricio Lefebvre el ideal del sí era el misionero, éste ser relaciona y realiza con y en la parroquia. Ahora bien, cuando la percepción espacial de la parroquia como positivo empieza a transformarse, la relación con el sí también cambia en un sentido similar.

Con lo dicho hasta aquí, podemos dar paso al análisis de la transformación simbólica que se dio en algunos de los materiales que recolectamos en la tesis. Nos concentraremos en pasajes y el análisis de algunos códigos que ilustran cómo se dio la transición.

En un primer momento, un código que atravesaba el sistema simbólico tanto de Néstor Paz, como de Mauricio Lefebvre y los sacerdotes de ISAL era el ser cristiano vs. no serlo.

---

[401]Véase LEVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.
[402]REMY, VOYE, SERVAIS, *Produire ou...*, Tome II, p. 9-10.
[403]SIMMEL, *Sociologie et...*, p. 223-224.

En Néstor Paz era mucho menos clara la visión política del código, pues el inverso de cristiano aparecía vacío (A/∩A), o muy poco identificable. Bien podía ser el comunista, el "mecánico", el que no se entregaba a Dios. Así, la verdadera definición del ser cristiano no estaría completa sino hasta que su contradefinición esté claramente identificada por un elemento. Esto responde a la flexibilidad que tiene Néstor en su conformación simbólica que está en constitución, es un joven seminarista en búsqueda de verdades, y por lo tanto no con definiciones claras. Si volvemos a la concepción teórica de que una unidad mínima de sentido está compuesta por dos elementos contrapuestos, en Néstor podemos ver que en este momento no hay un código completo.

No sucedía lo mismo para los sacerdotes, quienes desde su llegada al país (incluso antes) vieron con claridad al enemigo que había que enfrentar: el comunismo ateo y el protestantismo (A/B). Como hemos dicho, esta dicotomía en todos los casos abarcaba mucho más, incluyendo a su percepción del espacio (parroquia/calle-chichería; no violencia/violencia; Iglesia/mundo; creyentes/no creyentes), el tiempo, los actores sociales, etc.

El que los de ISAL tengan una percepción más clara de quién es su opositor se debe principalmente a dos factores: por un lado son personas de mayor edad mucho más politizadas, que al salir de sus países ya saben que tienen una misión que cumplir en el extranjero, y por tanto tienen consciencia de quiénes son los enemigos peligrosos, contra quienes hay que luchar; por otro lado, es un tiempo en el que la militancia católica se construye a partir de la pertenencia a la Iglesia, es decir que, estando su rol definido como "ser católico", también aparce claramente qué es lo que se diferencia del catolicismo, que en la época es, precisamente, el protestantismo y el comunismo. Como lo hemos señalado para el caso de Lefebvre, bien se hubiera podido pensar que lo que prime sea la creencia vs. la no creencia, pero hay que recordar que estamos en tiempos de pre-Concilio Vaticano II, y por lo tanto todo lo que esté fuera de la Iglesia está condenado. Lo importante es pertenecer a la Iglesia Católica. El espíritu ecuménico de las iglesias se haría presente unas décadas más tarde.

Un segundo momento es cuando el contexto impone a los creyentes nuevos elementos. Viene Concilio Vaticano II, con él aparece un Camilo Torres que llama al cristianismo y a la toma de las armas, el Ché que es asesinado en Ñancahuazú. El código cristiano/no cristiano o católico/protestantes-comunistas no funciona más.

Como lo vinos en el análisis empírico, en Néstor Paz, se ve en la necesidad de dar cuenta de un nuevo actor: el guerrillero, y con él todas las consecuencias simbólicas (el socialismo, la lucha armada, la violencia, la Revolución, el Hombre Nuevo). ¿Qué lugar darle al guerrillero en el sistema simbólico? La crisis que atraviesa Paz obligará a la radicalizar su palabra llegando a afirmar que "el deber de todo cristiano es ser revolucionario". En ese momento tendríamos una estructura paralela, donde el ser cristiano es lo mismo que ser revolucionario.

Sin embargo, el problema no está resuelto, pues es evidente que, por un lado dentro de los creyentes, también están aquellos que asumiendo un rol de católicos, están al lado de los ricos. Pero a su vez estará el problema de que los revolucionarios no son creyentes, por lo que hay una tensión que solucionar que no se resuelve en un paralelismo. Si la diferencia se hubiera diluido, y comunistas se confundirían con cristianos, el problema estaba resuelto, pero no fue así. Considerándose todos de un mismo bando, y conscientes de que "la unidad

que sirve es la que nos une en la lucha" como lo habría dicho Benedetti, cada grupo sabía que era diferente luchar por el socialismo con el espíritu marxista, que hacerlo por una inspiración cristiana. En todo caso, había una razón última que no se podía mezclar.

El discurso en ese momento se vio en la necesidad de adquirir un nuevo rumbo. Se convierte los códigos cristiano/no cristiano y revolucionario/no revolucionario en calificativos de algo mayor, lo que nos da una estructura cruzada con cuatro opciones que en Néstor Paz serán: cristiano + revolucionario (Iglesia comprometida), cristiano + no revolucionario (Iglesia servil), revolucionario + no cristiano (Guerrilleros), y no revolucionarios ni cristianos (Ejército).

Al analizar en detalle el caso de Néstor Paz, vimos que ahora surgía el problema de la valorización, pues la iglesia servil quedaba igualmente valorada que los guerrilleros. La solución sería sobrevalorar el eje político (revolucionario) para tener una organización armónica en su discurso. Así, se reestablece el equilibrio simbólico y la valoración, teniendo primero a la Iglesia comprometida, luego a los revolucionarios, y finalmente a la Iglesia servil seguidos del Ejército. De esta manera además se sobrevalora a los dos grupos que en principio pertenecen a un mismo universo positivo, que son los cristianos revolucionarios y los guerrilleros, ambos en la búsqueda del socialismo por distintos impulsos.

Esta estructura será la que permitirá a un sector del cristianismo comprometido tener una percepción de los actores sociales, la noción de la violencia, la concepción del socialismo, etc. Es decir que en ella podríamos sintetizar parte del modelo del cristianismo radical que toma las armas.

El proceso metodológico seguido es: partir de un código simple (A/B), descomponerlo, incorporar otro código que represente el espíritu de la época, y finalmente partir hacia una estructura cruzada que dé cuenta del problema al cual se enfrenta este grupo.

Pero tenemos el segundo caso. Para los sacerdotes de ISAL, y particularmente Mauricio Lefebvre, su sistema simbólico que era más radical que el de Néstor Paz, identificando con claridad, nombre y apellido, al enemigo. Cuando se ven en la necesidad de reaccionar frente al contexto diferente que tienen en frente, tienen que recorrer un camino distinto.

El primer paso será priorizar la dicotomía católicos/comunistas. El protestantismo sigue como un problema, pero aparece con mucho menor fuerza. En gran medida porque, en un cierto nivel subjetivo, se dan cuenta que el verdadero problema era el comunismo y por tanto el ateísmo. Podríamos decir entonces que la creencia aparece como un elemento que une o por lo menos pone entre paréntesis las diferencias entre las iglesias, y que la definición del católico se da por su negación con el comunista.

Una vez que se identifica este código, se ve que el comunismo puede tener algo de positivo en el sentido de que también ellos quieren mejorar las condiciones de vida. Esto implica que, un elemento que era un calificador del ser católico, se convierte en calificativo del comunismo, lo que obliga a una mutación. ¿Cómo administrar el hecho que lo que aparecía como total negatividad ahora tenga el mismo atributo positivo de la justicia?

En este momento se deja de lado y pierden importancia otros aspectos que quedan como una formalidad innecesaria: asistir a misa, los bautizos, el alcohol, la creencia en Dios y

otros que en un principio calificaban al catolicismo. Se privilegia un sólo código que permite sentirse en un lugar similar con el diferente. Si uno de los otros códigos hubiera permanecido con la misma fuerza que la búsqueda de la justicia (por ejemplo el asistir a misa), los sacerdotes hubieran tenido grandes problemas de solución, pues definitivamente los comunistas no practicaban los mismos ritos. No fue así, se sobrevalora un espacio donde todos puedan encontrarse desprovistos de sus taras que no les permitían comunicarse con el otro, el no creyente.

Además, la calificación de aquellos que no luchan por la justicia será de ser burgueses, explotadores, de derecha, a favor del imperialismo, etc. Jamás se les atribuirá un código que los califique con elementos religiosos o que haga alusión a su posición en el seno eclesial. Eso les permitirá no entrar en crisis con la propia Iglesia, sus colegas en la administración de la salvación.

La solución será convertir el código calificativo en una totalidad, es decir que, de un lado tenemos a los que no luchan por la justicia, y del otro a los que sí luchan, que son los católicos y comunistas a la vez:

Los que luchan por la justicia (+) / Los que no luchan por la justicia (-)

_____!_____
! !
Católicos (+) / comunistas (-)

Nótese que con esta calificación se tiene la siguiente jerarquía valorativa:

1. Católicos: + +
2. Comunistas: + -
3. La derecha (que no luchan): - -

Teóricamente, siguiendo la explicación realizada en el apartado sobre los mecanismos concretos de transformación, en este caso se parte de un código simple (A/B), y uno de los calificativos se lo convierte en totalidad, formando así una estructura en abanico.

Nótese que el discurso de ISAL no se enfrenta con el mismo problema que el de Néstor Paz. Si bien los dos parten de un código inicial similar (y por tanto de un modelo simbólico de cristianismo semejante), en el momento de la reconstrucción llegan a resultados distintos. En lo concreto esto será que Néstor Paz toma las armas y va a la guerrilla mientras que los sacerdotes se quedan en la vía no violenta de acción.

¿Por qué ninguno se queda en la estructura paralela? ¿Por qué los dos dispositivos que parten de un mismo punto llegan a resultados distintos?

La primera respuesta en parte ya la contestamos. Como hemos dicho, una vez que comunistas y cristianos se dan cuenta que están en la misma batalla, automáticamente perciben que hay diferencias entre ellos que, pese a su similitud en el proyecto político, los diferencia en su esencia. Por eso no pueden estar de un mismo lado sin distinguirse y sin aceptar que unos creen en Dios y los otros no. De hecho la fusión entre los dos no llega al límite de confundirse uno con el otro. Son raros los ejemplos de creyentes que dejaron de creer para volverse marxistas, o de marxistas que terminaron como cristianos en la misa. Hasta nuestros días, los espacios de encuentro entre estas dos posiciones, se imponen a sí mismas una diferencia: los cristianos del Partido de los Trabajadores, los cristianos de la lucha de Chiapas, etc.

Sobre la segunda pregunta se puede decir que los dos discursos se radicalizan de manera distinta porque Néstor es una experiencia laica, ISAL es de religiosos. Expliquemos. Cuando Néstor toma las armas ya no tiene ningún vínculo institucional con la I glesia Católica. Por eso tiene la libertad simbólica de separar el código Iglesia comprometida / Iglesia servil. Esto da como resultado la posibilidad de crítica profunda en el seno de la Iglesia, diferenciando claramente distintas formas de llevar el cristianismo a la práctica.

Así, en su caso se puede decir que estaba en el inicio de una nueva empresa religiosa que busque la salvación no a través de la institución católica sino a partir de su experiencia personal. Siguiendo la lectura de Bourdieu[404], Néstor sería un "profeta" que en sus palabras extraordinarias propone una vía de contacto sagrado. Los misioneros católicos no llegarán tan lejos.

Los sacerdotes se encuentran en el seno eclesial, por lo que no pueden dividir abiertamente el código entre los buenos vs. los malos católicos. En realidad existen momentos en el discurso que lo hacen, y critican a los cristianos que no están a lado de los pobres y el socialismo, que es el lugar donde deberían haber estado toda su vida, sin embargo, este no será una característica central del discurso, mientras que en el caso del laicismo cristiano revolucionario de Néstor Paz sí lo es.

Podemos decir entonces que las experiencias como Camilo Torres u otros que, siendo sacerdotes católicos toman las armas, sí ingresan al discurso laico radical que, al dividir internamente a los católicos, sólo tenía como salida la creación de una nueva empresa religiosa. Por el contrario, aquellos que, asumiendo las banderas socialistas no radicalizan el código hasta dividirlo, pueden permanecer dentro de la Iglesia Católica y administrar las diferencias internas, pero siendo cristianos progresistas.

Uno de los aspectos que permite esta segunda opción es que para esos años ya habría sucedido el Concilio Vaticano II, y por tanto había un corpus de encíclicas que permitían tener un respaldo oficial a la postura. Si esta documentación no hubiera existido, efectivamente el discurso hubiera tenido que radicalizarse hasta la ruptura, pero siendo que la propia Iglesia ofrecía una salida en algunos pasajes conciliares, habría las posibilidades a quedarse en ella siendo progresista. Este hecho también vuelve a traer la idea de la Iglesia Católica como una institución que, al tener un cuerpo doctrinal oficial muy amplio, permite que pedazos de esta doctrina sean utilizados en una u otra dirección para salvar la pertenencia

[404]Véase BOURDIEU, "Une interprétation...", BOURDIEU, "Génese et structure...", y nuestro trabajo SUAREZ, *Religión y Política en Bolivia*, Ed. Plural, La Paz, 1999.

y no caer en la expulsión (lo que sucederá con algunos sacerdotes décadas más tarde como Leonardo Boff). Son 2000 años de esa práctica.

Hay que señalar finalmente, que este mecanismo de transición simbólica permite a cada uno de los actores salvar lo profundo para modificar lo aparente. Néstor con su posición radical salva la necesidad de coherencia consigo mismo, con su Dios, y con ser una persona ejemplar. Sólo radicalizando los códigos llegaba a eso. En el caso de ISAL, se cambia el discurso pero se sigue dentro de la Iglesia. La matriz profunda de pertenecer a la Iglesia como misionero, no desaparece, se mantiene. Así, se puede tener importante presencia social en un contexto que exige nuevos tipos de sacerdotes, y a la vez no se pierde aquella importante exigencia de ser misionero dentro de la Iglesia. Salvar al mundo desde la institución.

Aunque ya no abarca el objetivo de este estudio, hay que notar que luego del fracaso y la desarticulación de ISAL fruto de la dictadura militar, muchos sacerdotes cuelgan la sotana para entrar en una vida marital. Ahí veremos una nueva crisis y reordenamiento de los códigos simbólicos. Pero eso es harina de otro costal.