

O DISCURSO RELIGIOSO DE CHE*

Hugo José Suarez

"Na que se faz sem paixão vale a pena"

Ernesto Sábato

Resumo: Che Guevara morreu em 1967, na Bolívia. Três anos mais tarde, em julho de 1970, um grupo de jovens universitários organizou um novo movimento guerrilheiro motivado pela experiência de Che. A característica particular desse movimento é o fator religioso, isto é, a presença de vários cristãos que, motivados por suas convicções religiosas, decidem incorporar-se à luta, convencidos de que estão construindo o reino de Deus na terra. Este artigo analisa algumas características do discurso de Che que deram lugar a um processo de "afinidade eletiva" entre o guevarismo e o cristianismo latino-americano nos 70. Apoiado, basicamente, na elaboração conceitual de Michel Löwy sobre o "Cristianismo de Libertação", tentarei dar resposta à pergunta por que os jovens cristãos se sentiram seduzidos pelo discurso de Che, chegando a dar a Vida pelo projeto social.

Palavras-chave: sociologia da religião; religião e política; Teologia da Libertação; Che Guevara; discursos político-religiosos; América Latina; guerrilhas.

Abstract: In 1967 Ernesto Che Guevara died in Bolivia. Three years later, a small group of young university students organized a new guerrilla movement based on Che's experience. The characteristic of this movement is the religious factor, that is, the participation of many Christians who were motivated by their religious beliefs in the fighting. They thought that they were building the kingdom of God on Earth. This article analyses the characteristics of Che's discourse to understand the process of "elective affinity" between Guevarism and Latin American Christian movement in the 70's. I basically used Michael Löwy's concepts of Liberation Christianity to answer why young Christians were attracted to Che's discourse, up to the point of giving up their lives for that social project.

Keywords: Latin America; Che Guevara; guerrilla; Theology of Liberation; Sociology of religion; religious and political discourses; religion and politics.

* Traduzido por Ceres de Almeida Gomes de Silberstein. Revisão da tradução por Fernando Londoño.

O problema



Um dos indiscutíveis resultados da chegada de Che à Bolívia foi a fascinação que causou entre um grupo de jovens universitários que, três anos depois de sua morte (em 1970), se embrenham na selva ao norte de La Paz, tentando seguir o caminho traçado por ele. Neste caso, chama a atenção, especialmente, o que denominaremos “o fator religioso” da guerrilha de Teoponte. Uma das características centrais dessa nova experiência guerrilheira será a importante presença de fiéis cristãos, que se incorporam ao Exército de Libertação Nacional em busca do socialismo para a Bolívia, movidos, basicamente, por convicções religiosas.

Que tem o discurso de Che para seduzir de tal maneira um grupo de jovens cristãos? Existe uma estrutura similar no funcionamento do discurso de Che e de certo cristianismo? Estas são as perguntas que tentaremos responder nas páginas seguintes.

Nossa hipótese de trabalho é a de que há elementos, no discurso de Che, similares à estrutura discursiva de certo cristianismo da época, que em um dado momento e sob circunstâncias muito específicas, fazem uma reação, fundindo-se e complementando-se mediante um processo de “afinidade eletiva”, para conformar uma só proposta lógica e coerente, que incorpora, em sua argumentação, elementos políticos e religiosos¹⁰.

Assim, estaríamos entrando em cheio no debate sobre a relação entre religião e política, compreendendo, implicitamente, que certos discursos políticos podem ter em seu seio o germe da lógica religiosa ou, pelo menos, a mesma força e possibilidade de mobilização afetiva de algo no qual se crê.

Isso quer dizer que certo marxismo funcionou, em um momento dado, com uma estrutura similar a uma religião.

Essa realidade permitiu que, nos 70, existisse uma série de cristãos que, logo após lerem alguns textos de Che e de sentirem um impacto por sua personalidade e sua morte, começam a construir um discurso justificador da participação na guerrilha (isto é, da ação política), a partir de uma convicção religiosa. por exemplo, a afirmação de Néstor Paz Zamora “o dever de todo cristão é ser revolucionário é uma clara demonstração disso, da

10 Em geral, nossa explicação teórica se apoia na conceitualização do sociólogo Michael Löwy, que desenvolve amplamente a ideia de “afinidade eletiva” e os demais conceitos que utilizaremos no artigo.

intersecção automática do eixo político e do eixo religioso na justificativa da ação¹¹.

No desenvolvimento deste trabalho veremos, num primeiro momento, algumas características do pensamento de Che, logo em seguida explicaremos os aspectos teóricos do marxismo que pretendem compreender o fenômeno religioso e, finalmente, desembocaremos na análise da afinidade entre as duas correntes, que dão como fruto o “cristianismo da libertação”.

Alguns elementos constitutivos do discurso de Che

Não pretendemos fazer uma exposição sobre o pensamento de Che, tarefa para a qual seriam necessárias múltiplas páginas e especialistas no tema, mas focar a atenção em algumas passagens especialmente selecionadas, nas quais Che expõe ideias e elementos claros para nosso tema. Por exemplo, nos chama a atenção que quando Che fala do papel negativo que haviam protagonizado alguns intelectuais e artistas frente à Revolução vitoriosa, atribui metaforicamente a “culpabilidade” ao “pecado original” deles, ao haverem nascido e crescido em uma sociedade capitalista: “As novas gerações virão livres do pecado original” (GUEVARA, 1977h, p. 268), vai nesta direção. Che, de alguma maneira, estaria concebendo o capitalismo como o “pecado original”.

Assim, em seus escritos, vemos que em vários momentos usa metaforicamente termos que vêm da religião para a explicação de sua proposta. O que faremos neste ponto será apresentar algumas ideias que, com facilidade, encontraríamos em discursos religiosos.

Novo versus velho

¹¹ Particularmente neste artigo faremos algumas referências ao caso de Néstor Paz Zamora, porque representa o exemplo paradigmático mais importante, por meio do qual se pode compreender o “espírito da época” que moveu vários cristãos. Para uma exposição mais completa sobre Néstor Paz, ver nosso trabalho: “Más acá de la mística y más allá de la política. La experiencia de Néstor Paz Zamora”. In: *Laberinto Religioso*, La Paz, Ed. Plural, 1996.

É central a relação dicotômica existente, no discurso de Che, entre o novo e o velho, presente em quase todas as suas ideias. Sua chave de leitura da realidade terá como lente a diferença existente entre “antes da Revolução” e “depois da Revolução” e tudo o que isso implica. Assim se compreenderá muito bem porque fala, em determinado momento, do Homem Novo versus o Homem Velho; ou do Trabalho na sociedade socialista e o Trabalho na sociedade não-socialista; o justo versus o injusto etc. Há em Che um “antes” e um “depois”; quando descreve o combatente guerrilheiro, diz que

ao começar a luta, o faz já com a intenção de destruir uma ordem injusta e, portanto, mais ou menos veladamente com a intenção de colocar algo novo em lugar do velho (GUEVARA, 1977h, p. 264-265).

Quando fala aos Jovens Comunistas, diz:

vocês são Jovens Comunistas, criadores da sociedade perfeita, seres humanos destinados a viver em um mundo novo, onde todo o caduco, todo o velho, tudo que represente a sociedade cujas bases acabam de ser destruídas, terá desaparecido definitivamente (GUEVARA, 1977f, p. 260-261).

Che tem então a ideia de estar no nascimento de uma nova era: devemos convir que ainda estamos em fraldas; quando a Revolução tomou o poder produziu-se o êxodo de todos os domesticados totais; os demais, revolucionários ou não, viram um caminho novo (GUEVARA, 1977h, p. 264-265).

Essa dicotomia do novo versus o velho vem de muito longe e está presente em vários discursos. Talvez um dos mais antigos seja o do cristianismo e a lógica do batismo como uma nova dimensão, o ingresso a uma nova vida. Por isso, uma vez produzida a “fusão” do discurso de Che com o de Néstor Paz, este utilizará a metáfora evangélica de “vinho novo em odres velhos”, para explicar, no fundo, a mesma ideia de Che, mas com elementos do cristianismo. A lógica do novo contra o velho servirá muito bem para argumentar a mudança radical da vida, as convicções, as ações etc., e para compreender um período

diferente que atravessa uma pessoa.

A mística revolucionária: um ideal pelo qual dar a vida

Che, constantemente, faz um chamado para se ter um ideal, uma convicção ou uma crença, pela qual vale a pena dar a vida:

O combatente guerrilheiro deve arriscar sua vida quantas vezes seja necessário, estar disposto a entregá-la sem o menor impulso de dúvida no momento preciso... (GUEVARA, 1977a, p. 76)

Quando descreve as características dos guerrilheiros, propõe que eles devem ser

gente com características tão nobres de devoção e firmeza que isto lhes permita atuar em condições adversas já descritas; necessitam ter um ideal. Este ideal é simples; sem maiores pretensões, e, em geral, não vai muito além, mas é firme, tão claro, que por ele se dá a vida sem a menor vacilação.

Estamos, então, frente a um discurso que exige de seus militantes uma convicção tão forte que se é capaz de dar a vida por ele. Quando fala de um guerrilheiro morto (Frank País), refere-se a ele como um homem de fé:

Eu só poderia dizer neste momento que seus olhos mostravam um homem possuído por uma causa, com fé nesta causa, além disso, que este homem era um ser superior (GUEVARA, 1977b, p. 50).

Che admira e propõe que seus militantes tenham certo tipo de fé na causa do socialismo. Quando se refere a Camilo Cienfuegos, diz que ele

praticava a lealdade como uma religião; era devoto dela; tanto da lealdade pessoal para com Fidel, que encarna como ninguém a vontade do povo, como a deste povo; povo e Fidel marcham¹ unidos e assim marchavam as devoções

do guerrilheiro invicto (GUEVARA, 1977a, p. 28).

Esse conglomerado de convicções, que devem ter os guerrilheiros, leva-os a mudar a visão da morte; devem-se liberar do medo da morte para poder dar a vida a um ideal. De fato, quem entra para a Revolução deve estar consciente de que a lógica é “pátria ou morte”, ou seja, que deve dar toda sua vida sem duvidar:

O revolucionário, motor ideológico da revolução dentro de seu partido, consome-se nesta atividade ininterrupta que não tem fim que a morte, a menos que a construção se consiga em escala mundial (GUEVARA, 1977h, p. 270).

Essa maneira de conceber a vida como uma entrega pela causa, e a morte como uma passagem necessária para esse caminho, terá um importante impacto em pessoas como Néstor Paz, que, diante da morte próxima, justifica sua luta social mediante sua vocação religiosa.

A certeza do futuro: a fé no triunfo

O discurso de Che tem uma forte confiança no triunfo e que, num futuro, se chegará ao socialismo, como podemos ver nas seguintes citações:

A moral em um sentido heroico é a força combativa, esta fé no triunfo final e na justiça da causa que leva os soldados a efetuar os mais extraordinários acontecimentos de valor (GUEVARA, 1977a, p. 236). A União de Jovens Comunistas está diretamente orientada para o futuro, está vertebrada pensando no futuro luminoso da sociedade socialista, depois de atravessar o caminho difícil em que estamos agora, da construção de uma sociedade nova, no caminho seguinte a garantia total da ditadura de classe expressa através da sociedade socialista para chegar finalmente à sociedade sem classes, a sociedade perfeita, a sociedade que vocês serão encarregados de construir, orientar e de dirigir no futuro (GUEVARA, 1977f, p. 248).

“O presente é de luta; o futuro é nosso” (GUEVARA, 1977h, p. 267).

Num primeiro momento (a etapa guerrilheira), existe a certeza do triunfo revolucionário, e uma vez instaurada a Revolução, essa certeza se translada a uma concepção escatológica da história, na qual se está a caminho do comunismo como um fim último. Similar ideia encontraremos em certos setores do cristianismo, quando se plantea o reino de Deus como um futuro ao qual se deve chegar. Por exemplo, a canção dominical “Juntos como irmãos” afirma o seguinte:

A Igreja em marcha está,
a um mundo novo vamos já,
onde reinará o amor,
onde reinará a paz.

A “missão” guerrilheira

Para Che, o guerrilheiro deve assumir seu papel como uma missão quase religiosa:

...o guerrilheiro: como elemento consciente de vanguarda popular, deve ter uma conduta moral que o assegure como verdadeiro sacerdote da reforma que pretende. A austeridade, obrigada por difíceis condições da guerra, deve-se somar a austeridade nascida de um rígido autocontrole que impeça um só excesso, um só deslize, em situações em que as circunstâncias os pudessem permitir. O soldado guerrilheiro deve ser um asceta (GUEVARA, 1977h, p. 270).

Che não exagera ao utilizar o termo “sacerdote” e “asceta”. As condições que coloca para quem deseja ser guerrilheiro, realmente, requerem uma convicção pelo que se faz que o leve a grandes sacrifícios.

Dentro das “características” do guerrilheiro, encontramos a exigência de não construir uma família que limite a missão guerrilheira. Deve ser como um caracol, que carrega consigo sua casa e que não necessite de ninguém e de nada mais:

Os dirigentes da Revolução têm filhos que em seus primeiros balbucios não

aprendem a falar o nome do pai; mulheres que podem ser parte do sacrifício geral de sua vida para levar a Revolução a seu destino; o quadro dos amigos corresponde estritamente ao quadro dos companheiros de Revolução. Não há vida fora dela. (...) Se um homem distrair sua mente pela preocupação de que falta algum produto a seu filho, que os sapatos das crianças estão estragados, que sua família precisa de determinado bem necessário, através desta preocupação deixa que se infiltrem os germes da futura corrupção (GUEVARA, 1977h, p. 270).

O guerrilheiro e o Exército Revolucionário têm uma “missão histórica” a cumprir, que não pode ser abandonada:

A vida e característica do guerrilheiro, fundamentalmente traçadas, exigem uma série de condições físicas, mentais e morais para adaptar-se a ela e poder cumprir cabalmente a missão encarregada (GUEVARA, 1977h, p. 75).

Em geral, essas condições que coloca Che para seus seguidores são muito exigentes e compreendem aspectos físicos e morais (ser solidário, são, companheiro, discreto, ter não mais de 40 anos nem menos de 16, suportar enfermidades etc.). Essa lógica faz com que se veja o chegar a ser guerrilheiro como um atributo final, conseguido depois de haver vencido uma série de obstáculos e condições previamente exigidas; não é um título que qualquer um adquire, mas somente aqueles que realizaram um esforço tal que os permite ter.

A lógica da rígida disciplina e o sacrifício estão incluídas nesse discurso. A missão requer que o missionário guerrilheiro sacrifique sua família, seu corpo, sua vida: “O indivíduo de nosso país sabe que a época gloriosa que lhe cabe viver é de sacrifício; conhece o sacrifício” (GUEVARA, 1977h, p. 269).

Como se vê, quem deseja entrar para a luta guerrilheira deve estar consciente da exigência que ela implica, e deve assumir a luta como uma missão quase religiosa. Essa ideia entrou muito claramente em Néstor Paz, que concebeu sua incorporação à guerrilha como uma missão que Deus lhe colocava. A selva, para ele, foi um “perfeito noviciado”. Também se vê que a proposta da guerrilha de “deixar pai e mãe”, é muito similar à visão

do sacerdote católico, que deve abandonar a família para seguir Jesus.

O amor como sentimento motor da Revolução

A exigência descrita parágrafos acima, implica, para Che, que seja um sentimento tal que logre mover os corações dos militantes: o amor. Diz Che:

Deixe-me dizer, com risco de parecer ridículo, que o revolucionário verdadeiro está guiado por grandes sentimentos de amor. É impossível pensar em um revolucionário autêntico sem esta qualidade. Talvez seja um dos grandes dramas do dirigente; este deve unir a um espírito apaixonado uma mente fria e tomar decisões dolorosas sem que se contraia um músculo. Nossos revolucionários de vanguarda têm que idealizar este amor aos povos, às causas mais sagradas e fazê-lo único, indivisível (GUEVARA, 1977h, p. 269).

Resulta interessante que Che faça referência ao valor mais importante do cristianismo quando quer caracterizar o guerrilheiro. Essa ideia terá uma óbvia e generosa acolhida em cristãos como Néstor Paz, que se mobilizavam desde anos anteriores, com a intenção de que esse fosse o sentimento que guiasse suas ações.

A lógica da purificação

Em Che, há uma busca de purificação na vida e um desejo de ascensão na escala humana. De fato, ser guerrilheiro é para ele como um alto grau de desenvolvimento do homem.

Dentro dessa perspectiva, tem-se a intenção de aperfeiçoar a pessoa por meio de ações guerrilheiras: "Nesta tarefa diferente do Exército Rebelde é onde se provam as virtudes da disciplina interior que tem como meta o aperfeiçoamento total do indivíduo"(GUEVARA, 1977a, p. 238).

No momento de plena Revolução, a purificação se dá com a própria prática guerrilheira, ao ser um guerrilheiro íntegro, com todas as características citadas anteriormente.

Uma vez lograda a Revolução, para Che, continua a lógica de purificação, mas

agora na versão de se esforçar mais no trabalho, estudo etc.:

[...] A exigência a todo Jovem Comunista é a de ser essencialmente humano e ser tão humano que se aproxime ao máximo do humano, que se purifique o melhor do homem através do trabalho, do estudo, do exercício da solidariedade contínua com o povo e com os povos do mundo, que desenvolva ao máximo a sensibilidade para se sentir angustiado quando se assassine um homem em outro lugar do mundo e para se sentir entusiasmado quando em algum lugar do mundo se erga uma nova bandeira de liberdade (GUEVARA, 1977f, p. 259-260).

Também quando se dirige aos Jovens Comunistas, ao incentivá-los à busca da “sociedade perfeita”, recomenda-lhes que

para alcançar isto, há que trabalhar todos os dias, trabalhar no sentido interno de se aperfeiçoar, de aumentar os conhecimentos, de aumentar a compreensão do mundo que nos rodeia (GUEVARA, 1977f, p. 261).

Essa ideia de Che, de ir-se aperfeiçoando por meio do trabalho, do estudo, a luta etc., é muito similar à de Néstor Paz, quando este pede a Deus que o ajude a “superar meus egoísmos” ou na visão de querer chegar a ser um Homem novo que supere o homem velho que tem em si mesmo.

Ser os condutores do povo

No pensamento de Che aparece, com muita força, a ideia de “vanguarda” como o grupo de gente eleita para a direção, alento, defesa e mandato do povo. Trata-se de um grupo seletivo de elite composto por pessoas com características específicas muito concretas (físicas e morais, como já dissemos) que possam assumir esse papel: “Devemos ser, portanto, guia da população civil” (GUEVARA, 1977a, p. 239), é sua proposta nesse sentido.

Assim Che propõe dois grupos centrais: a massa e a liderança. A primeira está “adormecida, a quem se deveria mobilizar”: e a segunda é a “vanguarda da guerrilha,

motor propulsor da mobilização, gerador de consciência revolucionária e de entusiasmo combatente” (GUEVARA, 1977h, p. 254).

Essa vanguarda seleta agrupa-se, institucionalmente, no Partido, que lhes permite cumprir as funções de liderança de uma maneira apropriada:

O partido é uma organização de vanguarda. Os melhores trabalhadores são propostos por seus companheiros para fazer parte dele. Este é minoritário, mas de grande autoridade pela qualidade de seus quadros [...] O partido é um exemplo vivo; seus quadros devem ditar ensinamentos de laboriosidade e sacrifício, devem levar, com sua ação, as massas, à finalidade da tarefa revolucionária.... (GUEVARA, 1977h, p. 268).

Vemos que a ideia de “vanguarda”, como grupo que deve conduzir o povo à liberação e ao socialismo, tem uma lógica similar a alguns carismas religiosos, que consideram seus adeptos como os eleitos para guiar o povo pelo caminho de Deus. Em um extremo, o papel do militante partidista em Che será similar à ideia do papel do sacerdote frente ao povo dentro da Igreja. Essa necessidade de sentir-se “o que guia” está presente nos dois campos.

Um marxismo com fé

Com o exposto até o momento, poderíamos tirar a conclusão de que Che tinha uma religião? Não. Não é este o objetivo deste ensaio. Trata-se de compreender como determinadas correntes de pensamento estruturam seu discurso com elementos que vieram do campo religioso. No fundo, o que estamos fazendo, seguindo Danièle Hervieu-Léger, é analisar como, na modernidade, a religião deixa de ser o único gerador de sentido, perde seu monopólio e, agora, qualquer outra esfera pode gerar automaticamente o sentido da vida, de uma maneira tão forte e coerente que exija o sacrifício e a entrega da própria vida.

E como o marxismo abordou o tema religioso? Fazendo uma revisão de Marx (mais

além da frase fácil “a religião é o ópio do povo”), ver-se-á que Marx, constantemente, recorre a metáforas teológicas (como explica Dussel), e tem a certeza de que a religião pode ter um papel decisivo na sociedade (LÖWY, 1996, p. 7). Neste sentido, Marx já havia assinalado em *Los Grundrisse*, vários anos antes de Weber, a relação próxima entre o protestantismo inglês e holandês e a acumulação de capital.

Por sua vez, Engels é quem desenvolve a análise da relação entre religião e luta de classes. Esta aproximação permite-lhe ver a religião como sistema cultural que se transforma segundo os diferentes momentos históricos. Desta maneira, poder-se-á vislumbrar o caráter dual do fenômeno religioso, tanto seu papel legitimador da ordem como sua potencialidade crítica, de protesto e revolução, segundo as circunstâncias sociais.

Dentro dessa perspectiva, Engels faz um paralelismo entre o cristianismo primitivo e o socialismo moderno, afirmando que: a) os dois movimentos não são criação de líderes e profetas, mas de movimentos de massa; b) são movimentos que sofreram perseguição, opressão e cujos membros foram perseguidos pelas autoridades; c) propunham a libertação da escravidão e da miséria (LÖWY, 1996, p. 9). No entanto, Engels não deixa de sublinhar que existe uma diferença entre os movimentos, diferença esta centrada no fato de que o cristianismo primitivo tem as esperanças colocadas no além, enquanto o socialismo está enraizado no mundo.

É evidente que o sistema de Engels não lhe permitiria explicar um acontecimento como o Cristianismo de Libertação na América Latina, mas, em todo caso, segundo Löwy, o que importa é que graças a seu enfoque de classe, ao analisar a religião, permite ver nela sua potencialidade para o protesto, o que abre as portas para uma nova aproximação. Para Löwy, são outros autores de tradição marxista (como Block e Goldman) que permitirão compreender melhor o fenômeno. São eles que, a seu entender, aportarão o lado potencial da tradição utópica judaico-cristã, indispensável para compreender o caso latino-americano.

Ernest Block é, segundo esse autor, o primeiro marxista que mudará radicalmente o enfoque sobre o religioso, atribuindo-lhe a possibilidade de que, em sua forma de rebelião, apareça como uma maneira de utopia, uma rica expressão do “princípio de esperança”: a interpretação dos evangelhos, em Block, se fará por meio da lógica “nem César nem Cristo”,

que abre duas novas dimensões: um ateísmo religioso e uma teologia da revolução. No primeiro caso, só um ateu pode ser bom cristão e vice-versa, e, no segundo, Block propõe uma interpretação milenarista do marxismo, na qual a busca do “reino da Liberdade” tem uma carga escatológica (LÖWY, 1996, p. 7).

De sua parte, Goldmann interessa-se também pelo valor moral e humano da tradição religiosa, e tem uma aproximação muito rica ao tema, associando a religião não somente aos interesses de classe, como explica Löwy, mas também à condição existencial. Em seu trabalho, é interessante a comparação entre fé religiosa e fé marxista: as duas têm um rechaço ao individualismo puro e uma crença em valores transindividuais. A diferença é que, para a primeira, existe um fator supra histórico na transcendência religiosa, enquanto para a segunda existe mais um fator supraindividual da fé (LÖWY, 1996, p. 17).

Desta forma, em Goldmann, é o conceito de fé que oferece uma nova aproximação ao tema da relação entre o marxismo ateu e a crença religiosa.

É aí que situamos o pensamento de Che. O marxismo que proclama Che estará alimentado fortemente dos elementos de “fé marxista” (fé na Revolução); utopia e princípio de esperança, interpretação milenarista e escatológica da história, em que a busca do Socialismo será muito similar à busca do reino de Deus. Por esse motivo é facilmente explicável que as diferentes ideias de Che tenham impacto no grupo de cristãos bolivianos dos anos 60, e, particularmente, em alguém com a personalidade e fé mística de Néstor Paz.

Segundo Löwy, os pontos de intersecção da corrente marxista e do cristianismo latino-americano serão:

1. Como havia apontado Goldmann, as duas rechaçam o individualismo como base fundante da ética e criticam a visão de mundo individualista. Religião (Pascal) e socialismo (Marx) compartilham a fé nos *valores transindividuais*.
2. As duas consideram (embora com claras diferenças), o pobre como vítima de injustiça.
3. As duas são *universalistas*. Internacionalismo ou catolicismo vão neste sentido, são doutrinas ou instituições em que o que importa é um reino humano baseado em elementos que vão mais além das raças, grupos étnicos ou nações.

4. As duas dão um importante valor à *comunidade*, e criticam a fragmentação, alienação e competição individual da vida social moderna.
5. As duas fazem *críticas ao capitalismo* e às doutrinas econômicas do liberalismo.
6. As duas têm esperança em um futuro reino de *justiça e liberdade, paz e fraternidade entre a humanidade* (LÖWY, 1996, p. 69).

Esses serão alguns dos elementos em que comungarão tanto o discurso de Che, que chega à Bolívia nos 60, como o cristianismo de determinados jovens militantes em busca de uma opção política efetiva.

Em direção a uma afinidade entre as duas correntes

Finalmente, voltamos à inquietude inicial: por que essas duas correntes de pensamento se encontram com essa força? Uma das explicações pertinentes é a que propõe Löwy, ao dizer que, nos 60, na América Latina, deu-se um processo de “afinidade eletiva” entre o marxismo e o cristianismo. Para Löwy, a afinidade eletiva” é

um tipo muito particular de relação dialética, que não é redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação que pode ir até a fusão (LÖWY, 1988, p. 13).

Essa maneira de conceber o conceito é sumamente útil para compreender o fenômeno da religião e da política na América Latina, e, em particular no caso boliviano, da guerrilha de Teoponte. Acreditamos que na Bolívia deu-se um processo de “afinidade eletiva” entre o pensamento de Che e um grupo de cristãos (particularmente Néstor Paz), que deu como fruto o que logo se compreenderá como o Cristianismo de Libertação, fusão que se baseia “em uma matriz comum de crenças políticas e religiosas (LÖWY, 1996, p. 36).

Conclusões

No decorrer do artigo tentamos mostrar os elementos, em Che, que têm uma semelhança com uma linguagem religiosa. Reiteramos que nossa hipótese não propõe que Che planteie uma nova religião, mas que existem elementos que, anteriormente, haviam sido considerados somente como religiosos, e hoje já não aparecem como patrimônio da religião, podendo manifestar-se em diferentes esferas da vida social. Desta maneira poder-se-ia fazer similares aproximações com o discurso publicitário, o neoliberal, o político etc. Por último, por que convergem dessa maneira a proposta de Che e a de certo cristianismo na Bolívia? É evidente que a “estrutura de crença” é a mesma nas duas esferas, tendo alguns elementos em comum, que permitem que, em algum momento dado, se produza um “coquetel”, que dê como fruto um novo discurso, dando novo significado aos elementos das anteriores propostas, com uma nova configuração que dá sentido às ações.

Compreendemos, dessa maneira, que para Néstor Paz ir à guerrilha havia sido uma “missão religiosa”, como a de tantos outros que participaram nas ações militares de Teoponte.

Mas, finalmente, qual a importância, para a Bolívia, próxima do ano 2000, analisar esses temas? Não é somente o achado dos restos de Che, trinta anos depois de sua morte, que o coloca novamente no centro do debate. Acreditamos que é importante voltar a analisar pessoas que estruturaram a vida de centenas de jovens bolivianos há alguns anos, ainda mais quando muitos deles são hoje parte ativa do poder. Talvez nos anos 70 esteja o germe do que hoje estamos vivendo; as ambições e as frustrações de uma geração que quis ser e morreu na intenção.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, v. 12, n. 1, p. 3-21, 1971.

BOURDIEU, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, v. XII, p. 295-334, 1971.

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

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana; Ed. Políticas, 1977a.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977b.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977f.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos y discursos*. La Habana: Ed. Políticas, 1977h.

HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

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. Paris, Albin Michel, 1997. p. 361-381.

HERNAUX e GANTY. *Sociologie des Groupes Chrétiens Contemporains*, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1977.

HIERNAUX, Jean Pierre ; REMY, Jean. «Sociopolitical» and «carismatic» symbolics: cultural

change and transaction of meaning. *Social Compass*, v. 25, n. 1 p. 145-163, 1978.

HIERNAUX, Jean Pierre. *L'Institution Culturelle II, Méthode de description structurale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1977.

HIERNAUX, Jean Pierre. *De l'objet religieux aux symboliques sociales — une préfiguration sous forme de viatique*. Document de travail, oct. 1992.

LÖWY, Michael. *El pensamiento del Che Guevara*. México: Siglo, 1973.

LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie, le judaïsme libertaire en Europe centrale*. Paris: PUE 1988.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Ed. Cortez, 1991.

LÖWY, Michael. «*Religion, politique et violence: le cas de la Théologie de la Libération*». *Lignes*, n. 25, 1995.

LÖWY, Michael. *The war of gods, religion, and politics in Latin America*. London: Verso, 1996.

PAZ ZAMORA, Néstor. carta de Néstor Paz. In: ASSMANN, Hugo (ed.). *Teoponte, una experiencia guerrillera*. Oruro: Ed. CEDI, 1971. p. 163-167.

PAZ ZAMORA, Néstor. Carta a sus padres. In: ASSMANN, Hugo (ed.). *Teoponte, una experiencia guerrillera*. Oruro: Ed. CEDI, 1971. p. 170.

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.

PAZ ZAMORA, Néstor. *Cartas a Cecilia*, Diario de Campaña. Santa Cruz: Ed. El Pais, 1995.