

Caer es levantarse: ¿qué mueve a las hermandades armadas?

*Rafael José Archondo Quiroga*¹

Resumen

Numerosos investigadores se han preguntado cómo una doctrina que predica el amor hacia los enemigos pudo haber llevado a sus convencidos a tomar el camino de la guerrilla. Si bien no fue el contingente más copioso, los cristianos embarcados en grupos armados en América Latina asumieron un papel notorio. En este artículo intentamos desentrañar los pasos del ciclo de conversión que llevó de la Biblia a las balas. Si bien estos tránsitos personales han sido explicados por sus autores y vienen acompañados de una larga lista de justificaciones, este documento indaga en aspectos que aún no fueron tomados en cuenta, como las circunstancias concretas en las que se dieron los saltos. Acá se ensaya una historia transnacional que revisa con cuidado las vías de interconexión entre movimientos políticos como la Democracia Cristiana y las hermandades armadas que surgieron entre 1959 y 1992. El énfasis en Bolivia es otro hecho a resaltar.

Palabras clave: Socialismo cristiano, guerra de guerrillas, Teología de la Liberación, Guerra Fría, violencia revolucionaria.

¹ Posdoctorante del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), beca Conahcyt (2022-2025). Especialización en Historia de América Latina. Coautor de *Sobre un Barril de Pólvora. Biografía de Hernán Siles Zuazo* (2022) y *Salir del Paso. Tres décadas de Violencia revolucionaria en Bolivia (1967-1997)* (2023). hparlante@hotmail.com

Abstract

Many scholars have asked their selves how a doctrine like Christianism, which preaches about love to your enemies, can be used to convert and convince persons, who are willing to use radical violence against other fellows allegedly compromised with an inhuman social system. This was the case in Latin American, where some groups of priests and his followers embraced the armed struggle for a social reform. How can it be possible a convergence between bibles and bullets? This article will try to explain the processes of conversion from devoted Christians to armed fighters. In this endeavor, we research on the links between political movements like Christian Democrats and Marxists movements in Latin America.

Keywords: *Christian Socialism, Guerrilla Warfare, Liberation Theology, Cold War, revolutionary violence.*

Varios guerrilleros cristianos o católicos acompañaron diferentes proyectos políticos de poder con resultados letales. Su compromiso con los ideales de justicia pareció empalmar bien con los evangelios, aunque, al apelar a las armas, surgieron ciertas tensiones en su compromiso. En este artículo se revela que, lejos de desalentar a la violencia, la religión puede ser la mecha que preceda armónicamente al estallido. Dicho de otro modo, el cristianismo como ideología estaría lejos de inhibir la implantación deliberada de dolor o daño. En América Latina hubo cruzadas, y no todas eran solo marxistas².

Introducción

Michael Northdufter nació en la ciudad de Bolzano, Tirol del Sur, Italia, el 10 de abril de 1961. Murió, sin haber cumplido aún los 30 años, en la ciudad de La Paz, el 5 de diciembre de 1990. Tres amigos suyos, Ludwig Thalheimer, Ruth Volgger y Andreas Pichler, quisieron entender sus pasos apurados; el último de ellos llegó incluso a dedicarle un documental (Pichler, 2008). Otro connacional suyo, Paolo Cagnan (1997), le dedicó un libro en

² Rafael Archondo.

el que le adjudica el rango de comandante y el sobrenombramiento de *Gonzalo*. Aquí se ensaya una mirada desde el lugar donde descansa su cuerpo.

Michael o Miguel tuvo dos estaciones en su recorrido vital. Primero se alistó para ser sacerdote y luego para ser guerrillero. ¿Son compatibles estas dos ardientes vocaciones?

Este artículo persigue su doble itinerario de conversión. Así, aquí, a través de una narración en primera persona –el diario del guerrillero, que concluye con su muerte en diciembre de 1990, fue recuperado de su computadora por Cagnan, y forma parte de su publicación de 1997 bajo el título "El diario de Miguel"– y sus cartas (Cagnan, 1997), y desde la academia, se aspira a dilucidar cómo un ser humano pasa de la Biblia a las balas. En el camino se busca explicar también qué rol juega la convicción religiosa en el seno de un proyecto armado de índole política. Si bien la muestra es pequeña (un individuo), reúne la intensidad de un combate fulminante y una condensación espiritual e intelectual pocas veces accesible al ojo del investigador.

Para alcanzar la meta trazada, este texto discurre por cuatro antesalas necesarias que permitirán una cascada fértil de 15 conclusiones. La primera es la actual arquitectura política de la Iglesia católica, un mapa de urgencia sobre la forma del poder eclesial. La segunda es una sinopsis histórica del catolicismo en América Latina en su interacción con Europa. Ambos senderos nos abren paso a la ruta seguida por Miguel desde que dejó el colegio secundario en Bolzano. En tercer lugar, se hace un repaso documentado de las relaciones entre la Iglesia y la política radical armada. Ello reflejará la atmósfera que rodeó a nuestro joven tirolés en su proceso de politización. Por último, se hará una inmersión puntual en las páginas del diario en cuestión. La suma de las cuatro incursiones dará pie a las prometidas conclusiones, que terminarán de situar lo religioso dentro de lo político-militar y viceversa.

En este artículo se aspira a responder al siguiente ramillete de preguntas: ¿Quién manda en la Iglesia católica?, ¿qué papel juega en esta institución el clero de origen europeo al que Miguel quiso pertenecer?, ¿qué efecto tuvo y tiene el cristianismo en la praxis guerrillera?, ¿de qué manera se pasa de la Biblia a las balas?, o, formulado de otra forma, ¿cómo se produce el salto de la evangelización al atrincheramiento insurreccional?

Arquitectura política de la Iglesia católica

De acuerdo con los datos recolectados por el centro estadounidense de investigaciones conocido como Pew³, en septiembre de 2023 los cristianos conformaban el 31,6% de la población mundial. Por encima de los seguidores del islam (25,8%), posiblemente sostienen incluso ahora el culto religioso mayoritario en el mundo. Dentro de ese tercio global cristiano, los católicos son el 13,2% del conjunto planetario.

Estas cifras nos muestran que más de la mitad de los llamados cristianos no son católicos. Como ya se ha señalado con insistencia, y hasta con alarma por parte del clero oficial, las llamadas Iglesias de reforma o evangélicas han venido creciendo a expensas de la grey católica. Está demostrado que la mayor cantera de fieles de aquellas está precisamente en la población que profesa el catolicismo. Los cultos alternativos suelen poseer estructuras más dinámicas y descentralizadas que, como ocurre, por ejemplo, en el Brasil, se inclinan más por la acción política directa.

La caída del porcentaje del 90 al 72 en la cantidad de católicos dentro de las sociedades latinoamericanas entre 1910 y 2010 (Pew Research Center – PRC) sería justamente una muestra de la enorme pujanza de las Iglesias protestantes o evangélicas que, por ejemplo, en Guatemala (ProDatos, 2023) han conseguido un porcentaje casi igual de seguidores que la membresía católica (42% frente a 45%).

Veamos ahora rápidamente la colocación específica de la población católica de América Latina a fin de ir cumpliendo con las promesas de este artículo. De acuerdo con la misma fuente de datos, el PRC, en 1910 los latinoamericanos éramos el 24% de los católicos del mundo, que en ese año ya sumaban 71 millones de personas. Los católicos europeos representaban una cantidad mayor: eran la primera mayoría de esta confesión, con un 65% de presencia.

Un siglo más tarde, y siempre según el PRC, en 2010, y ya con 425 millones de seguidores de la Iglesia vaticana, los latinoamericanos conformábamos el 39% de la feligresía católica, para entonces ya el segmento

3 Pew: palabra inglesa que designa el banco de una iglesia, es decir, el sitio físico donde se realiza la oración.

mayoritario, por encima de Europa (24%). Si bien el incremento notable de católicos latinoamericanos les permitió prácticamente duplicar en número a los europeos, el verdadero salto demográfico se dio en el África subsahariana, donde su participación mundial entre los católicos pasó del 1% en 1910 al 16% cien años más tarde.

En ese contexto, si se suma a los católicos del llamado Tercer Mundo o de los países en vías de desarrollo, hoy en la Iglesia católica estos constituyen un 67% de los fieles. En otras palabras, en un lapso de un siglo se ha producido un vuelco demográfico de claras implicaciones culturales, que resultará relevante para este recorrido. El porcentaje se ha invertido: del predominio europeo a inicios del siglo XX se ha pasado a la supremacía de los fieles que habitan en los otros continentes⁴.

Solo tres años después de la oficialización del vuelco descrito, en 2013, el Vaticano eligió a un papa nacido en Argentina, el primer pontífice no europeo desde su puesta en vigencia como institución. Sin embargo, sobre la elección del papa Francisco, es fundamental apuntar que, pese a las primeras impresiones, el actual líder de la Iglesia católica no representa a los feligreses, sino al clero. He aquí el segundo dato vital para entender al sacerdocio como un actor político contemporáneo.

En el mundo hay hoy aproximadamente 277 mil clérigos católicos de oficio (David Cheney, 2024). Tras una revisión de esta importante base de datos, descubrimos que en contraste con las proporciones demográficas aportadas antes por PRC (2010), los países con más población católica no necesariamente aportan la mayor cantidad de vocaciones. Por ejemplo, la India, un país irrelevante para el catolicismo en términos de número de fieles, es el sexto en el mundo por cantidad de sotanas, por encima de Alemania, Brasil y México, considerados los colosos de este culto.

Como se sabe, la Iglesia católica como estructura de poder está gobernada formalmente por el llamado Cónclave, que desde 1379 está conformado

4 Siempre según el PRC (2010), los católicos latinoamericanos son los únicos del mundo que aparecen como clara mayoría en su espacio territorial continental. En 1910 eran el 90% de la gente en la región; cien años después, el 72%. En ningún lugar el mundo el catolicismo cuenta con esta especie de unanimidad, aunque, como se observó, su número esté reduciéndose gradualmente.

por los cardenales, todos ellos nombrados por los sucesivos papas. En una especie de bucle democrático, los purpurados tienen la misión de elegir entre ellos al nuevo sumo pontífice. Así, resulta que los papas anteriores terminan siendo los electores indirectos, es decir, ya fallecidos, de sus sucesores. Se trata de decisiones con un eco prolongado.

Conozcamos también los números del Cónclave, la cúpula de esta institución. Es sabido que se queda con el mando vitalicio de la Iglesia quien concentra dos terceras partes de los votos cardenalicios. En el Cónclave que tomó la decisión histórica de elegir al primer papa no europeo en 2013, se reunieron 115 cardenales (quedan excluidos de este proceso los que superaban entonces los 80 años de edad).

Resulta ilustrativo revisar la composición del Cónclave a partir de las nacionalidades de sus integrantes. En contradicción con los datos demográficos previos, en 2013, del total de 115 cardenales y de acuerdo a la información oficial, 60 provenían de Europa. Entre los 13 latinoamericanos, Jorge Bergoglio terminó ascendiendo al trono de Pedro. Esto solo pudo ser posible porque recibió el respaldo de sus pares de los países en desarrollo, pero sobre todo del clero europeo, que forma el 52% del Cónclave.

En esta investigación preliminar, que sirve para introducir los aspectos centrales de este artículo, en la tabla adjunta cruzamos los números internos de la composición por nacionalidades del Cónclave con los de la cantidad de sacerdotes en el mundo, registrada por el analista David Cheney. La coincidencia de cifras es llamativa, y permite conferirles veracidad a ambas fuentes consultadas. Así, Europa tiene el 52% de los cardenales y el 49,9% de los curas del planeta. Los más de 63 mil religiosos latinoamericanos de oficio conforman el segundo grupo y constituyen el 16,6% del total. En el Cónclave están representados por un 11% de los cardenales electores. Las diferencias entre ambas columnas son pequeñas.

La información más llamativa es que la mitad de los curas del mundo son europeos, mientras ese origen solo está presente en el 24% de los católicos de la Tierra.

Hemos confirmado entonces la sobrerepresentación del Viejo Mundo sobre el Nuevo cuando se habla de las palancas de poder y decisión. Solo hay dos posibles respuestas para explicar este desequilibrio: el llamado Tercer

Mundo no alberga tantas vocaciones sacerdotales como le correspondería por su peso demográfico o que los centros académicos de formación y preparación eclesiales operan con un sesgo que privilegia a los aspirantes de Italia, Estados Unidos, Polonia, España o Francia (los países con mayor cantidad de religiosos profesionales).

En síntesis, la Iglesia católica como cuerpo social tiene un 39% de seguidores asentados en América Latina y un 64% que habita los países en desarrollo (y que incluye a aquellos). Es, por tanto, en su base puramente demográfica, una institución que, pese a su origen, dejó de ser predominantemente europea en el lapso del último siglo.

En contraste, el clero, es decir, su cuerpo de autoridades, está formado mayoritariamente por sacerdotes, y también por obispos o cardenales, que nacieron en Europa, los Estados Unidos o Canadá. Esos segmentos jerárquicos constituyen el 69% del poder de decisión, reflejado en el Cónclave, que es el gobierno colegiado de la Iglesia católica en el mundo.

En otras palabras, pese a que la Iglesia católica tiene una base laica predominantemente latinoamericana, asiática y africana (solo el 32% de los católicos proviene de Europa o Norteamérica), sus espacios de decisión están controlados por ciudadanos de los países occidentales del norte. En ese sentido, el papa Francisco, con su aún extravagante nacionalidad, no modifica la estructura política de poder de la institución de una manera determinante, y su nombramiento no forma parte de un plan para adecuar la composición del clero a la de los fieles. Una golondrina argentina no hace verano, podría decirse.

Regiones del mundo	Feligreses	Sacerdotes	Cónclave	Papas
Número absolutos	1.078.800.000	277.127	115	266
Europa	24	49,9	52	99,6
América Latina	39	16,6	11	0,3
Asia-Pacífico	12	11,7	9,5	0
África	16	7,5	9,5	0
Norteamérica	8	19,2	17,3	0

Nota: desde la tercera fila las cifras son porcentajes.

Fuente: elaboración propia con base en PRC, 2010; CJ, 2024; datos de El Vaticano.

Esa primera cruz...

Iniciemos ahora el prometido abordaje sinóptico de la historia del catolicismo en la que luego se conocería como América Latina, poniendo énfasis en su rol político, lo cual nos brindará frutos para elaborar las conclusiones.

Como se sabe, su influencia en el continente acompañó el paso de los imperios español y portugués desde aquel señero 1492 del supuesto “descubrimiento”. El hallazgo de un continente situado entre Europa y Asia tuvo que ser entendido muy pronto como un inmenso giro de perspectiva. La posterior caída de Tenochtitlán (1521) y el Cusco (1533) a manos de una extensa coalición de pueblos, impulsada por algunos batallones de europeos provistos de armas de fuego, marcará aún más la dinámica geopolítica del planeta. Iniciado el siglo XVI, los reinos de Castilla y de Portugal accedían a una fuente inesperada de riqueza material. A su vez, la práctica del dominio ultramarino, ya empleada por imperios previos, revalidó su vigencia y prolongación histórica.

A partir de ese momento, pero sobre todo desde que el papa firmó el Tratado de Tordesillas en aquel precoz 1494, el cristianismo empezaba a hacer fortuna como plataforma discursiva, usada para justificar la expansión comercial y territorial sobre las nuevas sociedades a conquistar o someter. Un número aproximado de 60 millones de personas iba a quedar bajo la ensanchada tutela de la Iglesia católica, lo que implicó una súbita duplicación de supuestos nuevos seguidores. Todos los imperios posteriores –el británico, el francés, el holandés, el alemán o el japonés– excluirán a la religión de sus prácticas expansionistas.

Esta convergencia entre el poder político y militar de la Corona y el poder ideológico-religioso del Vaticano daría lugar a un reparto de funciones dentro del Nuevo Mundo. Mientras el rey operaba como fiel de la balanza entre nativos y colonos –agentes económicos en competencia–, el papa enviaba misioneros para asimilar el universo indígena al magma colonial en cierres. Al enriquecimiento acelerado de los recién llegados y el consiguiente despojo de los habitantes originarios le siguió la evangelización, ordenadora simbólica del nuevo contexto. Bajo el hecho consumado de la fundación y expansión de las ciudades y los puertos,

la Iglesia se encargaba de erigir los campanarios, traducir la Biblia a los idiomas nativos y darle sentido a una sociedad que, si bien preservaba sus rasgos principales, empezaba a sentir las emanaciones de un nuevo poder externo y ajeno, aquel que solo había derribado a las cúpulas de los imperios americanos vencidos para reemplazarlas de inmediato por directorios nombrados desde Madrid o Lisboa.

A diferencia del portugués, el inglés o el francés, el imperio español o castellano optó por asentar su supremacía sobre los territorios en los que antes de su llegada ya se habían edificado y consolidado las grandes civilizaciones americanas (Lange *et al.*, 2006). La lenta transición hacia el orden virreinal implicó un resignado y oportunista reconocimiento de la nobleza mexica e incaica, un *modus vivendi* negociado con los pueblos aliados (tlaxcaltecas o chancas, según el caso), y la entronización matizada y acomodaticia del cristianismo como ideología tutelar de aquel entramado multiétnico emergente.

La *pax* castellana encontró cierta estabilidad a partir de un pacto tácito por el cual las comunidades indígenas conservaban su vocación agrícola y sus propiedades, pagaban tributo, sostenían su organización política local, dotaban de mano de obra a la minería y permitían que los europeos organizaran la infraestructura de transporte y de comercio con la metrópoli. Así, los caciques convalidaban su poder en el plano microsocial, dejando al virrey el diseño de las grandes líneas transcontinentales. La técnica social y económica que fue naciendo de esta primera fricción entre los dos continentes, ahora vecinos conexos, dio lugar a un imperio que alcanzaría a vivir hasta 1898, año en el que España resultó en una guerra con los Estados Unidos y por la que perdió en solo ocho meses sus últimas posesiones ultramarinas: Cuba, Puerto Rico, Guam y las Filipinas.

Este rápido recuento nos ayuda a entender el rol que jugó la religión en la construcción de las nuevas sociedades coloniales. Desde inicios del siglo XIX, las instituciones de la Corona fueron rápidamente reemplazadas por Estados republicanos, veinte en total hasta 1903, cuando Panamá emergió con la última bandera latinoamericana. Mucho había cambiado, pero la Iglesia católica seguía ahí, casi intacta y gozando de mejor salud que la replegada Corona.

Las Iglesias nacionales

La participación de numerosos sacerdotes en el bando patriota o nacional afianzó la influencia católica, que terminó hábilmente disociada del poder virreinal declinante. En esas primeras décadas del siglo XIX, la Iglesia católica buscó contener la influencia del liberalismo en la región: un producto de la Revolución francesa que había trastocado el orden europeo y, por consiguiente, también el americano.

Dado que el liberalismo se expresó mediante partidos políticos y concurreció a las elecciones agitando ideas anticlericales, el modo de contrarrestarlo fue precisamente organizando a los civiles o laicos en formaciones similares. Así nacieron en casi todos los países los partidos conservadores, alineados en defensa de las tradiciones y “las buenas costumbres” (Bray, 1967).

Mientras que los liberales afrancesados inflaban las velas de la *leyenda negra* y de su consiguiente hispanofobia, los conservadores abogaban por el ideal de una América Latina supuestamente llena de cultura y generosidad en contraste con la Angloamérica técnica, cruel y civilizadora, que amenazaba con expandirse por el Caribe y Centroamérica junto con sus plantaciones extensivas y sus esclavos africanos. Los conservadores lo eran porque buscaban preservar la herencia española, que consideraban más valiosa y virtuosa que los valores emergentes de la revolución industrial británica y las licencias morales de la Francia postrevolucionaria. A partir de ese momento, en la ya llamada América Latina, el cordón umbilical entre el clero y la política no hizo otra cosa que reforzarse.

En los hechos, la religiosidad, junto al idioma, fue el elemento diferenciador entre el norte y el sur de América. Quizás por eso cuando el filibustero estadounidense William Walker consiguió jurar a la Presidencia de Nicaragua en 1856, primero tuvo que convertirse al catolicismo como garantía de que los valores tradicionales implantados en la colonia no mudarían totalmente de faz (Scroggs, 1905). El efímero Gobierno de Walker concluyó meses después, aplastado por una vasta coalición armada organizada en su contra por todos los Gobiernos centroamericanos, los que, a su vez, contaron con el respaldo financiero y logístico del magnate ferrocarrilero estadounidense Cornelius Vanderbilt. La batalla por Nicaragua (1855-

1860) tuvo lugar en el preámbulo de la guerra civil en los Estados Unidos; en ese contexto, fue la primera y quizás única derrota de los confederados del sur fuera de su territorio. Como ha probado Gobet (2013), la batalla por Nicaragua fue también el nacimiento de la identidad latinoamericana, deliberadamente edificada en oposición a los Estados Unidos. El catolicismo formó parte central de esa identidad continental.

En su pugna con los conservadores, los liberales latinoamericanos buscaron desmantelar el nexo medular de la existencia colonial de tres siglos, el lazo de cooperación entre la Iglesia católica y el Estado. Esa separación solo se podía materializar montando un sistema de instrucción pública que expandiera una nueva mentalidad entre niños y jóvenes. La pelea era principalmente cultural. Se desataron entonces las luchas en favor y en contra del divorcio, del voto femenino, de la expansión de los oficios liberales y de las libertades íntimas asociadas al noviazgo, a la vida sexual, al matrimonio y a la crianza de los niños.

Cada país americano vivió el choque entre conservadores y liberales de modos diferentes. En Nicaragua hubo una guerra civil; en México, una invasión extranjera; en Colombia, una violencia incesante y en la Argentina, una pugna entre civiles y militares. En todos los casos, el poder de la Iglesia se expandía o reducía según los humores del público, el electorado y las familias. El sacerdocio, lejos de recluirse en los templos, ejercía su influencia, pugnaba por cada ley y hacía sentir el peso de su dilatada presencia dentro de la sociedad.

En muchos casos, la consigna liberal de enterrar la herencia colonial española llevó a los Estados latinoamericanos a despojar a las comunidades indígenas de sus tierras, todas ellas amparadas por los títulos reales hispanos, como ocurrió en México, Perú o Bolivia, o, peor aún, a ocupar violentamente vastas superficies territoriales que no habían sido conquistadas por los europeos, como sucedió en Chile y Argentina con la Araucanía y la Patagonia en la década de 1870. Estas incursiones latifundistas o bélicas se hicieron en abierto rechazo a la Iglesia y bajo los preceptos de una especie de darwinismo social al uso. Perry (1980) y Garret (1985) estudiaron con rigor este proceso que llevó a Chile y Argentina a llegar concertadamente hasta la Antártida.

La Iglesia social

Con la llegada de la Guerra Fría y la renovación aportada por el Concilio Vaticano II, organizado bajo el papado de Juan XXIII (1958-1963), la situación descrita líneas atrás experimentará un cambio notable. Los católicos latinoamericanos leyeron y tradujeron los cambios señalados por el papa en las cumbres episcopales de Puebla y Medellín. El estricto latín de la ritualidad previa sería entonces reemplazado por la sonoridad diversa de las lenguas populares. A los gestos empáticos le seguiría una readecuación de la doctrina. Aquella fue una transformación sostenida de la Iglesia católica latinoamericana.

Gerhard Drekonja (1971) sostiene que, en la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia pasó de ser una fuerza estabilizadora a convertirse en un fermento revolucionario. Entre la fundación de Acción Católica por el Papa Pío XII y la modernización del clero a partir de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos, conocida como CELAM, en 1968, los sacerdotes ingresaron de lleno a la vida pública de los países. El cura que mejor representa este giro fue el colombiano Camilo Torres, quien después de estudiar en la emblemática Lovaina, se incorporó como docente en Sociología en la Universidad Nacional de Bogotá. Antes de unirse al Ejército de Liberación Nacional (ELN), donde murió en combate en 1966, Torres trabajó para el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).

En una primera fase, la nueva influencia citada derivaría rápidamente en la formación de partidos demócrata-cristianos. Algunos de ellos se forjaron, como en Chile, a partir de las semillas sembradas por los sacerdotes españoles seguidores de la Falange creada por José Antonio Primo de Rivera. En un inicio, el grupo fundador de la Democracia Cristiana (DC) adquirió allí el mismo nombre: Falange. Luego mudó de denominación para evitar una implicación con el fascismo, caído en desgracia tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial.

El crecimiento de la DC se produjo principalmente en Chile, Perú, Ecuador, Venezuela y varios países de Centroamérica. Sin embargo, el ejemplo a emular se irradiaría sobre todo desde la Italia de la postguerra, pero también desde la España franquista o la Alemania de Konrad Adenauer.

La DC chilena

La victoria electoral del chileno Eduardo Frei Montalva en 1964 podría ser considerada como el primer fruto de este esfuerzo colectivo. Este ejemplo ayuda a entender muy bien cuál era el discurso demócrata cristiano del momento. Frente a la seducción ejercida por la Revolución cubana (1959) entre los jóvenes, el PDC formulaba una tercera posición, es decir, ni capitalismo ni comunismo. La consigna de Frei era precisamente “una revolución en libertad”. De ese modo se aspiraba a expandir la justicia social, pero sin terminar convalidando el marxismo que había sido adoptado en La Habana a partir de 1961.

Es vital recordar que fue durante el Gobierno demócrata-cristiano de Chile que se dio inicio a la reforma agraria y que en 1973 el PDC se convirtió en la piedra fallida de salvación de la Unidad Popular (UP) de Allende. Solo días antes del golpe militar encabezado por el general Augusto Pinochet, el frente de izquierda que gobernaba con Allende había terminado aceptando que se invitara a la DC a formar parte del gabinete. Con ello se tenía la esperanza de frenar un derrocamiento por la fuerza. Quedaba claro que, para las fuerzas convencionales, solo los demócrata-cristianos eran reconocidos como socios válidos dentro de la radicalizada izquierda chilena, lo cual la sitúa como una auténtica fuerza de centro (Goldberg, 1975).

Sin embargo, el hecho de que la campaña de Frei se haya desplegado demonizando a Salvador Allende y que este haya ganado la presidencia en 1970, radicalizando las reformas, establece un segundo hito en este recorrido. En el país más escrutado durante la Guerra Fría en ese momento, demócrata-cristianos y marxistas se enfrentaban dentro del mismo terreno de interpellación ideológica. Su zona de disputa era sin duda el conformado por las nuevas generaciones de latinoamericanos. Muchos de esos jóvenes se habían educado con las ideas de sus profesores jesuitas en colegios y universidades, pero más adelante caerían seducidos por las pancartas del *Che* Guevara. Drekonja (1971) revela que ya desde 1962, desde la revista chilena *Mensaje*, dirigida por el sacerdote belga Roger Vekenau, asesor del Gobierno de Frei, se planteaba que los cristianos debían establecer un diálogo con el marxismo.

La polarización política que vino a continuación puso a los seguidores de Frei contra la pared. El sistema reaccionaba con violencia mediante un golpe de Estado, pero lo había hecho para provocar la caída de Allende, no de Frei. Con ello, el péndulo político chileno ostentaba dos puntas: la derecha del general Pinochet y la izquierda del presidente derrocado. El PDC quedaba suspendido en medio del choque. Si bien Frei rechazó rápidamente las acciones de la Junta Militar, su permanencia en el país, es decir, el no haber sido exiliado, lo hizo ver como un “tibio”. La juventud radicalizada viró así casi por completo hacia Cuba y sus comandantes barbudos.

El cristianismo socialista

Las escisiones de los partidos demócrata-cristianos desde sus alas juveniles se hicieron frecuentes en América Latina. A inicios de los años setenta y solo tres años después del asesinato del *Che* Guevara en Bolivia, arrancó un proceso de radicalización acelerado por los resultados aparentemente insuficientes arrojados por el Gobierno de Frei Montalva. Se trató de un viraje a la izquierda que no siempre se apegó al marxismo ortodoxo, sino que incluso buscó renovar el cristianismo.

En Bolivia el PDC se escindió y dio lugar al PDC Revolucionario, integrado por la rama estudiantil del partido. En Chile, el PDC –que se encontraba en la oposición amable a Allende– también vio salir de sus filas a una vertiente que adoptó el nombre de Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), que luego formó parte de la Unidad Popular (UP) dirigida por el Presidente socialista. En la Argentina, un grupo destacado de sacerdotes se dio a conocer como “tercermundista”, haciendo familiar el término. De pronto, lo que parecía imposible, ocurrió. Las campañas abiertamente anticomunistas promovidas desde varios grupos de la Iglesia chocaron con militantes que empezaron a enarbolar simultáneamente las banderas de Cristo y del *Che*. Durante una década, la reflexión social se colocó en el centro de parroquias y catedrales y dio lugar a la llamada Teología de la Liberación, cuyos epicentros fueron Perú, Brasil y Centroamérica.

En su libro *La política como opción de vida* (2021), el dirigente político y excanciller de Bolivia, Antonio Araníbar Quiroga, narra en primera persona su politización juvenil: “Mi vocación cristiana era sólida. Mi contacto con la doctrina social de la Iglesia abrió mi corazón, [pasé] de católico ferviente al compromiso de lucha en beneficio de mi prójimo”. Araníbar fue uno de los disidentes de la DC boliviana.

En ese marco, se produjo en Cuba la revolución que derribó al presidente Fulgencio Batista en enero de 1959. El movimiento dirigido por Fidel Castro no profesaba el marxismo. Era producto del nacionalismo tradicional, cuyos precursores fueron Perón en la Argentina, Haya de la Torre en el Perú, Gaitán en Colombia o Vargas en el Brasil. Fidel, su máximo líder, había sido militante del partido ortodoxo dirigido por Eduardo Chibás, aunque su hermano Raúl y su acompañante más cercano, el argentino Ernesto Guevara de la Serna, albergaban fuertes simpatías por las ideas comunistas.

Así, en un contexto en el que los partidos inclinados a las reformas dominaban los escenarios en un combate con factores de poder como la Iglesia y el ejército, irrumpía una revolución caribeña decidida a imponer su sello particular. Educada en el fracaso del Partido de Acción Revolucionaria (PAR) guatemalteco, cuya caída fue presenciada en 1954 por el joven Guevara, más conocido como el *Che*, la dirigencia cubana optó por salvaguardar su continuidad bajo el manto de la Guerra Fría. La Revolución cubana fue así el primer ensayo nacionalista popular latinoamericano que depositó sus esperanzas de mantenerse en el poder en una potencia nuclear como la Rusia comunista.

Portando una voz muy representativa de este periodo, Araníbar (2021) cuenta cómo él y sus compañeros del PDC boliviano se fueron radicalizando. Tras dar la bienvenida de retorno a uno de sus compañeros (Alfonso Ferrufino) de una visita a Cuba, estos jóvenes demócrata-cristianos experimentaban una suerte de conversión colectiva: “Nos sacó el velo. Cambió rotundamente nuestra visión [...]. La Revolución cubana comenzó a resultar insospechada para nosotros, novedosa, digna de copar nuestra atención [...]. Aquello corroboró la idea de que nuestra formación cristiana podía ligarse con el compromiso político. La política como servicio a los pobres,

los necesitados". De allí surgirían en Bolivia el PDC Revolucionario y más adelante, en 1971, el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR).

Pero no solo hubo algarabía. En los hechos, la revolución isleña impulsó el camino de la violencia en la región. Entre 1959 y 1968, el Estado cubano financió la formación de guerrillas desde Venezuela hasta Bolivia. En este último país el foco estuvo encabezado por el mismo Guevara. Los fracasos de esta primera ola llevaron a un ajuste severo. Sin anunciarlo oficialmente, en La Habana se determinó cortar la serie guerrillera y reemplazarla por una diplomacia dirigida a perforar el bloqueo de los Estados Unidos. Había que entenderse con los Gobiernos del área en vez de derrocarlos⁵. Para tener un panorama de lo señalado con respecto a la interrupción del patrocinio a las guerrillas y acerca de las relaciones no confesadas entre Cuba y la Unión Soviética, es útil leer a Robert K. Evanson (1985) y a Anna Samson (2008).

Hasta ese momento, la dirigencia cubana había depositado poca fe en la Iglesia católica. Su interés por cultivar buenas relaciones con Moscú relegó tal posibilidad. Sin embargo, en la década de 1970, tres movimientos guerrilleros que se habían desarrollado muy lentamente (uno de ellos, el nicaragüense, estaba incluso en una fase de silencio), despertaron el interés de La Habana. En El Salvador, Guatemala y Nicaragua, las células insurrectas intercalaban sus combates con lecturas del evangelio.

Es importante explicar brevemente por qué la izquierda centroamericana se aproximó a la Biblia más que otros entornos similares. Todo parece derivar del contexto. En un marco de dictaduras férreas, con fuertes presiones del Gobierno de Estados Unidos para impedir brotes comunistas en la zona y la frecuente ilegalización de los partidos políticos, las parroquias se fueron convirtiendo en los únicos ámbitos de deliberación y libertad de palabra. La arraigada religiosidad de los centroamericanos reforzó la

5 Ya es un consenso entre los académicos que la llegada al poder del general Juan Velasco Alvarado en el Perú provocó un viraje en la política exterior cubana. El respaldo a los grupos guerrilleros se interrumpió y empezó a cultivarse la diplomacia entre Gobiernos progresistas, muchos de ellos dirigidos por militares. Fue también el caso de Ovando en Bolivia. El ELN boliviano, que preparaba la guerrilla de Teoponte, ya no recibió el respaldo cubano y tuvo que cambiarlo por el uruguayo de los Tupamaros.

inviolabilidad de los templos, lo cual permitió que sean los sacerdotes de base, sobre todo en las áreas campesinas, quienes fungieran como garantes de la actividad social. La ya citada fractura interna de la Iglesia entre jerarquías más conservadoras y un clero más inclinado a apoyar los cambios, alentó a configurar tal escenario.

En Nicaragua, la larga permanencia de la dinastía Somoza terminó por soldar a todos los sectores políticos y sociales en un solo frente adverso a la dictadura. Para 1976, en el seno de la guerrilla activa, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), se hizo fuerte una nueva corriente que abogaba por un cambio democrático en el país, dejando atrás el legado marxista leninista de sus fundadores. Conducidos por los hermanos Humberto y Daniel Ortega, los sandinistas se acercaron a la oposición liberal y moderada para tratar un acuerdo de amplia base. En ese momento, diversos líderes eclesiásticos sumaron sus fuerzas al plan para derribar a Somoza. Cuando el tercer sucesor de la dinastía, Anastasio Somoza Debayle, abandonó el país, tres sacerdotes ocuparon los ministerios de Relaciones Exteriores, de Cultura y de Asuntos Sociales: Miguel D'Escoto, Ernesto Cardenal y Edgar Parrales, respectivamente. En un choque frontal con el Vaticano, el trío de curas del gabinete sandinista se negó a renunciar pese a los insistentes pedidos del papa Juan Pablo II. Sobre la participación de los católicos en la Nicaragua sandinista, son útiles los datos recogidos por Eduardo Sánchez Iglesias (2019), que analiza el modo concertado en el que el FSLN llegó al poder en 1979.

Momentos de conversión

En este tiempo, cientos de jóvenes becados por Cuba participaron en cursos de adiestramiento militar. Con la única excepción de México, Gobierno con el que Castro tenía un pacto, estudiantes de todos los confines de América aprendieron a manipular las armas en campamentos instalados para ello en la isla. Muchos de esos nuevos reclutas desertaban de los partidos comunistas, cuyo escepticismo respecto del método foquista era explícito. Otra fuente importante para la leva rebelde fueron las juventudes democrata-cristianas,

que también abandonaban sus partidos para formar parte de la llamada Nueva Izquierda⁶.

Lo interesante para nuestro recuento está en volver a mirar la interacción entre la Biblia y las balas. La Revolución cubana fue un imán para muchos militantes cristianos. Nuestro objetivo está en descifrar cómo personas que creen en los evangelios, en el amor a los enemigos y en el perdón fueron capaces de tomar un arma para internarse en la selva.

El fenómeno no fue masivo, pero sí significativo. Desde el sacerdote Camilo Torres hasta los fundadores de Montoneros en la Argentina, desde los militantes de la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) en Bolivia hasta el MAPU en Chile, muchos jóvenes que habían despertado a la política en las comunidades de vida cristiana se vieron de pronto envueltos en una espiral de violencia.

En su libro *Teoponte: la otra guerrilla guevarista en Bolivia* (2006), Gustavo Rodríguez Ostria titula su capítulo XI como “La cruz y el fusil”. Su primera tesis consiste en señalar que la guerrilla de Teoponte no fue organizada por los seguidores de Cristo. El historiador habla solo de una “convergencia” en el seno de las clases medias radicalizadas. Aclara que dicha radicalización no fue inducida por los guevaristas del ELN, sino que fue parte de una crisis dentro del PDC boliviano.

¿Cómo explica Rodríguez estas conversiones entre las que estaba, desde muy temprano, la de Néstor Paz Zamora? En sus palabras: “Se identificaron con el cambio de estructura y la profecía de que un benefactor reino de Dios iba a establecerse en este mundo, no por medio de la plegaria del rosario en los altares, sino por la fuerza de las armas en el monte”. Más adelante Rodríguez afirma que estos cristianos desconfiaban tanto de la derecha como de los comunistas, y que buscaban el contacto directo con el pueblo, “al cual exaltaban como un sujeto revolucionario y no como objeto de misericordia”. Rodríguez no se ocupa seriamente de este tema, quizás

6 En el debate académico actual, los historiadores suelen llamar Nueva Izquierda a todas las corrientes que simpatizaron con la Revolución cubana en clara oposición a la izquierda clásica comunista y nacionalista. Allí confluyeron anarquistas, trotskistas, socialistas gramscianos, guevaristas y maoístas. Sus críticas se dirigían sobre todo a la burocracia que dependía de las directrices de Moscú.

precisamente por su carácter periférico en la historia que narra. Acá nos proponemos ahondar en el momento de la conversión, que no pudo haber llegado solo mediante un recambio de vocabulario.

Los saldos en el siglo XXI

A estas alturas de nuestro recuento, vale la pena mencionar, así sea solo sucintamente, los desarrollos posteriores a este extraño maridaje entre el cristianismo y el marxismo.

Tras el desaire en 1983 de Juan Pablo II a Ernesto Cardenal, ministro de Cultura de la Nicaragua sandinista, se produjo un repliegue del activismo político de sacerdotes y laicos. La presencia de un papa proveniente de un país gravitante de la órbita soviética (Polonia) y con una postura adversa al marxismo, restó libertad de acción a quienes, desde el clero, buscaban enganchar los sermones con la agitación pública. Pese a ello, el asesinato en 1980 de los sacerdotes Oscar Arnulfo Romero y Luis Espinal, en El Salvador y en Bolivia, respectivamente, selló con sangre la comunión entre luchadores sociales y curas.

Sin embargo, con el derribo del Muro de Berlín, una década después, los incentivos para un socialismo cristiano perdieron peso y energía. Esto es tan evidente que ni siquiera la elección de un papa argentino, con simpatías por el peronismo, consiguió resucitar la peculiar alianza entre católicos y revolucionarios marxistas. El colapso del bloque soviético clausuró por muchos años el diálogo con los cristianos radicalizados.

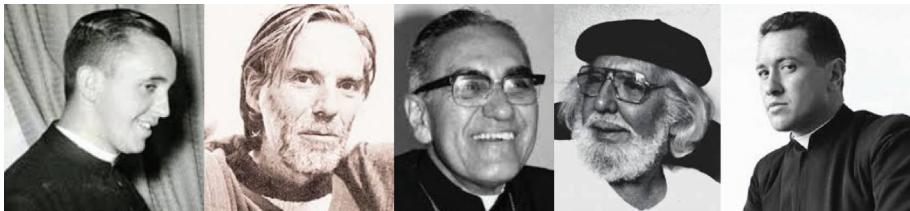
La sensación inicial es que ya en la segunda mitad del siglo XX la Iglesia se había escindido. La jerarquía, asesorada por Joseph Ratzinger, se negó a reconocer los postulados de la Teología de la Liberación, como quedó demostrado durante la visita del papa Juan Pablo II a Nicaragua en 1983. A su vez, los sectores de base del catolicismo popular, agrupados en las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), ayudaron en muchos sentidos a partidos y agrupaciones armadas de izquierda en América Latina. La distancia entre la mayoría de los cardenales alineados con el papa y muchos

sacerdotes de base se agigantó a medida que la violencia se convertía en el método más utilizado por los actores políticos del momento.

En 2019, seis años después de que se iniciara el pontificado del argentino Bergoglio, apareció en las pantallas el largometraje “Los dos papas”, dirigido por el brasileño Fernando Meirelles. El filme muestra un encuentro ficticio entre el Papa Benedicto XVI y el aún entonces arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio. En la cinta, este último llega a Roma para pedir ser cesado de sus funciones mediante un aval que implique instrucciones superiores y se encuentra con un pontífice sumergido en una profunda crisis personal. El alemán se niega a firmarle el cese y le pide más bien que piense en la idea de ser su sucesor en el trono de Pedro. En ese momento de mutua confianza, los dos hombres se administran una confesión recíproca.

Entonces Bergoglio, el futuro papa Francisco y entonces arzobispo de Buenos Aires, expone sus sentimientos de culpa por haber facilitado, a partir del año 1976, que la compañía de Jesús abandone sus proyectos sociales con el fin declarado de proteger la vida de los sacerdotes comprometidos con la obra social y que podrían ser blanco de la represión política de la dictadura. Sin embargo, dos jesuitas que no obedecieron la sugerencia de Bergoglio –Franz Jalics, de origen húngaro, y Orlando Yorio–, fueron arrestados en 1976 y permanecieron detenidos por el Gobierno militar durante cinco meses. En la película de Meirelles se observa un hecho real muy emotivo: Jalics y Bergoglio celebrando misa juntos y fundiéndose en un abrazo de reconciliación. Yorio, en cambio, no perdonó al actual papa y mantuvo la distancia.

La acusación contra Bergoglio giró en torno a la desprotección en que quedaron muchos jesuitas, previamente comprometidos con las comunidades urbanas y rurales más periféricas. En esos años de enfrentamiento, muchos sacerdotes incrustados en la marginalidad social eran vistos como colaboradores de los grupos armados de izquierda. Tras un periodo en el que Bergoglio fue confinado a la ciudad de Córdoba, regresó a la centralidad de la Compañía de Jesús hasta terminar ascendiendo todos los peldaños necesarios para alcanzar el máximo lugar en la jerarquía.



Jorge Bergoglio (Argentina), Luis Espinal (Bolivia), Oscar Arnulfo Romero (El Salvador), Ernesto Cardenal (Nicaragua) y Camilo Torres (Colombia).

La película de Meirelles se basa en hechos, aunque por supuesto juega con la ficción y la comedia. De cualquier modo, nos ayuda a cerrar nuestro recuento e incluir los hechos actuales⁷.

El momento de Miguel

Como si se tratara de un espejo, la vida de Michael Northdufter atraviesa por las cuatro antesalas señaladas en este artículo. En efecto, en septiembre de 1980 el joven tirolés decidió seguir su vocación religiosa y se matriculó con 19 años de edad en el instituto misionero Mill Hill en Londres. Dos años después se movió a los Países Bajos. Allí fijó su residencia como aspirante al clero en la ciudad fronteriza de Rosendaal, en el límite con Bélgica. La mudanza se debió a su interés por una materia en particular: Teología de la Liberación (carta del 13 de enero de 1982, en Cagnan, 1997). En septiembre de ese mismo año, Northdufter tomó un vuelo hacia Bolivia. El 4 de marzo

7 En la última escena, el papa alemán y el papa argentino disfrutan de la final del campeonato mundial de fútbol de 2014, que enfrenta a sus dos equipos en el Brasil. Es quizás el modo en el que el director subraya el carácter ficticio de toda la trama. Sin embargo, para el espectador queda claro que Bergoglio estuvo muchos años atormentado por los sentimientos de culpa, nacidos en uno de los episodios más angustiosos de la vida de cualquier ser humano. Quizás con esa base, el papa Francisco se acercó a los Gobiernos de izquierda en América Latina. Por supuesto, lo hizo con límites, cuidando mucho su condición de actor neutral. En su pontificado le está tocando enfrentar con firmeza las múltiples denuncias de abuso sexual de menores perpetrados en colegios, internados y seminarios de la Iglesia católica, sobre todo en Estados Unidos y Chile.

de 1983 inició el noviciado en Cochabamba y tomó la decisión de vivir en un barrio marginal de esa ciudad valluna. Ya para mayo de 1984, el joven de 23 años dejó de creer en la labor misionera y optó por estudiar la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz. Cambió así la Biblia por los textos de marxismo.

Gracias a los datos previos, podemos decir sin rodeos que Miguel, como ya lo conocían por acá, tardó cuatro años en renunciar a la Iglesia. Su futuro como potencial miembro del Cónclave de cardenales se truncaba aceleradamente, puesto que poseía todos los atributos que preanunciaban una trayectoria rectilínea como miembro de una de las instituciones mundiales más poderosas. Su biografía, hasta que cumplió los 23 años, se parecía a la de cualquier novicio del Primer Mundo enrolado en las labores de evangelización y vida cristiana dentro del Tercer Mundo. Y fue allí donde se gestaron las primeras tensiones, que se pueden explicar mejor ahora por el hecho de que la Iglesia católica es una entidad compuesta por fieles de los países en desarrollo que cumplen y siguen las directrices de autoridades eclesiásticas nacidas y educadas mayoritariamente en Europa, Estados Unidos o Canadá. Miguel estaba destinado a ser una de ellas.

El 13 de noviembre de 1986 la vida de Miguel ya estaba inmersa en la militancia armada. El marxismo, que en principio fue considerado únicamente una herramienta para entender la realidad, se transformaba en su nuevo credo. Ello no significó en ningún momento una ruptura con sus convicciones religiosas. Como estudiante de Sociología, el joven de 25 años repetía el mismo trayecto previo: sentía que el estudio no le permitía realizar su compromiso con “los pobres”. En 1989, sin haber abdicado de su cristianismo, Northdufter iniciaba sus acciones como combatiente. Participó en un asalto y luego en un secuestro. El 27 de agosto de ese año escribía: “Poco a poco empiezo a comprender qué representa la vida de un guerrillero. Una vida sin reposo, una vida que va de una batalla a otra. Una vida sin paz”.

Estos trazos ilustran la doble conversión de Miguel: su paso al sacerdocio y luego a la guerrilla. En nuestro contexto particular, se ha producido la amalgama de la religión institucional con la política violenta. En el camino, Miguel ha pasado del seminario en Londres, de Rosendaal y de Cochabamba,

a la militancia en el Bloque Popular Patriótico (BPP) y luego en la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) del Ejército Patriótico de Liberación Nacional (EPLN). Activada la lucha armada de manera fáctica, perdería la vida en diciembre de 1990 en un confuso operativo policial.

A continuación seguiremos palabra a palabra el proceso de conversión de Miguel, que va de la militancia cristiana a la armada. Cabe subrayar que él nunca dejó de ser cristiano y que consideró las balas como la continuación de la Biblia. No estamos hablando de un mero cambio, suplantación o relevo de referentes (el *paraíso* por el *socialismo*, el *Che* en vez de *Cristo*), sino de una integración de ambos discursos con sus naturales tensiones, que el discurso íntimo intenta trascender. Gozamos del privilegio de poder leer dicho discurso plasmado en su diario y en sus cartas. En este artículo sometemos a un primitivo análisis de discurso todo el material divulgado en italiano por Paolo Cagnan (1997): cartas escritas por el exseminarista y su diario personal (la traducción es nuestra).

La segunda conversión

La primera línea de continuidad en el discurso de Miguel es su apreciación invariable respecto a la escasa utilidad de la teoría, la teología y los estudios en general. En Londres los califica de “estériles”, en Bolivia opina que ante la posibilidad de “aculturarse” (dejar de ser europeo), “la filosofía puede esperar”. Meses más tarde, el aspirante a sacerdote confirma en una carta: “el estudio y la preparación tienen su importancia, pero si están separados de los problemas reales de la gente, se corre el riesgo de que ese saber teórico solo sirva al *statu quo*”. Ya para 1987, nuestro joven suena machaconamente explícito: “Vivo un dilema si debo seguir llenando mis lagunas teóricas o debo seguir alentando la acción concreta”. No cabe duda de que su opción terminaría siendo la segunda.

En pleno fragor de la guerrilla, Miguel describe su rutina diaria de este modo: “Una vida llena de sacrificios, de desencanto, de desilusiones. Una vida de perro. Y, sin embargo, la vida más atractiva, más bella, más preciosa”. En la última carta que les escribe a sus padres señala: “Estuve a punto de

convertirme en un sociólogo académico y aplicado, pero he preferido las minas, la tierra y la fábrica a la universidad”.

Este conjunto de afirmaciones expresa una idea sostenida entre 1980 y 1989: la acción debe estar por encima de la reflexión y la teorización. Los rangos están claros. Miguel no desplora la vida intelectual, pero le confiere un valor inferior. Es el predominio de lo concreto sobre lo abstracto, es la vida versus la esterilidad. El ideal congruente de vivir “con y como” los pobres quedaría instalado en él. Este fue entonces el primer discurso de conversión: pasar de las palabras a la acción.

Su segundo paso fue la aceptación del marxismo como fórmula teórica para entender y solucionar las injusticias sociales. Ello denota, a su vez, su insatisfacción con la teología, según él, divorciada de la realidad. En una carta a su padre, tras haber llegado a Bolivia, Miguel escribe: “[el marxismo] es la vía para resolver las injusticias sociales, que son la fuente principal de la opresión”. A fines de 1990, Michael Northdufter escribe en su diario la siguiente frase: “No soy Cristo, pero no intento de algún modo convertirme en un fariseo. Ahora soy cristiano y marxista o, mejor dicho, alguien que, fascinado por Cristo y Marx, ha venido a América Latina para poder vivir la teología de la liberación y la política de liberación”. Una vez más, lo suyo no es pensar, es vivir.

Luego nuestro joven agrega otra idea: la violencia es “una necesidad imperiosa”. Para el ya desencantado aspirante a sacerdote, el fusil sería una vía para alcanzar la justicia social, como lo fuera antes el marxismo para comprenderla.

En un siguiente momento de su conversión, el tercero y más existencial, Michael opta por mirar en su individualidad específica. La frase textual que lo expresa es la siguiente: “Pensar en la propia muerte es un instrumento eficaz para mitigar el espíritu y no caer en consideraciones subjetivas”. El dilema entre lo abstracto y lo concreto se reitera bajo nuevas vestimentas. En medio de la crisis de su organización partidaria y el asedio policial, se aleja de los análisis de la realidad y se mira al espejo. Ha iniciado el viaje hacia el sacrificio, hacia la politización de su liquidación como ser viviente.

Como se observa, las asociaciones semánticas entre el cristianismo católico y la doctrina revolucionaria necesitan para existir de una fuerte

catarata de realidades sociales. Solo la puesta en evidencia de las injusticias prevalecientes en el mundo puede activar la dicotomía establecida en el diario de Miguel. Frente al mundo del trabajo se coloca el de la academia y el del dinero. El guerrillero cristiano mira el mundo escindido en dos espacios que chocan y se excluyen mutuamente.

Este es el instante en el que las figuras de Cristo y el *Che* se funden en un solo ente. Podría decirse que, ante la ausencia de puentes teóricos formales entre las dos doctrinas, lo que toca edificar son lazos basados en la vida y el testimonio personal. Dado que la conexión inter doctrinas es la muerte, el católico revolucionario es el que ha perdido el miedo a perecer e inicia la ruta del martirio. A diferencia del combatiente ateo, el cristiano tiene vida más allá del derrumbe, por lo cual se entrega jubiloso a la guerra.

Esa es la vinculación constatable entre la teoría de la lucha armada y los evangelios. La disposición a morir como el extremo más agudo de la actividad política, y ahora también religiosa, se conecta con la capacidad de matar, que es el polo más afilado o pronunciado de la faena militar. En medio, la noción de martirio contribuye a los dos campos, tanto al político como al violento.

Hay que decirlo: el mártir es una figura bíblica fallida, alguien que no alcanza el triunfo, alguien que, en vez de matar, muere. A partir de esa exaltación del crucificado, el enemigo se transforma en profundamente maligno, y la confrontación, en irreductible. Es como si únicamente el rito cristiano, asociado al martirio, le diera a la teoría de la lucha armada la “criptonita” (*Superman*) o la poción mágica (*Ásterix*) que la hará invencible.

Pero también con el cuerpo del caído se vincula la lucha presente con la futura, y ya es posible invitar a los nuevos hermanos a tomar el puesto de batalla del ser inmolado. Así, todas las guerrillas adornan con flores sus tumbas, pero sobre todo dejan los fusiles que han quedado disponibles para que sean recogidos por los nuevos convencidos.

Como vemos de manera muy gráfica, la Biblia es acá la fertilizadora más idónea en la ruta de las balas. La disposición a morir es la garantía de que esta lucha es a fondo, que no admite vacilaciones, y que cada muerto genera una deuda con los vivos que dudan o meditan. Los caídos son una

invitación perenne a la acción y es el modo en que la revolución se hace inexorable e indefinida.

En conclusión, el parentesco entre la Biblia y las balas en América Latina, además de tener una profunda simiente en nuestra cultura mestiza, bajo las alas de la Revolución cubana, pero también al margen de ella, reforzó numerosos estímulos recíprocos. Ello prueba que cuando dos doctrinas chocan en lo formal, siempre pueden complementarse en la práctica, como puede suceder entre elementos disímiles, que, por una extraña razón, terminan hermanados.

El rol de la ideología

Tras el fracaso militar de la mayor parte de los movimientos armados latinoamericanos, numerosos protagonistas de estos hechos hicieron un balance de las caídas. La explicación dominante consiste en que no se hizo un repliegue oportuno de armas y combatientes, se cayó en extremos violentos, hubo actos reñidos con el sentido de humanidad (secuestros, atentados contra civiles), se ajustició militantes ante la sola sospecha y no se supo evaluar la falta de condiciones para proseguir con el combate. Todos estos ejemplos podrían quedar reducidos a un solo factor: la excesiva militarización de los movimientos. Ello implicaría una ausencia o un déficit de visión política. Esa es, por ejemplo, la postura de dos autoras emblemáticas en este debate: Carnovale (2011) y Calveiro (2014 y 2013).

La moraleja que se extrae de todos esos balances es que nunca el cerebro militar debe conducir los pasos de las organizaciones. La toma de decisiones debería quedar siempre en manos de una dirigencia que razone en términos políticos y no exclusivamente militares.

De acuerdo con lo reseñado, la ideología, es decir, el corpus filosófico del grupo, tendría la capacidad de atenuar los extremos, a veces inevitables, a los que llega la violencia, considerada como mera aplicación ciega de la fuerza. Por todo lo visto durante la conversión del italiano-boliviano Michael Northdufter, revelamos que las cosas no suelen suceder de ese modo. Como vimos en el ejemplo estudiado, los factores mentales, inte-

lectuales o religiosos que operaron en la mente del guerrillero tirolés no lo inhibieron, sino que lo estimularon a seguir por la senda de las acciones. Como dijimos, la Biblia parece más bien ser un estímulo para las balas. Entre los años 1025 y 1270, en Europa y Asia, miles de soldados se apretujaron en las trincheras para protagonizar las Cruzadas. ¿No tendríamos que citarlos en este momento?

La praxis guerrillera es evidencia de lo señalado. En general, la disposición al sacrificio, es decir, la producción de mártires, corre por cuenta de las ideas que se manejan dentro de las hermandades armadas. La capacidad de matar, como dijimos, corre paralela a la disposición a morir. La diferencia está en que la primera viene otorgada por la posesión de las armas, mientras que la segunda tiene un motor totalmente espiritual. La entrega de la vida en una operación sin perspectiva de victoria es la antesala del discurso heroico, y Miguel Northdufter fue parte de ese cometido.

La prueba de lo dicho en líneas precedentes tiene un sustento fáctico. En las últimas horas del 4 de diciembre de 1990, los secuestradores del empresario Jorge Lonsdale se reunieron para tomar decisiones trascendentales. En el segundo piso del inmueble de la calle Abdón Saavedra número 2035 de la ciudad de La Paz, Miguel plantea las opciones: quien quiera abandonar la casa en ese momento queda autorizado para hacerlo. Inés Paola Acasigüe, de 19 años, fue la primera en descartar la opción. Se quedaba. Considerando que la muchacha estaba embarazada, sus palabras tuvieron una fuerza adicional. Solo dos guerrilleros se encaminaron compungidos hacia la calle. La intervención policial era inminente y tuvo lugar en horas de la madrugada. Dante Llimaylla, uno de los combatientes, el único de nacionalidad peruana, evaluó años más tarde la situación con las siguientes palabras: “Ya teníamos a la policía encima, entonces son dos cosas, o dejamos en libertad al secuestrado y nos vamos todos o resistimos hasta el último. Dejarlo al secuestrado es asumir una derrota, quizás de la que nunca nos vamos a levantar” (Pichler, 2008).

Apliquemos nuestro esquema teórico a esta situación particular. Desde el punto de vista estrictamente militar, al saberse cercado, el grupo debió haber liberado al secuestrado y desaparecido de la escena. Con ello preservaba

la vida y el arsenal, lo cual le hubiese permitido encarar nuevas acciones. Es posible que ese haya sido el razonamiento de los dos miembros que aquella noche abandonaron la casa.

Sin embargo, desde el punto de vista político y –para nuestros fines– también religioso, lo importante no era el sentido material de la lucha (preservar lo conseguido), sino el encuadre simbólico. Desarmar la carpa, limpiar el campamento, volverse a vestir de civil, esconderse, no son opciones políticas válidas. ¿Por qué? Porque el “pueblo” está mirando. El mensaje enviado a la conciencia de la gente, es decir, al “objeto del deseo” revolucionario, sería: “somos unos cobardes”. Llimaylla lo dice bien: asumir la derrota era no volverse a levantar. En términos concretos, para esta forma de razonar: caer es levantarse.

Acá, la conexión con la noción de sacrificio es plena. Una derrota militar siempre será una victoria política, porque la sangre de los caídos “fertiliza el terreno” de la revolución. En términos efectivos, la salvación por la vía del sacrificio es lo que en el lenguaje guerrillero se conoce como “la cuota”.

Apunte final antes de liberar las conclusiones: en una carta a sus padres (Cagnan, 1997), Miguel Northdufter afirmaba:

Ustedes son tiroleses, ciudadanos italianos, europeos. Hace mucho tiempo que yo no soy más un ciudadano de Bolzano. Inglaterra y Holanda significaron para mí solo una parte de mi pasado. Hoy soy boliviano, un latinoamericano, o, si se prefiere, un ciudadano del mundo [...]. He soñado con una existencia pequeñoburguesa, segura y pacífica. En mi fantasía habría preferido ser un estúpido soldado de la aviación italiana antes que un genial revolucionario sin pan ni esperanza en el lugar más lejano y perdido del mundo: Bolivia.

Este fragmento marca con singular claridad la situación de la Iglesia católica, planteada en las primeras páginas de este artículo. Más de dos terceras partes del clero, es decir, del cuerpo profesional, de las autoridades de la Iglesia, proviene del norte industrializado y próspero. Sin embargo, dos tercios de los seguidores laicos residen en esos lugares “lejanos y perdidos” a los que hace mención Miguel.

De ello derivamos una tesis adicional: las pautas que dieron lugar a la radicalización política de segmentos de la jerarquía y base católica a lo

largo del siglo XX emergieron del disloque existente entre autoridades privilegiadas en el plano material y fieles devotos atrapados en la pobreza. Este contraste abrió las puertas de la Iglesia a las ideas marxistas, primero, y a las organizaciones guerrilleras, después. Ambos aparatos conceptuales y experienciales parecían resolver los dilemas de los católicos en el mundo. Les entregaban una gramática de las desigualdades y un manual para dinamitarlas.

No se trató entonces de un mero recambio de denominaciones, sino de una auténtica conversión por la cual las ideas del cristianismo entraron a combinarse y conjugarse con las del marxismo y con las teorías de la lucha armada. En ese momento de fricción y engarce, los puentes trazados por Michael Northdufter en sus escritos son una fuente fecunda de inspiración para las ciencias sociales y humanas dentro y fuera de Bolivia.

Conclusiones

Los materiales y fuentes consultadas en esta investigación permiten arribar a las siguientes conclusiones:

1. A fines del siglo XV, la Iglesia católica invirtió todos sus recursos ideológicos para justificar y hacer inteligible la expansión de las coronas de Castilla y Portugal en el llamado Nuevo Mundo (América). Ello le permitió complementarse operativamente con los imperios en ascenso y convivir intelectualmente con los millones de nuevos súbditos americanos. En tal sentido, el catolicismo se convirtió en el mayor dispositivo ideológico occidental durante los siglos XV, XVI y XVII.
2. Una vez lograda la independencia de las repúblicas americanas entre 1810 y 1898, la Iglesia mantuvo su vigencia como institución en estas tierras y como segmento fundamental de la propia sociedad. La Iglesia no corrió la misma suerte que la Corona, sino que pasó de imperial a republicana.
3. La ofensiva del liberalismo, acuñado en Francia e Inglaterra, para avanzar hacia la constitución de Estados laicos, llevó a la Iglesia católica

a alentar la formación de partidos conservadores que buscaron atesorar su herencia virreinal. Este proceso mostró que, a fin de defender su influencia, el catolicismo, era capaz de pasar directamente a la arena política y también a la electoral.

4. Tras las victorias moderadas del liberalismo y el inicio del periodo secular, la Iglesia católica debatió su posición ante el surgimiento de la Guerra Fría y la creciente influencia del comunismo soviético como alternativa y amenaza. Lo hizo en el Concilio Vaticano II. A partir de ese momento, la Iglesia vivió una modernización y un mayor involucramiento en la vida pública.
5. A partir de la llamada secularización, en Europa y en América Latina surgieron partidos demócrata-cristianos, cuya postura frente al choque de las potencias nucleares fue alentar una tercera posición. La consigna era ni capitalismo ni comunismo, o en términos del expresidente Eduardo Frei Montalva, de Chile: una “revolución en libertad”. La postura demócrata-cristiana coincidió con la política exterior enarbolada por los presidentes demócratas en los Estados Unidos, en especial, con la de John F. Kennedy.
6. Los partidos demócrata-cristianos tuvieron un relativo éxito en varios países, como Italia, Alemania, Chile y Ecuador, y también en Centroamérica. Intentaron ser una alternativa a la seductora propuesta de la Revolución cubana, cuyo recorrido se inició en 1959. La Iglesia católica, como institución y como operadora de instituciones escolares y universitarias en el mundo, ayudó directamente a fortalecer a los llamados PDC. Varios de esos postulados fueron recogidos en su doctrina social y fueron teorizados desde la Teología de la Liberación.
7. La sustitución del Eduardo Frei Montalva (PDC) por Salvador Allende en el mando presidencial chileno y el posterior derrocamiento del socialista por un golpe militar en 1973 precipitaron la escisión de la Democracia Cristiana en América Latina y el nacimiento de una izquierda católica de orientación socialista. Los cristianos radicalizados de esos años se cobijaron bajo las banderas de Fidel Castro, pero sobre todo bajo las de Ernesto *Che* Guevara, una especie de mártir canonizado en las calles y plazas del mundo.

8. La escisión señalada terminó dividiendo a la propia Iglesia católica latinoamericana. En la década de 1980 la jerarquía vaticana rechazó la alianza entre cristianos y marxistas, expresada con fuerza en el Gobierno sandinista, en Nicaragua.
9. Entre 1910 y 2010, la Iglesia católica vivió un vuelco radical. De haber sido un culto religioso respaldado predominantemente por personas europeas, pasó a ser, en sus dos terceras partes, una religión alimentada y sostenida por fieles residentes en los países en desarrollo, la mitad de ellos latinoamericanos. En contraste el clero, es decir, el cuerpo profesional de autoridades (alrededor de 277 mil personas), se mantuvo como un núcleo proveniente de Europa, Canadá y los Estados Unidos en más de un 60%. Es lo que llamamos un disloque⁸ entre la base y la cúpula.
10. La investigación llevada adelante para elaborar este artículo demuestra que el llamado disloque de la Iglesia católica fue la fisura que dio lugar a la radicalización política de algunos de sus miembros, que derivaron en la lucha armada en las décadas de 1960, 1970, 1980 y 1990. Tanto el marxismo como la teoría de la lucha armada ofrecieron una respuesta al malestar interno de una institución religiosa que funciona sobre una dicotomía evidente.
11. La conversión de segmentos de la Iglesia a la lucha armada no fue explicada de forma plausible o solvente por los pocos investigadores que abordaron el tema, entre ellos el historiador boliviano Gustavo Rodríguez Ostria (2006). En el presente artículo se señala que el tránsito de la Biblia a las balas no se produjo mediante un mero recambio de vocabulario. La unión de la cruz con el fusil tuvo que haber sido un proceso más sofisticado, asociado a una reflexión y a una acción discursiva deliberada. En este artículo se propone explorar una respuesta nueva mediante el análisis de las ideas del italiano-boliviano Michael Northdufter, cuyos escritos fueron publicados en 1997 por el italiano Paolo Cagnan.

8 Asumimos el término como la situación por la cual un elemento es separado de donde pertenece por tamaño y forma; se trata de una inadecuación visible.

12. Como se observa en el diario y en las cartas del citado guerrillero, su acercamiento a las ideas de izquierda fue gradual: se dio en cinco pasos. Comenzó con un rechazo del joven a las abstracciones de la teología y, paralelamente, a una búsqueda de concreción y realidad. El ideal de vivir “con y como” los pobres, signo de solidaridad con los marginados, fue su primer paso. Miguel anota en su diario que busca acercarse a los problemas de la gente, es decir que quiere relacionarse con lo que llama el “pueblo concreto”. Su segundo paso fue la aceptación del marxismo como fórmula teórica para comprender y solucionar las injusticias sociales. Ello denota una insatisfacción con la teología (y con toda acción teorizante), la cual, según su punto de vista, parece estar divorciada de la realidad. En un tercer momento, Miguel suma otra idea: la violencia es “una necesidad imperiosa”. Para el ya desencantado aspirante a sacerdote, el fusil sería una vía para alcanzar la justicia social, como lo fuera antes el marxismo para comprenderla. En un cuarto momento, el autor del diario y de las cartas opta por pensar en su propia muerte. Dice que esa es la forma de eludir debates subjetivos. Es la realidad palpable. Al final, el guerrillero muerto en Bolivia construye una dicotomía simple. Por un lado, está la mina, la fábrica y la tierra, pero también Bolivia y América Latina (además del mundo). En el bando contrario está Europa, con una vida segura y pacífica, el consumismo, la vida académica (la universidad) y un oficio de soldado italiano (para él). Es la división entre Cristo (polo positivo) y ser un fariseo (lado negativo).
13. Vemos que, para existir, las asociaciones semánticas entre el cristianismo católico y la doctrina revolucionaria necesitan, primero, dejar de lado la teología en su versión clásica o teórica. Para habilitar un flujo de combatientes (una leva), la operación de conversión requiere de una fuerte dosis de realidad social. Solo la puesta en evidencia de las injusticias sociales prevalecientes en el mundo puede activar la dicotomía establecida por Miguel en su diario. Frente al mundo del trabajo se coloca el de la academia y el del dinero. El guerrillero cristiano mira el mundo escindido en dos espacios que chocan y se excluyen mutuamente. Ante ello Miguel decide pensar en su propia muerte, que parece ser el nexo con su realidad y con la de los demás por quienes dice luchar. Es

el antícpo del sacrificio, que revela primero su capacidad de entregar la vida y, solo en una segunda instancia, su potencial para matar. Es el instante en el que las figuras de Cristo y del *Che* se funden. Podría decirse que, ante la ausencia de puentes teóricos entre las dos doctrinas, lo que tocó edificar fueron puentes basados en la vida y el testimonio personal. Dado que la conexión es la muerte, el católico revolucionario es el que sigue el ejemplo; ya ha perdido el miedo a morir.

14. El hallazgo fundamental de este artículo es una refutación a la mayoría de los balances realizados por exguerrilleros con respecto a sus propias experiencias históricas. Según la mayoría de ellos, las hermandades armadas fracasaron, es decir, no lograron la victoria, porque “se militarizaron” demasiado. Ello implica que no tomaron en cuenta los factores políticos, lo que quizás los hubiera llevado a replegarse ordenadamente hasta la reaparición de factores coadyuvantes a la lucha armada. Lo que encontramos en esta indagación es que, al contrario de lo que suele pensarse, no son los factores puramente militares los que conducen a una escalada del conflicto. Lo militar, sostenemos, es la capacidad de matar, mientras que lo político es la disposición a morir. La suma de los dos da lugar a un proyecto armado. Sin embargo, el lado menos racional o quizás más emotivo, es el político, no el militar.

El corazón político no late para replegarse sino todo lo contrario: es ofensivo. Su función es aproximarse a la condición heroica, al estado victorioso en el que se prescinde del miedo a morir. Es así porque luego le seguirá un grito de compromiso. El caído se convierte pronto en un dios exigente, que tras haberlo dado todo, pide lo mismo de sus seguidores o continuadores. La “cuota”, como lo llamaba Sendero Luminoso, del Perú (Gorriti, 2008), es el aporte elemental de cada militante a la causa común. En palabras del jefe del Partido Comunista del Perú, Abimael Guzmán, las explicaciones sobran: “Es necesaria la cuota. No han muerto, en nosotros viven y palpitan con nosotros [...], la sangre nos acerca [...], nos hace [...] más firmes para vadear cualquier río, para cruzar el infierno y asaltar los cielos, el costo en último término, es pequeño” (Gorriti, 2008).

15. El episodio de la vida de Miguel Northdufter que refrenda la anterior conclusión es el sucedido entre el 4 y el 5 de diciembre de 1990. Aunque los secuestradores de Jorge Lonsdale estaban seguros de que la casa en la que se escondían iba a ser asaltada por la Policía, solo dos de ellos abandonaron sensatamente el lugar. Los seis guerrilleros que prefirieron resistir en una batalla perdida de antemano son la expresión palpable del modo político-militar o religioso-militar de razonar. La idea de que “huir es peor que caer” o que “caer es levantarse” expresa con contundencia una racionalidad peculiar, poco estudiada, pero reafirmada en muchas ocasiones, al punto de transformarse en la regla. Lo narrado es parte de una larga sucesión de hechos aparentemente absurdos, cometidos por las guerrillas en el mundo. A partir de los escritos de Northdufter se abre una ventana para entenderlos.

*Fecha de recepción: 30 de agosto de 2024
Fecha de aceptación: 19 de noviembre de 2024*

Bibliografía y fuentes documentales

Araníbar Quiroga, Antonio (2021). *La política como opción de vida*. Santa Cruz de la Sierra: Heterodoxia.

Archondo, Rafael y Mendieta, Gonzalo (2023). *Salir del paso. Tres décadas de violencia revolucionaria en Bolivia, 1967-1997*. La Paz: Plural editores.

Bray, Donald (1967). “Latin-American Political Parties and Ideologies: An Overview”. *The Review of Politics*, 29 (1), enero: 76-86.

Burks, Richard Voyles (1952). “Catholic Parties in Latino Europe”. *The Journal of Modern History*, 24 (1), septiembre: 269-286.

Cagnan, Paolo (1997). *Il Comandante Gonzalo va alla Guerra. Un sudtirolese guerrigliero in Bolivia*. Bolzano, Italia: Historia y Memoria.

Calveiro, Pilar (2024). *El Petrus y nosotras. Una familia atravesada por la militancia*. Argentina-México Siglo: XXI editores.

Calveiro, Pilar (2013). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Carnovale, Vera (2011). *Los combatientes. Historia del PRT-ELN*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Cheney, David (s/f). “Statistics by Country.” *Catholic Hierarchy*. <https://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html>

Debray, Régis (1967). *¿La Revolución en la Revolución?* La Habana: Casa de las Américas.

Drekonja, Gerhard (1971). “Religion and Social Change in Latin America”. *Latin American Research Review*, 6 (1), primavera: 53-72.

Evanson K., Robert (1985). “Soviet Political Uses of Trade with Latin America”. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 27 (2), verano: 99-126.

Garrett, L. James (1985) “The Beagle Channel Dispute: Confrontation and Negotiation in the Southern Cone”. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 27 (3), otoño: 81-109.

Giraud Bayo, Alberto ([1960] 2019). *Mi aporte a la Revolución cubana*. México D. F: México frente a la Afirmación Hispanista.

Gobat, Michel (2013). “The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy and Race”. *The American Historical Review*, 118 (5), diciembre: 1345-1375.

Goldberg, A. Peter (1975). “The Politics of the Allende Overthrow in Chile”. *Political Science Quarterly*. 90 (1), primavera: 93-116.

Gorriti, Gustavo (2008). *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Planeta.

Guevara, Ernesto (1967). “Obra revolucionaria”. México D. F: ediciones Era S.A.

Lange, Matthew, Mahoney, James y Vom Hau, Matthias (2006). “Colonialism and Development: A Comparative Analysis of Spanish and British Colonies.” *American Journal of Sociology*, III (5), marzo: 1412-1462.

Meirelles, Fernando (2019). “Los dos Papas”. Netflix, documental ficcionado.

Perry, Richard O. (1980). “Argentina and Chile: The Struggle for Patagonia 1843-1881”. *The Americas*, 36 (3), enero: 347-363.

Pichler, Andreas (2008). “El camino del guerrero”. Documental, Alemania, Suiza e Italia.

PRC – Pew Research Center. Sitio web de la institución: <https://www.pewresearch.org/>

ProDatos (2023). “Encuesta, adscripciones religiosas en Guatemala, 2016”. *Report of International religious freedom*, Embajada de los Estados Unidos en Guatemala.

Rodríguez Ostria, Gustavo (2006). *Teoponte, la otra guerrilla guevarista en Bolivia. Sin tiempo para las palabras*. La Paz: Grupo editorial Kipus.

Samson, Ana (2008). “A History of the Soviet-Cuban Alliance 1960-1991”. *Politeja* (Cracovia), 10 (2): 89-108. *Księgarnia Akademicka*, Estados Unidos.

Sánchez Iglesias, Eduardo (2019). “Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).” En: Ríos, Jerónimo y Azcona, José Manuel (coord.). *Historia de las Guerrillas en América Latina*. Madrid: Catarata.

Scroggs, William Oscar (1905). “William Walker and the Steamship Corporation in Nicaragua”. *The American Historical Review*. 10 (4), julio: 792-811.